H76 + BOV

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 4 **1986** **82. Jahrgang**

Josef Georg Ziegler: Vom Sein zum Leben in Christus. Für eine spirituelle Moraltheologie . . . . . Sp. 265

Allgemeines . . . . . Sp. 273
Theologische Realenzyklopädie. Bd XIV: Gottesdienst – Heimat (R. Bäumer)

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 275
J. Schreiner: Jeremia II 25,15–52,34 (H. Weippert)
Isaia, il Diletto e la Chiesa. Editia a cura di M. Pesce (E. Mühlenberg)
J. Ziegler: Beiträge zum griechischen Job (H. P. Müller)
Palabra y Vida. Homenaje a J. A. Diaz (A. de Oliveira)
H. Y. Gamble: The New Testament Canon (Th. Söding)
G. Schrenk: Die Weissagung über Israel im Neuen Testament (R. Kampling)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 286
S. Bachiocchi: Du Sabbat au Dimanche (R. Staats)
Corpus Christianorum Series Latina LXIV; Corpus Christianorum Series Latina LXIV. Instrumenta Lexicologica (G. Bartelink)
Studia Patristica Vol. XV. Edited by E. A. Livingstone (W. Cramer)
G. Schöllgen: Ecclesia sordida? (E. Feldmann)
Corpus Consuetudinum Monasticarum. Tomus VII. Pars prima; Pars altera; Pars tertia (K. Ganzer)
E. W. Zeeden: Konfessionsbildung (J. Burkhardt)
Eva – Gottes Meisterwerk. Hrsg. von E. Gössmann (A. Jensen)
K. Scholder: Die Kirchen und das Dritte Reich, Bd 2 (E. Iserloh)
U. Horst: Zwischen Konziliarismus und Reformation (R. Bäumer)

Fundamentaltheologie, Dogmatik . . . Sp. 299
Bibliotheca Trinitariorum. Bd 1. Hrsg. von E. Schadel (H. Beck)
H. Vorgrimler: Theologische Gotteslehre (K.-H. Weger)
H. De Lubac: Zwanzig Jahre danach (L. Hauser)
H. Külling: Wahrheit als Richtigkeit (H. Verweyen)
M. Schramm: Natur ohne Sinn? (H. Schlüter)
Aufserstehung Jesu – Auferstehung der Christen. Hrsg. von L. Oberlinner (H. Verweyen)
R. J. Siebert: The Critical Theory of Religion (E. Arens)

Philosophie . . . . . Sp. 311
G. Keil: Philosophiegeschichte I (B. Wald)
St. Berger: Zur Grundlegung einer Theologie der Subjektivität (H. Hoping)

Religionspädagogik, Pastoraltheologie . Sp. 315
E. Heberger: Grundlegungsprobleme der Religionspädagogik (J. Hofmeier)
Was Juden und Judentum für Christen bedeuten. Hrsg. von G. Biemer, A. Biesinger, P. Fiedler (H. Gahlen)
Lernprozeß Christen Juden. Hrsg. von P. Fiedler, U. Reck, K.-H. Minz (H. Gahlen)
Konflikt um die Theologie der Befreiung. Hrsg. von N. Greinacher (R. Nebel)
H. Stenger: Verwirklichung unter den Augen Gottes (F.-J. Bäumer)
Kirchliche Jugendarbeit in Grundbegriffen. Hrsg. von M. Affolderbach und H. Steinkamp (F. Schmid)
M. Blasberg-Kuhnke: Gerontologie und praktische Theologie (H. Wieh)

Missions- und Religionswissenschaften . Sp. 325
F. J. Thiel: Christliche Kunst in Afrika (K. J. Tossou)
A. Waldburger: Missionare und Moslems (H. Gründer/Cl. Sorgenfrey)
Gottes ist der Orient – Gottes ist der Okzident. Lebensweisheiten des Islam. Ges. übers. u. eingl. v. A. Th. Khoury (M. S. Abdullah)
M. Heinrichs: Christliche Offenbarung und religiöse Erfahrung im Dialog (H. Waldenfels)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 330
Autori vari: Messale Romano del Vaticano II. Vol I; Vol II. Editrice Elle di Ci (E. J. Lengeling)
J. Hermans: Die Feier der Eucharistie (Th. Maas-Ewerd)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 334
Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici (H. Schwendenwein)

Christliche Spiritualitität . . . . . Sp. 335
J.-P. Jossua: La condition du témoin (E. Arens)
D. Nestle: „Wenn du im Garten wandelst, lerne den Glauben" (Th. Söding)
B. Jaspert: Frömmigkeit und Kirchengeschichte (O. Hagemeyer)

Vom Sein zum Leben in Christus
Für eine spirituelle Moraltheologie

von Josef Georg Ziegler, Mainz

Zu Beginn unseres Jh.s sah sich die Moraltheologie außerkirchlichen polemischen Angriffen – vor allem von seiten des kulturkämpferischen Protestantismus – ausgesetzt. Getreu der damals üblichen apologetischen Defensive eines kirchlichen Integralismus schoß u. a. der sprachgewaltige Luzerner Moraltheologe A. Meyenberg nicht minder scharf zurück.[1] In der nach-konziliaren Zeit mehrten sich innerkirchliche Anschuldigungen. Rührt dieser Umschlag in der Angriffsrichtung nur daher, daß sich das Aggressionspotential nach innen richtet, weil eine Verteidigung nach außen weniger sichtbar provoziert wird? Ist nicht einer der Gründe auch darin zu sehen, daß die derzeitige Moraltheologie – wie die Universitätstheologie insgesamt – „ins Hintertreffen gegenüber einer verstärkten Sensibilität für Frömmigkeit und Spiritualität" geraten ist[2]?

Die moraltheologische Grundsatzdiskussion bleibt weithin auf die Methodenfrage fixiert. Es geht um die endgültig nicht festlegbare Beziehung zwischen Allgemeinem und Besonderem, zwischen Vernunft und Glaube, zwischen Natur und Gnade. Den hermeneutischen Schlüssel für eine wirklichkeitsgerechte Verhältnisbestimmung beider Komponenten bietet – wie ich meine – das Gesetz der Polarität, der Spannungseinheit, an. Es erweist sich als Grundgesetz allen Lebens.

Die ständige Versuchung zur Polarisierung, zur Unter- oder Überbewertung einer der beiden Pole, entspricht der erbsündigen Konkupiszenz des *„homo in se incurvatus"*. Ihr wird dort widerstanden, wo als formales Erkenntnissubjekt die vom Glauben erleuchtete Vernunft beachtet wird. Dadurch bleibt die komplementäre Relation zwischen der menschlichen Vernunft als der allgemeinen und der göttlichen Offenbarung als der besonderen Erkenntnisquelle gewahrt. Augustinus (Sermo 43,7.PL 38,258) faßte diese Position in die Formel: „Ergo, intellige, ut credas: crede, ut intelligas!" Thomas (Summa Theol. I, II,99,2 ad 1) präzisierte in seinem Gesetzestraktat: „Sicut enim gratia praesupponit naturam, ita opportet quod lex divina praesupponat legem naturalem." Natur und Übernatur werden verklammert im „superadditum" der Offenbarung (Thomas, l.c.91,4 ad 1; 106,1 ad 2).

Ihre Beziehung im Wandel der Geschichte je neu zu bestimmen, ist eine der undispensierbaren Aufgaben der Theologie. Vorstöße zu alternativen Scheinlösungen in der Entgegensetzung von „Athen" und „Jerusalem", „Prometheus" und „Pfingsten", liberaler und dialektischer Theologie, kurzum von einseitiger Rationalisierung oder Theologisierung wurden seit Beginn der Neuzeit verstärkt unternommen. Eine sich überschlagende Vernunfteuphorie führte zu einem selbstüberheblichen Immanentismus, dessen Fragwürdigkeit erst seit letzter Zeit in

[1] A. Meyenberg, Die katholische Moral als Angeklagte. Stans 1901. Vgl. J. G. Ziegler, Moraltheologie. In: H. Vorgrimmler/van der Gucht, Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert III. (Freiburg) 1970) 317–325.
[2] U. Ruh, Macht die Theologie Pause: HK 35 (1981) 166.

27. OKT. 1986

das öffentliche Bewußtsein getreten ist. Hellsichtig hat R. Guardini bereits vor einem Menschenalter die Verpflichtung zur „Unterscheidung des Christlichen" (so lautet der Titel der „Gesammelten Studien 1923–1963". Mainz 1963) angemahnt. Der existentielle unabdingbare Brückenschlag zwischen den Problemen des Gegenwartsmenschen und den Grundzügen der Offenbarung verbiete jedwede Anbindung an diese oder jene modische Richtung.[3]

Unbeschadet der Prävalenz der Offenbarung und der Sendung, als nonkonformistischer „Sauerteig" in der Gesellschaft zu wirken (Röm 12,12), bieten sich zwei Vorgehensweisen an.

K. Rahners transzendental-anthropologischer Ansatz mit den Thesen vom „übernatürlichen Existenzial" und vom „anonymen Christen" geht vom Menschen aus, wie er sich verstehend erfährt und erfahrend versteht. Jedoch würde dem viel berufenen Theologen zu Unrecht ein einseitiges Denken unterstellt, wenn er die Christologie als Höchstform der Anthropologie und Anthropologie als defiziente Christologie charakterisiert. In einem Gespräch kurz vor seinem Tod erwartete er in der Zukunft „eine Kirche von einer – möchte ich sagen – außerordentlich starken Spiritualität, einer starken Frömmigkeit, eine Kirche des Gebets, eine Kirche, die Gott die Ehre gibt und nicht meint, Gott ist für uns da, sondern davon überzeugt auch in Theorie und in Praxis ist, daß wir Gott anzubeten haben, daß wir ihn um seiner selbst und nicht nur um unseretwillen zu lieben haben".[4]

H. U. von Balthasar kritisiert demgegenüber die Situierung des christlichen Glaubens in einer anthropologischen Allgemeinheit und insistiert auf dessen selbst-evidenter, ästhetischer Identität, der wahrnehmenden Schau Jesu Christi. Theologie habe zum Ansichtigwerden des Heilswillens des Vaters zu verhelfen, wie er im Heilswerk Jesu in einer innerweltlichen Ableitbarkeit sichtbar wurde und wird. Weil aber der Herr, „der Offenbarer der dreieinigen göttlichen Liebe, zugleich die Gestalt des ersten Adam angenommen ... hat, besteht die Gefahr nicht, daß der Christ im zweiten Adam dem ersten und damit seine eigene ethische Problematik nicht wiederfände ... Man kann eine von der Fülle des Offenbarungslichtes ausgehende und von da zu den effizienten Vorstufen rückwärtsschreitende Ethik nicht eigentlich als eine ‚absteigende' (gegenüber einer vom Anthropologischen soliden Fundament her ‚aufsteigenden') bezeichnen."[5]

Beide theologischen Grundtypen sind legitim. Sie bedingen und korrigieren einander, insbesondere in der Reflexion der christlichen Sittlichkeitslehre.

Unter einem pastoralen Impetus sah seit 1970 eine sich selbst so bezeichnende „Theologische Ethik" ihre Aufgabe darin, unter Berücksichtigung des soziokulturellen Umfeldes die Akzeptanz ihrer Aufstellungen durch Plausibilität und Kommunikabilität zu sichern. Im Entwurf einer autonomen, d. h. vernunftgesteuerten Moral will sie der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte Rechnung tragen. „Nur wenn diese Kommunikabilität der ethischen Aussagen gewahrt bleibt, kann man – dies ist der aktuelle Aspekt – als Christ darauf vertrauen, auch einmal den letzten Grund seiner Hoffnung ins Gespräch bringen zu können."[6]

Gegenüber dieser Methode, die eine gewisse Nähe zu den Konsenstheorien der zeitgenössischen philosophischen Ethik verrät, schlägt „ein glaubensethisches Modell" den umgekehrten Weg ein. Es hält als „Glaubenswissenschaft" an der Bezeichnung „Moral-theologie" fest, um schon im sprachlichen Ausdruck „Theologie" als „genus proximum" und „Moral" als „differentia specifica" zu verdeutlichen. Die neuerdings bewußt vollzogene Wortwahl „Theologische Ethik" läßt definitorisch darauf schließen, daß zu einer humanwissenschaftlich orientierten Anthropologie als dem ausschlaggebenden Grunddatum der „christliche Kontext" als das „Besondere" hinzutritt. Der Statik einer ungeschichtlichen, metaphysischen Wesensschau müsse der dynamische Pluralismus empirischer, z. B. soziologischer Auskünfte weichen.

Es geht in diesen beiden Formen des Selbstverständnisses allerdings um mehr als nur um die Gewichtung zwischen Verpackung und Inhalt. Das zeigen Themen der Moraltheologen-Kongresse in den letzten Jahren. 1985 wurde das Problem der „Relevanz des Glaubens für das sittliche Handeln" als Motto gewählt. Die beiden Paradigmen wurden von J. Fuchs (Rom) und H. Rotter (Innsbruck) anhand von konkreten Handlungsfeldern, der Verfügung über menschliches Leben und der geschlechtlichen Beziehung, entwickelt. Einerseits wurde auf die Grunderfahrung eines absoluten Sollens bei der Normenfrage als ihrer Möglichkeitsbedingung und auf das nur in der Motivation signifikante christliche Proprium hingewiesen. Andererseits wurde der Antwortcharakter auf die vorgängige und keineswegs immer explizite Selbsterschließung Gottes in der Geschichte herausgestellt.[7]

Beide Seiten beschränkten sich von der Themenstellung her auf die Problematik der Normfindung und -begründung. Sie bemühten sich um lehrhafte Wahrheit. Die Aussagen des Evangeliums über die seinsverändernde Wirklichkeit der Erlösung, der „Neuschöpfung in Christus" (2 Kor 5,17; Gal 5,6) blieb unerwähnt. Die Kategorie der Gnade kam nicht zur Sprache. Das Absehen vom spirituellen Vollzug einer christlichen Lebensgestaltung zeigt eine verhängnisvolle Hypothek des Faches. Diesen Geburtsfehler trägt es an sich, seit es um 1600 aus der Dogmatik ausgegliedert worden ist.[8]

Sieht man von der patristischen Literatur ab, hatte bereits Thomas unter dem Titel „De lege evangelica, quae dicitur lex nova, secundum se" eine eigene Quaestio (1.c.106) vorgelegt. Darin kommt er – unter Berufung auf Aristoteles, Röm 8,2 und Augustinus – zu dem Schluß (l.c.106,1): „Et ideo principaliter lex nova est ipsa gratia Spiritus Sancti, quae datur Christi fidelibus ... Et ideo dicendum est quod principaliter nova lex est lex indita, secundario autem est lex scripta." Ein „neuer, evangelischer" Gesetzesbegriff wird kreiert. Nicht dem Gesetz des „Buchstabens" (2 Kor 3,6), das von außen zwingt, gebührt der Vorrang. Das Lebensgesetz der Gnade, das von innen drängt (2 Kor 5,14) steht an erster Stelle. Der Aquinate beruft sich auf die Ausführungen des Paulus' in Röm 3,27, woraus sich ergebe: „ipsam enim fidei gratiam legem appellat". Er fährt weiter (l.c.106,1 ad 2): „Et hoc modo lex nova est indita homini, non solum indicans quid sit faciendum, sed etiam adiuvans ad implendum." Im Vergleich zum Nicht-Christen weiß der Christ mehr durch die Offenbarung und er vermag mehr durch die Begnadigung.

Dieser Tatbestand wurde zwar nie geleugnet. Berücksichtigt wurde er neben der Gnadenlehre vorwiegend in den asketischen Schriften. Einen Durchbruch markierte die vorkonziliare Diskussion über eine spezifische Laien-, Priester- und Ordensfrömmigkeit. Sie fand von den Konzilsvätern eine Antwort im Kapitel „Die allgemeine Berufung zur Heiligkeit" (LG 39–41). Alle Getauften „müssen daher die Heiligung, die sie empfangen haben, mit Gottes Gnade im Leben bewahren und zur vollen Entfaltung bringen" (LG 40,1). „In den verschiedenen Verhältnissen und Aufgaben des Lebens wird die eine Heiligkeit von allen entfaltet" (LG 41,1). Damit war die Aufgabe gestellt, die verschiedenen Verwirklichungsformen – je nach Lebensstellung und individueller Begabung – modellhaft zu überdenken.

Die anfängliche Resonanz im moraltheologischen Fachgespräch verebbte schnell, obwohl in den Ausführungsbestimmungen zum „Dekret über die Ausbildung der Priester" eine „theologia spiritualis" als „complementum", als ergänzende Vollendung der Moraltheologie im Ausbildungsgang, vorgesehen wurde.[9] Bereits vorher hatte das Konzil als Leitlinie aufgestellt: „Ebenso sollen die übrigen theologischen Disziplinen (neben Exegese und Dogmatik) aus einem lebendigeren Kontakt mit dem Geheimnis Christi und der Heilsgeschichte gefaßt werden. Besondere Sorge verwende man auf die Vervollkommnung der Moraltheologie" (OT 16,4).

Der „Schlußbericht der Sondervollversammlung der Bischofssynode" zum 20. Jahrestag des Konzils weist wiederholend in die gleiche Richtung. Zur Aktualisierung des Konzils wird an erster Stelle ausgeführt: „Da die Kirche in Christus Geheimnis ist, muß man sie als Zeichen und Werkzeug der Heiligkeit betrachten ... Schon in den Seminarien und Ordenshäusern soll man die Ausbildung so gestalten, daß die Kandidaten nicht nur intellektuell, sondern auch geistlich erzogen werden ... Aber auch die Spiritualität der Laien, die in der Taufe gründet, ist zu fördern. Besonders förderungswürdig ist eine Spiritualität der Eheleute, die sich auf das Ehesakrament stützt und deren Hauptakzent in der Weitergabe des Glaubens an die kommende Generation liegt."

Im Abschnitt „Die Sendung der Kirche in die Welt" wird wiederholt: „Die Fülle des Heils wird nur erlangt, wenn diese menschlichen Belange gereinigt werden und durch die Gnade erhoben werden zur Höhe der Familienzusammengehörigkeit mit Gott durch Jesus Christus im Heiligen Geist ... Da die Welt in ständiger Entwicklung ist, müssen die Zeichen der Zeit immer wieder neu analysiert werden, damit die Botschaft des Evangeliums klar verstanden wird und das Wirken der Kirche am Heil der Welt intensiver und lebendiger wird."[10]

[3] R. Guardini, Die Existenz des Christen. Herausgegeben aus dem Nachlaß. Paderborn 1976, 174: „Ich erinnere aber noch einmal an das, was ich Ihnen zu Beginn dieser Vorlesung gesagt habe: Daß in ihr nicht von einer Christlichkeit die Rede sein soll, die dem modernen Empfinden entspräche. Es geht weder um ‚modern' noch um ‚unmodern', sondern um die Wahrheit, wie sie uns aus der Offenbarung entgegentritt." Vgl. H. R. Schlette, Aporie und Glaube. Schriften zur Philosophie und Theologie. München 1970, 273: „Die Polemik gegen das neuzeitliche Autonomiebewußtsein zieht sich durch das ganze Werk Guardinis."

[4] K. Rahner, Erinnerungen. Freiburg 1984, 120.

[5] H. U. v. Balthasar, Neun Sätze zur christlichen Ethik. In: J. Ratzinger u. a. (Hrsg.), Prinzipien christlicher Moral. Einsiedeln 1975, 69.

[6] A. Auer, Autonome Moral und christlicher Glaube: Kat.Bl. 102 (1977) 61f.

[7] Vgl. K. Hilpert, Die Bedeutung des Glaubens für die Ethik. Kongreß der Moraltheologen und Sozialethiker in Brixen: HK 39 (1985) 528–532.

[8] J. Theiner, Die Entwicklung der Moraltheologie zur eigenständigen Disziplin. Regensburg 1970.

[9] Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis Nr. 79 (AAS 62. 1970, 371): „Haec doctrina moralis completur in Theologia Spirituali ... ut homines pro suo quisque statu in via perfectionis dirigi possint." Vgl. J. Weismayer, Spirituelle Theologie oder Theologie der Spiritualität? In: G. Virt (Hrsg.), Spiritualität in Moral (FS K. Hörmann). Wien 1975, 59–77.

[10] Kirche zum Heil der Welt. Schlußbericht von der Vollversammlung der Synode: HK 40 (1986) 43.47.

Entscheidend bleibt – wie bereits erwähnt – die Zusammenschau der beiden Komponenten Natur und Gnade. Sie bewahrt vor polarisierenden Verkürzungen.

Johannes Paul II. hat in einer Ansprache über den „Dialog zwischen Glaube und Kultur" zwei Grundforderungen erhoben: „Die erste ist die dringende Notwendigkeit der Treue zum Wort Gottes ... Die zweite Forderung ist die dringende Notwendigkeit zur philosophischen Reflexion hinsichtlich der Wahrheit über den Menschen. Heute ist eine historizistische Vorstellung vom Menschen und seiner Geschichte weit verbreitet und vorherrschend. Diese Vorstellung führt durch die Relativierung fundamentaler Werte zu einem unbegründeten Vorrang der Freiheit vor der Wahrheit, der Praxis vor der Theorie, des Werdens vor dem Sein. Sie mündet schließlich in einen ideologischen und moralischen Relativismus ... Je besser einer um das Geheimnis des Menschen weiß, um so offener wird er für das Geheimnis der Transzendenz. Und je tiefer einer in das göttliche Geheimnis eindringt, um so mehr entdeckt er die wahre Größe und Würde der menschlichen Person."[11]

Der vorgeschlagene Dreischritt „humanwissenschaftliche Grundlegung – anthropologische Integrierung – ethische Normierung"[12] verlangt, sollte die Moraltheologie ihre Aufgabe als einer Integrationswissenschaft genügen, ein theologisches Vorverständnis der Begriffe innerhalb der einen erlösten Schöpfungswirklichkeit. In dem Maße, in dem die Appelle, die geistliche, spirituelle Seite des christlichen Lebens zu rezipieren, Berücksichtigung finden, werden auch die innerkirchlichen Ausstellungen zurückgehen. Zielgestalt und Norm ist der Herr selbst. Den Weg zu seiner Nachfolge weist nicht der Weise, sondern der Heilige.

Keinesfalls soll einer Ersetzung der Sittlichkeitslehre durch eine „Theologie des geistlichen Lebens" das Wort geredet werden. Die Interdependenz der traditionellen Ausgestaltungen in einer spekulativ-metaphysischen, einer positiv-kasuistischen oder einer aszetisch-mystischen Methode ist zu wahren. Allerdings fungieren bereits wegen des Begriffes „christlich" Wort und Werke Christi als das leitende Seins-, Erkenntnis- und Wirkprinzip.[13]

Diesem Anliegen wollte G. Ermecke zeit seines Lebens dienen. Er hat seine diesbezüglichen Überlegungen zusammengefaßt unter dem bezeichnenden Titel: „Sein und Leben in Christus".[14] Bekannt wurde der emeritierte Inhaber des Lehrstuhls für christilche Gesellschaftslehre an der Ruhr-Universität Bochum durch sein dreibändiges „Lehrbuch der Moraltheologie". Münster 1959/61. Der „Mausbach-Ermecke" galt lange Jahre als das am meisten benutzte Kompendium.

Den prinzipiellen Ausgangspunkt bildet – wie im Vorwort (11–15) vermerkt wird – die Seinsethik mit ihrem Axiom: „agere sequitur esse". Darüber hat der Verfasser in seiner Dissertation über „Die natürlichen Seinsgrundlagen der christlichen Ethik" (1941 – Neuauflage 1985) gehandelt. Nunmehr „sollen die übernatürlichen Seinsgrundlagen der christlichen Sittlichkeit dargelegt werden und so die Ergebnisse der Dissertation weiter- und zu Ende geführt werden. Wie dort die Metaphysik die Erkenntnis des natürlichen Seins erschloß, so ist hier die Dogmatik zu Rate zu ziehen" (12).

„Dem Verfasser schweben in den folgenden Darlegungen die Methode und das System einer Moraltheologie vor, die den Ausgang vom übernatürlichen Sein dem Lehrbuch von Tillmann (Handbuch der katholischen Sittenlehre. 4 Bde, Düsseldorf 1933/36), ihre Lebenszugewandtheit der Moraltheologie von Mausbach-Tischleder (1934f) absieht" (13f,33). Deutlich distanziert er sich von dem Bestreben, das „immer mehr an die Stelle der Wesensforschung die Funktionsforschung setzte" (14). Humanwissenschaften „können den Verlust der philosophischen, von der seins- und ordnungsvernehmenden Vernunft und von der Christuszugehörigkeit im Glauben abgeleiteten Lehre vom menschlichen Sein nicht wettmachen, da sie nur Tatsachenwissenschaften sind, und solche zwar von Wertungen berichten, aber keine verbindlichen, also auch keine sittlichen Werte vorlegen können" (15).

In der Einleitung (17–33) werden die „konfessorischen Implikationen" (E. Feil) im Verständnis von System und Methode vorgestellt. „Unter einem System versteht man die Ordnung als Einheit in wohlgegliederter Mannigfaltigkeit" (17). Gemäß der erkenntnistheoretischen Position des gemäßigten Realismus erfolgt die Erfassung des Gegen-standes sub modo recipientis. Jedes Begriffssystem im Subjekt müsse sich darum ständig am niemals abgeschlossenen Erkenntnisstand des Sachsystems des Objekts korrigieren. Überdies sehe das interessengeleitete, fachorientierte Formalobjekt das Materialobjekt unter einem sektoralen Gesichtspunkt. Demzufolge sei die innere Wesensgesetzlichkeit aus der äußeren Erscheinungsgesetzlichkeit „nicht totaliter", gänzlich zu erheben (19). Ich spreche von der aproximativen Perspektivität der menschlichen Erkenntniskapazität.

„Das heißt aber, die Moraltheologie muß sich mi ihrer Begriffssystematik an dem im Glauben erkannten Sachsystem des christlich-sittlichen Menschen und seinen natürlichen und übernatürlichen welt- und heilsgeschichtlichen Ordnungsbezügen immer wieder orientieren. Denn die Sache, auf die hin die Moraltheologie gerichtet ist, ist zutiefst nicht ein Gesetz als solches, sondern der christliche Mensch in seinem gnadenhaft erhöhten Sein, insofern daraus sein christliches Handeln durch die sittliche, von der Gnade unterstützte Tat zu folgen hat" (20). Aufgabe der Dogmatik sei es, das esse zu behandeln, „von dem her dann die Moral das sittliche agere begründet". Aus der Akzentverschiebung zur Philosophie und zu ihren natürlichen Hilfswissenschaften resultiere die „oft gerügte ‚Unfruchtbarkeit' moraltheologischer Systematik" (21).

„Unter Methode versteht man den Weg, den das Subjekt zur idealen oder realen Beherrschung seines Objektes zu gehen hat" (22). „Weil das esse des der Moraltheologie vorgegebenen Menschen mystischer Natur ist, müssen diesem Charakter des im neuen Menschen verwirklichten Sachsystems das moraltheologische Begriffssystem und die moral-theologische Methode entsprechen, d. h. beide müssen spekulativ-mystisches Gepräge haben" (30). Eine spekulativ-metaphysische Methode versuche demgegenüber „von der erkannten Natur, also gleichsam ‚von unten' ... bis zu dem Schnitt- oder Vermählungspunkt von Natur und Gnade" vorzudringen (26), während die an der Lehre der Kirche und an probaten Autoren ausgerichtete positive Methode für die praktische Moralunterweisung notwendig sei. Beide Vorgehensweisen werden der spekulativ-mystischen Interpretation des Indikativ-Imperativ-Schemas im Corpus der Ausführungen untergeordnet (31.326).

Während in einem ersten Teil (35–241) „Das übernatürliche Sein als Grundlage des übernatürlich-sittlichen Wirkens" unter verschiedenen Aspekten entfaltet wird, wird in einem zweiten Teil (243–319) „Die Bedeutung der Erkenntnis der übernatürlichen Seinsgrundlagen der christlichen Sittlichkeit für die Moraltheologie als Wissenschaft" ausgewertet. Eine Zusammenfassung (320–340) zieht Folgerungen für die Moraldarstellung und ihre heutigen Aufgaben.

Zunächst werden in einer „Grundlegung" (35–79) die in der christlichen Philosophie aufgegriffenen metaphysischen Begriffe und ihre analoge Verwendung in der Theologie skizziert. Als Schlüsselbegriffe werden „aus der Tradition des christlichen Platonismus hier übernommen ...: Teilhabe, Bild, Bildwirklichkeit und Gegenwärtigkeit" (42.327f). Diese dynamisch-transdeszendente Betrachtungsweise vertrete einen dauernden Wirkzusammenhang im Gegensatz zur dynamisch-transaszendenten Sichtweise der aristotelischen Lehre von Akt und Potenz, Ursache und Wirkung. Beide Aspekte bedürften der Ergänzung durch den Glauben, für den „die Wirklichkeit, der der Mensch angehört, in ihrer Grundbestimmtheit eine Geschöpflichkeitswirklichkeit ist, in ihrer Grundbefindlichkeit aber Heils- oder Unheilssituation besagt" (57).

In den folgenden drei Kapiteln (80–189) werden die Strukturgesetze des übernatürlichen Wirkens aus der sakramental vermittelten Christusgleichgestaltung erhoben. Durch eine diffizile Rezeption der platonischen Kategorien Teilhabe, Bildwirklichkeit und Gegenwärtigkeit wird eine aufschlußreiche, nachvollziehbare Vorstellbarkeit der in Glaube und Taufe empfangenen Inexistenz in Christus vermittelt. Gegenüber der von den Reformatoren vertretenen Ergänzungsteilhabe handele es sich um eine den ganzen Menschen erfassende Vollendungsteilhabe. Sie vollziehe sich als pneumatische, nicht nur ideale oder moralische „reale Wirkungsteilhabe in Bildwirklichkeit" (87), einerseits von Christus her, der der natürlichen Gottebenbildlichkeit die Christusbildlichkeit einpräge und andererseits auf Christus hin durch ein christusförmiges Gnadenleben.

„Diese Mittel der Gegenwärtigkeit des Pneuma gewordenen Herrn auf der materiellen Wirklichkeitsstufe sind die Sakramente" (91). Sie deputierten je zur Gleichgestaltung mit dem gekreuzigten, auferstandenen und erhöhten Herrn gemäß den drei Stufen der Christusbildlichkeit im Getauften, Gefirmten und Geweihten (93–95). „Aber gerade das Problem der Gegenwärtigkeit hat wegen Nichtunterscheidung der verschiedenen Stufen der Wirklichkeit und Gegenwärtigkeit sowie wegen Übersehens der pneumatischen Wirklichkeitsstufe (1 Kor 15,46; 1 Kor 3,17), auf der der Herr lebt und wirkt, zu der bis zur Stunde nicht abgeschlossenen Diskussion geführt" (90[151]). Die Diskussion über ein mysterium stricte dictum entzieht sich einem abschließenden Ergebnis.

Der Vorzug der vorgelegten Analyse liegt in der Erklärung des objektiven Sachverhaltes „heiligmachende Gnade" durch eine personal strukturierte Christifizierung. Daraus folgt: „Die ontische Christusnachfolge besteht in der durch den sittlichen Akt mit-bewirkten Gleichgestaltung des ganz neuen Menschen mit Christus" (150). Eindrucksvoll ist der Aufweis der Berufung und Sendung anhand der jeweiligen Begnadigungsrichtung durch die drei sakramentalen Charaktere gelungen. Die sich daraus ergebenden Pflichtenkreise stellen den „großen Rahmen der speziellen Moral bereit" (159–189). Zugleich werde „der ontischen Gleichgestaltung und moralischen Nachfolge Christi" in den verschiedenen Relationen zum himmlischen Vater, zur personalen Mit- und materiellen Umwelt, zur Leibverfaßtheit und zur Kultur Rechnung getragen (190–209). Welche Möglichkeiten Aufschlüsselungen in sich bergen, zeigen die subtilen Ausführungen über den „übernatürlich-sittlichen Akt in sich" und dessen „eigenschaftlichen Beurteilungen" (210–241).

Die Überlegungen im zweiten Hauptteil schreiten vom „Sein in Christus" zum „Leben in Christus" weiter. „Die Moraltheologie hat die Aufgabe, die normative Ausrichtung des Christen darzustellen als Dienst an den Werten, die

[11] „Vom Vorbild angezogen." Ansprache des Papstes an die Rektoren der katholischen Universitäten der Gesellschaft Jesu am 9. November: Osservatore Romano (deutsch) v. 13. 12. 1985 S. 13.

[12] Vgl. A. Auer, Autonome Moral und christlicher Glaube. Düsseldorf ²1971, 36–54.

[13] O. Schaffner, Das Moralprinzip: ThQ 143 (1963) 5.

[14] **Ermecke,** Gustav: **Sein und Leben in Christus.** Über die Seinsgrundlagen der katholischen Moraltheologie. Paderborn–München–Wien–Zürich: Schöningh (1985) 375 S., Lw. DM 44,–.

in der Mitwirkung bei der Entfaltung des übernatürlichen Seins mit dem Ziel vollkommener Christusgleichgestaltung verwirklicht werden sollen" (244) im einzelnen sowie im Raum der Kirche und der Welt. Näherhin wird das übernatürlich-sittliche Wirken als Norm-Wert- und Seinsverwirklichung erläutert.

Grundnorm ist das neue Gesetz, „die übernatürliche Tugend der Caritas, die aus der Teilhabe an Christus empfangene Lebenskraft zum übernatürlich-sittlichen Wertstreben ... im Dienste des allen Christen verpflichtenden ontischen Optimums der möglichst vollkommenen Christusverähnlichung" (247. 264). Nach Bonaventura (In Hexaem. 1,3.V,334b) ist Christus „centrum morale" sei es in der direkten Freundesliebe zu ihm selbst, sei es in der indirekten Liebe zu allem, was Christus liebt, und zwar zur Verherrlichung des Vaters (248). „Die Theonomie des Christen ist die Christonomie. Jene gründet in Theomorphie, diese in der Christomorphie" (256). Durch die Unterscheidung in sittlich Gebotenes und Geratenes „wird dem Menschen innerhalb der durch das Gebotene eingeschränkten tatsächlichen Aktionsfreiheit ein ethischer Freiheitsbereich zuerkannt ... Das eindringlich, wenn auch nicht klar genug, also gegen Mißdeutung abgesichert, herausgestellt zu haben, ist der Kern der Versuche einer ‚autonomen Ethik'" (253). „Die zur Wahrung dieser Freiheit besonders außer der Liebe notwendige sittliche Tugend ist die Epikie" (261).

Caritas als oberste sittliche Norm qualifiziere die „Neuliebe" des übernatürlich-sittlichen Wirkens als höchstmögliche Wertverwirklichung. Der im opus operatum der Sakramente erhöhte Seinswert korrespondiere mit dem im opus operantis gesteigerten Aktwert. Ontische und moralische Heiligkeit stünden in einem Wechselverhältnis (266). „Wie es darum unerläßlich ist, daß ein jeder Christ sein persönliches Seins- und Wirkideal, d. h. die gerade von ihm in seinem Sein und Leben zu leistende Christusgestaltung, erkennt, weil er sonst nicht *sein* christliches Vollkommenheitsziel erreichen kann, so ist zu dem gleichen Zweck nötig, daß er klar und sicher *seine* sittlichen Werte erkennt und sie in Kraft der göttlichen und sittlichen Tugenden durch ein sittliches Ringen und Streben nach seinem persönlichen Christusideal verwirklicht" (272). Aufgabe der Moralpädagogik sei es, über den Inhalt und die Realisierung der existentiellen Christusgestaltung durch die nicht auswechselbare christliche Persönlichkeit zu informieren und dazu zu ermutigen (289–293).

Das „neue Leben" wird in einem dritten Schritt als Seinsverwirklichung erläutert. „Die von der Moraltheologie besonders gepflegte normative Sicht bedarf nicht bloß der Ergänzung durch die axiologische, sondern vor allem durch die ontologische Betrachtungsweise ... Auch die christliche Sittlichkeitslehre muß beachten, daß alle sittlichen Normen der Verwirklichung sittlicher Werte im Dienste der übernatürlichen Lebensentfaltung gelten" (294f). Das Axiom „novum agere sequitur novum esse ... heißt für den Christen gegenüber dem Unerlösten nicht bloß eine quantitative, sondern eine qualitative Mehrleistung durch die Teilhabe an der Verherrlichung des Vaters durch Christus im Heiligen Geist und ihrer Sichtbarmachung in Kirche und Welt durch ein christusförmiges Leben und Wirken" (297). Verifiziert wird diese Forderung durch den Aufweis der sozialen Erstreckung der Christusbildlichkeit und Christusgleichgestaltung im Verhältnis zum mystischen Leib Christi und seiner Glieder u. a. durch den Vollzug der Liturgie „als der Lebensform des mystischen Leibes Christi" (311) und durch die „soziale Aufbaukraft" guter Werke (318). Abschließend werden die Auswirkungen des „Seins und Lebens in Christus" in systematischer, methodischer und aszetischer Hinsicht resümiert (320–342).

Die Veröffentlichung folgt dem Theologumenon Anselms von Canterbury (Proslogion 1. Ed. R. Allers, Köln 1966, 203f): „Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam. Nam et hoc credo: quia nisi credidero non intelligam." Dadurch steuert sie gerade rechtzeitig einen Beitrag zur derzeitigen Fachdiskussion bei, ob der Offenbarungsglaube konstitutiv oder kontextuell anzusetzen sei. Die Gelegenheit, das Gespräch hin- und herüber zu intensivieren, sollte nicht durch die „Anstrengung des Begriffs" vereitelt werden. Die begriffliche Filigranarbeit stellt Anforderungen, vermittelt aber nicht selten unvermutet vertiefte Einsichten, die oftmals in den Anmerkungen verborgen sind.

Dies gilt trotz des schwerwiegenden Nachteils, daß das Ms. allem Anschein nach – sieht man von einigen Bemerkungen und Hinweisen ab – die Literatur nur bis 1960 berücksichtigt. Das Literaturverzeichnis reicht bis 1980. Dabei hätten die Ausführungen über die Liturgie (310f), das Laienapostolat (304f), die Kirche (298) geradezu nach den einschlägigen Konzilsveröffentlichungen und nachkonziliaren Erörterungen gerufen. Die Weltverantwortung des Christen kann nach dem „Dekret über das Laienapostolat" nicht mehr als „Teilnahme der Laien am ‚hierarchischen Apostolat'" (314) verstanden werden.

Die wegweisende Vorgabe des Konzils für die Neugestaltung der Moraltheologie im „Dekret über die Ausbildung der Priester" Art. 16 fehlt: „die, reicher genährt aus der Lehre der Schrift, in wissenschaftlicher Darlegung die Erhabenheit der Berufung der Gläubigen in Christus und ihre Verpflichtung, in der Liebe Frucht zu tragen für das Leben der Welt, erhellen soll". Auch der dort für alle theologischen Disziplinen aufgestellte Argumentationsprozeß: Heilige Schrift, theologiegeschichtliche Entfaltung, spekulative Erschließung, wird nicht wahrgenommen. Die Primärsprache stellt für die Theologie die Offenbarung bereit. Schriftzeugnisse werden in die Anmerkungen verwiesen (z. B. 247[525]).

„Zu fragen bleibt, inwieweit durch ausschließliche Geltendmachung der thomistischen Philosophie und Psychologie gültige Antworten auch auf die heutigen Fragen gefunden werden und ob die thomistische Begrifflichkeit den heutigen Menschen noch anspricht. Außerdem sollte, obwohl sich die Moraltheologie keineswegs auf biblische Ethik reduzieren läßt, die Schrift stärker gewichtet werden."[15] Zwar meine ich, daß die derzeitige Fachdiskussion zu ihrem Nachteil öfters eine phil. Grundlegung vermissen läßt, die durch soziologische Ableitungen nicht ersetzt werden kann. Außerdem vermag auch der moderne Mensch die Schlüssigkeit philosophischer Gedankengänge nachzuvollziehen.

Als Gewährsleute werden – neben den Dogmatikern M. J. Scheeben, G. Söhngen und M. Schmaus – die Exegeten A. Wikenhauser sowie F. Tillmann benannt (33). Auf die einschlägigen Ausführungen von F. Jürgensmeyer (1933), N. Krautwig (1940), J. Kraus (1952), B. Häring (1954) und A. Auer (1955)[16] wird nicht näher eingegangen. Das anfangs erwähnte Prinzip der Polarität zwischen Vernunft und Glaube als den beiden Quellen der Moraltheologie erlaubt kein endgültiges Konzept einer Idealmoral. Darum stellt G. Ermeckes spekulativ-mystischer Entwurf eine informative Möglichkeit bereit, deren dogmatische Abstützung durch eine stärkere Einbeziehung exegetischer Auskünfte gewonnen hätte.[17] Trotzdem kann Ermeckes Grundanliegen und dessen Aufweis nicht ohne Nachteil übergangen werden. Die derzeitige Hinwendung des Zeitbewußtseins zur Spiritualität vermag daraus notwendige theoretische wie praktische Hilfen zu beziehen.

Die Konturen des angezeigten offenbarungstheologischen Entwurfs profiliert ein Vergleich mit einer Untersuchung, die ebenfalls Thomas von Aquin befragt. B. Bujo, ein Theologe aus Zaire, demonstriert in seiner G. Teichtweier (Würzburg) vorgelegten Habilitationsschrift eindrucksvoll die realistische, vernunftorientierte Argumentationsweise des Aquinaten.[18]

Anhand der Eudämonismus-Problematik kommt er zu dem Ergebnis, daß weder eine psychologisch-egoistische (H. Reiner) noch eine ontologisch-selbstlose Auffassung (S. Pinkaers) die Intentionen des Aquinaten treffe (27f).

„Der thomanische Eudämonismus umfaßt das sittliche Subjekt in seiner gesamten Schöpfungswirklichkeit, d. h. der Mensch, der das Glück erfährt und der zur Selbstwerdung in Gott gebracht werden soll, wird als leiblich-geistiges Wesen betrachtet und ernst genommen, und als Ganzer soll er Gott begegnen. Dann aber läßt sich diese Lehre nicht einseitig als aretologischer oder voluntaristischer oder ontologischer Eudämonismus bezeichnen. Sie ist u. E. viel umfassender und darum als ein anthropo-theozentrischer Eudämonismus anzusehen. Von Gott her als Telos betrachtet, wird ein derartiger Eudämonismus zur höchsten Tugend, die allen sittlichen Handlungen ihre Legitimation gibt" (187).

In drei Schritten wird dieses Ergebnis angesteuert. Ein erstes Kapitel rekapituliert „Die Zielausrichtung des menschlichen Handelns" (37–91). Wie sich für Aristoteles in der Welt nicht alles als Zufall ereignen könne, sei auch für Thomas das Universum ohne immanente Teleologie undenkbar. Die kreatürliche, auf Gott ausgerichtete Finalität zeige sich im Streben nach Vollkommenheit, das von der Partizipationslehre her besagt: „Gott ist das summum bonum, an dem alle kontingenten bona teilnehmen" (40). Daß der Mensch vernunft- und willensmäßig Gott als das letztlich einzige Ziel, den finis ultimus, anziele, gehe „auf die heilsökonomische Lehre zurück: der Mensch, der als Geschöpf vom Schöpfergott ausgeht, kehrt wieder zu ihm zurück" (64).

Der Aufstieg zu Gott vollziehe sich über die Tugenden. Er setze prozeßhaft bei den erworbenen moralischen Tugenden an, die den leibverfaßten Menschen durch die rechte Instrumentalisierung der geschaffenen Güter zur „beatitudo seu felicitas imperfecta" bereits im Diesseits führten. Man könne von einer „Theologie der irdischen Wirklichkeit" sprechen (84). Die auf viele Bereiche ausgerichtete vita activa disponiere zur vita contemplativa. Sie gewähre ein wahres, wenn auch unvollkommenes Glück. Die innerweltliche „via-Ethik" (89) verlange nach dem vollendeten Glück, das nur durch das Eingreifen Gottes erreichbar sei, aber auch die Voraussetzung dafür bilde.

Das zweite Kapitel erläutert „Die zentrale Stellung der beatitudo innerhalb der thomanischen Ethik" (93–136). Inwiefern stelle die visio beatifica das vollkommene Glück wie die vollendete Glückseligkeit dar? Die Gottebenbildlichkeit des Menschen impliziere ein natürlicherweise auf Gott ausgerichtetes Verlangen, das, wenn es nicht sinnlos sein solle, durch die virtutes infusae effektiv erreicht werden könne. Während Aristoteles beim selbstmächtigen Streben nach Vollkommenheit stehen bleibe (vgl. „Wer immer strebend sich

[15] J. Reiter, Modelle christozentrischer Ethik. Eine historische Untersuchung in systematischer Absicht (MSH 9). Düsseldorf 1984, 130f.

[16] Vgl. ausführlich Reiter a.a.O.

[17] Eine biblisch-dogmatische Moraldarstellung versucht J. G. Ziegler, Zur Begründung einer christozentrischen Moraltheologie: TrThZ 92 (1983) 1–21. Ders., Moraltheologie in der Polarität von Vernunft und Glaube. Zur Hermeneutik einer „Gnadenmoral"; ThGl 74 (1984) 282–299.

[18] **Bujo,** Bénezét: **Die Begründung des Sittlichen.** Zur Frage des Eudämonismus bei Thomas von Aquin. Paderborn–München–Wien–Zürich: Schöningh 1984. 199 S. (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie. N.F. Bd 33). Kart. DM 48,—.

bemüht ..."), schenke Gott die beatitudo perfecta, aber nicht ohne die Mitwirkung des Menschen. Dadurch werde der unter Seinsmangel leidende Mensch angespornt zur Ichwerdung oder Selbstverwirklichung. Deshalb gelte Summa contra Gentiles III, 122: „Non enim Deus a nobis offenditur nisi ex eo quod contra nostrum bonum agimus" (vgl. Mt 25,14f: Das Gleichnis von den anvertrauten Talenten).

Die Bejahung der gottgeschaffenen delectatio gehöre folglich als perfectio secunda der Tat zu jeder Form von beatitudo (130), einschließlich der seligen Gottesschau. Daraus ergebe sich „daß die visio beatifica nicht den vollen Menschen beglücken und die Liebe Gottes also nicht vollkommen sein kann, solange die Leibhaftigkeit noch fehlt" (82). In einer Art „Übergangseudämonismus" habe das Motiv von der Gesetzeserfüllung aus Furcht über die Vernunfteinsicht zum Handeln aus Liebe zu reifen.

Diese entscheidende Feststellung behandelt im dritten Kapitel „Die Stellung der caritas in der beatitudo-Lehre" (137–182). Dem „amor naturalis", der „inclinatio naturae", gehe es wegen der „attractio ab ipso Deo" um Selbstverwirklichung. „Die amor-inclinatio ... ist nicht als ‚final', sondern als ‚konsekutiv' zu interpretieren: der Mensch liebt Gott, so daß (nicht: damit) er die vollendete , Selbstwerdung' erreicht" (143). „Die Einheit mit sich selbst (ist) Voraussetzung ... der Liebe zum Nächsten" (149).

Selbstliebe werde zur selbstlosen Liebe, wenn sie den amor concupiscentiae, die begehrende Liebe, in den amor amicitiae, die schenkende Freundesliebe, integriere. In der caritas werde sie übernatürlich informiert. Als grundlegendes Einheitsprinzip wirke die Gottebenbildlichkeit, die als „motus quidam tendentis in perfectionem" (180) definiert werde. Deshalb könne man Gott und den Nächsten nicht lieben ohne Rücksicht auf die eigene Vollendung. „Zusammenfassung und Ausblick" (183–191) schließen die Arbeit ab.

Die Untersuchung, die eine Fülle hier nicht erwähnter Aspekte enthält, bestätigt das eingangs erwähnte Gesetz der Polarität. Das Spannungsverhältnis zwischen Haupt- und Zwischenzielen, beatitudo perfecta und imperfecta, amor und caritas öffnet den Blick zur vollen Wirklichkeit, während jede Polarisierung in das Abseits der Irrealität führt.

Die zwei vorgestellten Abhandlungen, die jeweils ein ausführliches Literaturverzeichnis sowie ein Personen- und Sachregister enthalten, ergänzen sich gegenseitig. Sie bestätigen wieder einmal: „Thomas bleibt ein wichtiger Gesprächspartner für die heutige Morallehre; eine Auseinandersetzung mit ihm lohnt sich noch" (189). Das An-denken an ihn führt allerdings nur durch die Verschränkung von Nach-denken (geschichtlich) und Durch-denken (systematisch) zu einem Be-denken (kreativ).

Die Frage stellt sich, warum bei Thomas der Rekurs auf die Offenbarung in den Hintergrund tritt. Sein genereller Bezugspunkt bildet Gott und nicht der Gott-Mensch Jesus Christus. Dabei hätte z. B. in der Frage des Eudämonismus' das Hauptgebot der Liebe (Mt 22,37f. par.) die Verschränkheit und Verschränkung von Gottes-Selbst- und -Nächstenliebe unterstrichen, weil dadurch die drei Grundbeziehungen des Menschen zu Gott, dem Nächsten und sich selbst optimal realisiert werden. Die aristotelischen Philosophumena von Akt und Akzidenz, Materie und Form behalten beim Aquinaten ein Übergewicht über die platonischen Vorstellungen von Teilhabe und Repräsentation trotz der maßgebenden Urbild-Abbild-Lehre. Wiederum zeigt sich das Gesetz der Polarität von Vernunft und Glaube als undispensierbarer Weg im Ringen um die Erkenntnis von Wahrheit und Wirklichkeit – auch und vor allem in einer den Akzent auf Christi Wort und Werk legenden, dezidiert christlichen Sittlichkeitslehre.

Theologische Realenzyklopädie. Band XIV: Gottesdienst – Heimat. In Gemeinschaft mit Horst Robert Balz u. a. – Berlin, New York: Walter de Gruyter 1985. 804 S. geb. DM 320.–

Der 14. Bd der TRE beginnt mit dem inhaltsreichen Stichwort „Gottesdienst", das aus der Sicht der Religionsgeschichte, des AT, des NT, der katholischen Kirche, der orthodoxen Kirche, der anglikanischen Kirche, der evangelischen Kirche und der sog. Jungen Kirche entfaltet wird. In einem abschließenden Abschnitt wird die Frage des Gottesdienstes systematisch theologisch behandelt. In den Ausführungen über den katholischen Gottesdienst finden sich gute Informationen über Gallische Liturgie und die Entwicklung der Römischen Liturgie. Im Abschnitt über den evangelischen Gottesdienst wird darauf hingewiesen, daß die Reformation auf dem Gebiet des Gottesdienstes die größte Veränderung gebracht hat, die es in der Geschichte des Christentums gab. Im Kampf um die Messe sei es um das Ganze gegangen. „Sie fühlen's wohl, wo die Messe fällt, so liegt das Papsttum" (Luther). Vielerorts begann es mit Gottesdienststörungen. Priester wurden bei der Ausübung ihres Dienstes gehindert. Die weitere Entwicklung des evangelischen Gottesdienstes wird informativ, einschließlich des „Braunen Kults" des Dritten Reiches behandelt.

Über die „Gottesfreunde" berichtet F. Rapp. Das Stichwort „Gottesurteil" wird vom religionsgeschichtlichen Aspekt her angesprochen und seine Entwicklung im Mittelalter dargestellt. Auch „Gottfried von Straßburg", „Gottschalk der Sachse" haben eine Aufnahme gefunden. Das theologische Werk von „Grabmann" würdigt Michael Schmaus. Im Artikel über „Heinrich Graetz" wird besonders die Bedeutung seiner „Geschichte der Juden" herausgestellt. Auch die „Gralssage" und ihre Geschichte findet eine Berücksichtigung. Informativ ist der Artikel über „Gratian". Im Beitrag über die „Gravamina" der Deutschen Nation heißt es, daß die Regelungen des Tridentinums der Gravamina-Bewegung zunächst den Boden entzogen hätten. Bei den Literaturangaben bleiben einige Wünsche offen. Über die Universität „Graz" berichtet knapp Karl Amon. „Gregor der Große" wird von R. A. Markus umfassend gewürdigt. Beim Artikel „Gregor VII." sind die guten Literaturangaben hervorzuheben. Eine inhaltsreiche Darstellung findet „Gregor IX." Im Artikel „Gregor XIII." werden seine Aktivitäten im wissenschaftlichen kulturellen Bereich hervorgehoben. Eine eingehende Behandlung findet „Gregor Barhebraeus" (Literatur). Leben, Werk und Fortleben von „Gregor von Nazianz" und „Gregor von Nyssa" erhalten eine fundierte Darstellung. Über „Gregor von Rimini" gibt D. Trapp eine komprimierte, sachgerechte Würdigung. Im Beitrag über „Gregor von Tours" werden seine Werke als grundlegende Quelle für die Geschichte der ersten christlichen Jahrhunderte Galliens überzeugend herausgestellt. Eine Aufnahme haben auch gefunden: „Gregor der Wundertäter", „Gregorianik", „Gregorius Palamas", „Greifswald", „Griechenland", „Griechische Religion". Im Artikel „Grobianismus" wird Luthers grobianistische Redeweise angedeutet. Informativ ist der Artikel „Grönland". Auch die Universität „Groningen" findet eine Behandlung. Knapp, aber inhaltsreich ist der Artikel „Gropper", der – nach Johannes Eck – unter den katholischen Theologen des 16. Jh.s die meiste Beachtung beanspruchen darf. „Gerhard Grote" wird als Reformer des klösterlichen Lebens, „Grotius" als größter Vertreter des niederländischen Späthumanismus gewürdigt. Umfassend wird das Werk von Grünewald dargestellt. Eine fachkundige Wertung findet auch „Romano Guardini". In dem Artikel „H. Gunkel" bekommt seine Bedeutung für die „Formgeschichte" einen besonderen Akzent. Das „Habakuk"-Buch und seine Theologie wird u. a. in seiner Wirkungsgeschichte dargestellt. Von den Hadrian-Päpsten fanden Aufnahme: „Hadrian I." (Angenendt) und „Hadrian VI.", der als der erste Papst der Gegenreformation bezeichnet wird. Diese Fehlbeurteilung erhält durch den Hinweis auf den Artikel „Katholische Reform" einen Ausgleich.

Der umfassende Beitrag „Häresie" wird in drei Abschnitte aufgeteilt: 1. NT, 2. Kirchengeschichte, 3. Systematisch-Theologisch. Auch die Häresiengeschichtsschreibung wird kurz angesprochen. Hier wären wichtige Autoren zu ergänzen. Nicht überzeugend ist die Feststellung: Der Häresiebegriff habe die unumschränkte potestas des Papstes legitimieren können. Hier wird völlig übersehen, daß der Verdacht der Häresie auch den Papst berührte. Man braucht nur an die Häresieklausel zu erinnern, um die Fragwürdigkeit der erwähnten Behauptung deutlich zu machen. Leider werden auch die Wandlungen des Häresiebegriffs nicht aufgezeigt. Zu modifizieren wäre die Bemerkung über den Häresiebegriff des Erasmus von Rotterdam. Auch für ihn bedeutet die Häresie ein schlimmes Verbrechen. Häretiker sind nach seinen Worten zu meiden. Erasmus unterscheidet – wie später der Papalist Albert Pigge – zwischen Irrtum und Häresie.

Der fundierte Artikel „Hagiographie" umfaßt die Abschnitte: I. Alte Kirche, II. Römisch-katholische Kirche, III. Orthodoxe Kirche, IV. Protestantische Kirchen. Die wichtigsten hagiographischen Werke werden aufgezählt.

Im Artikel „Halle, Universität" wird berichtet, daß die Theologische Fakultät 1984/85 108 Studierende, davon 53 Frauen zählte. Der Berner Prediger „Haller" wurde aufgenommen, nicht aber der Papstgeschichtler Johannes Haller und der Staatswissenschaftler Haller. Das Erzbistum „Hamburg" wird fundiert von Bernhard Lohse dargestellt, angefangen von der Gründung unter Ansgar bis zur Gegenwart. Beim Beitrag „Handauflegung" wird eingehend der biblische Aspekt und die kirchengeschichtliche Entwicklung aufgezeigt. Die Handauflegung wurde bereits in der Alten Kirche zum sinnfälligen Ausdruck der Geistverleihung. Im Artikel „Hannover", der sehr ausführlich ist, werden sogar die Debatten um DKP-Pfarrer und neue Anstellungsformen (halbe Stellen) erwähnt. Im Abschnitt über die katholische Kirche wird der sprunghafte Anstieg der katholischen Bevölkerung nach dem Zweiten Weltkrieg notiert. Im Artikel „Harnack" wendet sich F. W. Kantzenbach gegen die Auffassung, Harnack habe das Jahr 1933 theologisch ermöglicht. Er gibt zwar zu, daß Harnack mit seinem Marcion Einwände gegen die Beibehaltung des AT in der Kirche gemacht habe. Er verschweigt auch nicht seine Beziehungen zu H. St. Chamberlein. Die älteste Universität Nordamerikas („Harvard") zählte 1982/83 432 Studenten mit einem Lehrkörper von 35 Professoren (19 Ordinarien). Im Artikel „Hebräerbrief" sind besonders die Ausführungen über die Auslegungs- und Wirkungsgeschichte hervorzuheben. Informativ ist auch der Artikel „Hebräisch". „Karl Josef Hefele" wird Mangel an Sorgfalt und Kritik vorgeworfen, wenn auch anerkannt wird, daß sein Einfluß auf die Studenten kaum hoch genug angeschlagen werden könne. Sachkundig ist der Artikel „Hegesipp".

„Martin Heidegger" wird auf 12 Seiten gewürdigt. Dabei fällt auf, daß die Haltung Heideggers gegenüber dem Nationalsozialismus in

peinlichster Weise verharmlost wird, wenn es heißt, er habe sich 1933/34 in einer zumindest mißverständlichen Weise für das NS-Regime engagiert. „Heidegger wandte sich trotz der Stellungnahme für das politische Programm gegen Auswüchse des Nationalsozialismus wie den Boykott jüdischer Kollegen oder die Amtsenthebung politisch mißliebiger Kollegen." Solche Aussagen überraschen, nachdem nachgewiesen ist, daß Heidegger mißliebige Kollegen (unter Ausschluß des Dienstweges) angezeigt hat, wie die Akten im Generallandesarchiv in Karlsruhe beweisen. Es ist bezeichnend, daß bei der Literatur die entsprechenden Arbeiten von Hugo Ott, der diesen Sachverhalt aufgezeigt hat, nicht zitiert werden.

Beim Artikel „Heidelberg, Universität" fehlt jede Erwähnung über die Teilnahme der Universität am Konzil von Pisa. Auch das Problem Heidelberg und das Tridentinum ist nicht angesprochen. Die neueste Literatur anläßlich des Universitätsjubiläums (1985) ist noch nicht verzeichnet.

Eingehend ist der Beitrag „Heidelberger Katechismus". Die Urteile über Catholica werden übergangen. Überraschenderweise gibt es stattdessen einen eigenen Abschnitt über die „ökumenische" Bedeutung des Heidelberger Katechismus. Der Artikel „Heidentum" enthält folgende Abschnitte: 1. Biblisch, 2. Kirchengeschichtlich, 3. Religionsgeschichtlich. Einleitend erinnert der Vf. daran, daß der Begriff in der neuesten Theologie fast verschwunden ist. Hingewiesen sei auf die Ausführungen über das Verhältnis von Judentum und Heidentum. Der Artikel „Heil und Erlösung" wird (mit guten Literaturangaben) von der religionsgeschichtlichen, alttestamentlichen, neutestamentlichen und dogmatischen Seite her erörtert. „Friedrich Heiler" findet eine interessante Würdigung, in der daran erinnert wird, daß nach der Emeritierung Heilers und durch die Berufung von E. Dammann die Stellung Marburgs als Mekka der deutschen Religionswissenschaft beendet war.

Umfassend ist der Beitrag „Hegel, Hegelianismus". Hingewiesen sei auf die Ausführungen über die Hegelrezeption und den rechten und linken Hegelianismus.

Die Stichworte „Heilige – Heiligenverehrung" werden zusammen erörtert: 1. Religionsgeschichte, 2. Judentum, 3. Christliche Heiligenverehrung, Anfänge, Mittelalter, Römisch-katholische Kirche (seit der katholischen Reform), die Orthodoxe Kirche und die Protestantischen Kirchen. Beim Stichwort „Hl. Schrift" findet sich ein Verweis nur auf „Schriften, Heilige". Im Beitrag „Heilige Stätten" wird einleitend über den religionsgeschichtlichen Aspekt informiert. Weitere Abschnitte handeln über hl. Stätten im AT, ein dritter über christliche hl. Stätten mit Hinweis auf die Orte der Erinnerung an das Leben und die Passion Jesu Christi, die Stätten des Wirkens und des Martyriums von Aposteln und Heiligen, ihren Gräbern und Reliquien, die Plätze die durch Wunder ausgezeichnet sind und Gnadenbilder besitzen. Die Orte der Marienverehrung stehen hier zahlenmäßig an erster Stelle. Der Artikel „Heiliges Land" wird aus der Sicht des Judentums, des Christentums und des Islam dargestellt. Der Beitrag „Heiligkeit" umfaßt drei Abschnitte, 1. Religionsgeschichte, 2. AT/NT, 3. Systematisch-Theologisch. Auch das „Heiligkeitsgesetz" findet eine Darstellung. Im Artikel „Heilkunde" wird ein neues Verhältnis von Theologie, Kirche und Medizin gefordert. Der Beitrag „Heilsgewißheit" zeigt das Problem und seine Beantwortung durch die Kirchenväter, die mittelalterlichen Theologen, die reformatorischen und pietistischen Theologen und die neue evangelische Theologie auf. Aufschlußreich sind die Ausführungen über die Heilsgewißheit in der reformatorischen Theologie. Sie werde hier von einem anderen Kontext und von neuen Voraussetzungen beantwortet. Das Konzil von Trient lehnte den reformatorischen Fiduzialglauben ab und sprach vom „eitlen Vertrauen der Irrlehrer".

Der Bd schließt mit dem Artikel „Heimat" ab. Hier ist u. a. auch die Vertreibung der Deutschen aus den Ostgebieten angesprochen.

Wiederum darf man feststellen, daß der Bd 14 die wissenschaftliche Höhe der vorhergehenden Bände halten konnte. Leider ist das Register lückenhaft. Auch die Auswahl der Stichworte und die Raumzuweisung für die einzelnen Beiträge ist nicht immer einleuchtend. Aber trotz dieser Mängel darf man die TRE als ein wertvolles Arbeitsinstrument für den Theologen bezeichnen.

Freiburg i. Br. Remigius Bäumer

Schreiner, Josef: **Jeremia II 25,15–52,34.** – (Würzburg): Echter Verlag (1984). S. 149–282 (Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung.) kart. DM 28.–

In erfreulich kurzem Abstand zum Erscheinen des ersten Bdes hat Sch. den zweiten und abschließenden Bd seines Jeremiakommentars folgen lassen. Ohne neues Vorwort, Vorbemerkungen oder Literaturnachträgen und mit fortlaufender Paginierung setzt Bd 2 sofort mit der Auslegung von Jer 25,15–52,34 ein. In der Anlage und im allgmeinen Duktus der Kommentierung sind keine Unterschiede zum Vorgehen in Bd 1 zu vermerken (zur Besprechung von Bd 1 s. ThRev 78, 1982, Sp. 361–365). Freilich hat es Sch. ab Jer 26,1 mit andersartigem Material zu tun. Überwiegen in Jer 1,1–25,38 Prophezeiungen, so beginnt mit Jer 26,1 der zweite, bis 45,5 reichende Teil des Jeremiabuches, der vor allem „Berichte über oder um Jeremia enthält" (153). Eine Sonderstellung nehmen darin die Sammlungen von Heilsworten in Jer 30f.33 ein, und Heilsweissagungen enthalten auch die Kap. 32 und 35. Eine eigene Sammlung bilden schließlich die Fremdvölkersprüche in Jer 46–51, an die in Kap. 52 eine das gesamte Jeremiabuch beschließende Geschichtsdarstellung über den Fall Jerusalems angehängt ist.

Wenn mit Jer 26,1 ein „zweiter Teil des Jeremiabuches" beginnt (153), fragt man sich natürlich, weshalb Bd 2 mit der Auslegung von Jer 25,15–38 einsetzt. Der Grund dafür liegt darin, daß Sch. in der Textanordnung die von der LXX gebotene Reihenfolge für ursprünglicher hält als die masoretische. Die LXX schiebt die Fremdvölkerorakel von Jer 46–51 als Kap. 26–31 zwischen Jer 25,1–14 und 25,15–38 (= LXX 32,1–24). Daß die LXX damit „die erwartete Reihenfolge" bietet, hat Sch. schon in der Einleitung zu Bd 1 vermerkt (5). In Bd 2 spricht er freilich nicht im Rahmen der Auslegung von Jer 25,15–38, sondern erst bei der Kommentierung von Jer 30,4 davon, daß sich in diesem Einleitungsvers zu den folgenden Heilsworten vielleicht „ein Stadium der Redaktion des Jeremiabuchs" widerspiegle, „in dem die Heilsworte für Jahwes Volk nach den Völkersprüchen (vgl. die Textanordnung der G) gemäß dem Schema ‚Gerichtsworte über das eigene Volk – über fremde Völker – Heilsworte für das eigene Volk' standen" (175). Widerspruch wird sich gegen diese Auffassung kaum regen; doch ist es für die Übersichtlichkeit und damit die rasche Benutzung des Kommentars schade, daß Sch. seine Auffassung über die generelle Textanordnung in der Besprechung von Jer 30,4 versteckt hat. Auch bei der Einleitung zu den Fremdvölkersprüchen verweist er nur auf die abweichende Textanordnung im masoretischen Text und in der LXX, sagt aber nichts darüber, wie es dazu kam und welche Schlüsse für die Entstehung beider Jeremiaausgaben daraus zu ziehen sind.

Daß sachlich wichtige Informationen an unerwarteter Stelle stehen, wiederholt sich auch bei der allgemeinen literarischen Einordnung der Fremdvölkerorakel. Einleitend wird dazu nur ausgeführt, daß „umstritten" sei, „ob und wieweit diese Drohreden von Jeremia stammen" (236). Liest man dann Sch.s Exegese der Orakel, dann zeigt sich, daß er selbst keinen Abschnitt ausdrücklich auf Jeremia zurückführt. In grundsätzlicher Form bezieht Sch. dazu erst bei der Behandlung von Jer 51,59–64, einer Erzählung über den von Jeremia mit einer Symbolhandlung beauftragten Seraja, Stellung: „Die Erzählung ist anscheinend nach dem Verfahren komponiert, das auch die Verfasser der Babel-Sprüche und mindestens teilweise der anderen Völkersprüche anwenden: Unter Benützung und mit Hilfe anderer Stellen wird ein neuer ‚jeremianischer' Text geschaffen" (274). Sicherlich sprechen aus diesem nachgeschobenen Fazit ebenso wie aus den vorsichtig gewählten Worten ein hohes Maß an Sorgfalt, Abwägen und Einsicht in die Schwierigkeit der Materie; für den Leser ist die rasche Information dadurch aber erschwert.

Die zehn, gegen neun Völker gerichteten Sprüche in Jer 46–51 – das ist mit dem Gesagten schon deutlich – rechnet Sch. der Nachinterpretation zu, ebenso die sie beschließende Erzählung. Die Orakel liefern Sch. zufolge den Grund dafür, daß man Jeremia „nachträglich" als Völkerpropheten bezeichnete (Jer 1,5) (236). Diese Auffassung hat entscheidende Konsequenzen für die zeitliche Einordnung der sogenannten Nachinterpretation; denn die Völkersprüche müssen entweder aus inhaltlichen Gründen oder wegen ihrer redaktionellen Datumsangaben Sch. zufolge „in die Zeit des Neubabylonischen Reiches (605–538)" gesetzt werden (236). Die Nachinterpretation, die aus Jeremia erst einen Völkerpropheten gemacht haben soll (s. Bd 1, S. 15–17 zu Jer 1,5b.6.7a.8.10.15b–16.17*–19*), ist diejenige, in der „sich die dtr Theologie von der Mächtigkeit des Gotteswortes" äußert (ibid., S. 16). Schon in meiner Besprechung von Bd 1 habe ich darauf hingewiesen, daß in Sch.s Kommentar die Mowinckelsche „Quellenhypothese" keine Fortsetzung findet, sondern daß die Duhmsche „Ergänzungshypothese" mit Thiels „redaktionsgeschichtlicher Erklärung" eine Symbiose eingehen (Theologische Revue 78, 1982, Sp. 363). Das erlaubt Sch. einen recht weiten Spielraum bei der zeitlichen Situierung der Nachinterpretationen und ihrer Verteilung auf verschiedene Verfasser. Dennoch, wenn Sch. den Zweig der Nachinterpretation, der aus Jeremia einen Völkerpropheten gemacht hat, nach den Fremdvölkerorakeln datiert, dann hat er einen wichtigen, vielleicht sogar den tragenden Ast der Nachinterpretation in persischer Zeit angesetzt. Unausgesprochen bezieht Sch. damit eine Position, die der von I. L. Seeligmann vertretenen ganz nahe steht. Seeligmann meinte, daß die von ihm als deuteronomistisch beurteilten Äußerungen über Propheten und ihr Wirken im Jeremiabuch bereits den „Übergang zwischen der deuteronomistischen und der chronistischen Auffassung von der Prophetie" spüren ließen.[1] Eine Nähe der deuternonomistischen Nachinterpretation im Jeremiabuch zum chronistischen Denken und Sprechen

[1] I. L. Seeligmann, Die Auffassung von der Prophetie in der deuteronomistischen und chronistischen Geschichtsschreibung (mit einem Exkurs über das Buch Jeremia). In: J. A. Emerton et al., edd., Congress Volume, Göttingen 1977, VTS 29, Leiden 1978, (S. 254–284) S. 284.

ist natürlich nicht auszuschließen. Man kann sich für eine solche These sogar leichter entscheiden, nachdem seit E. Würthweins Aufsatz über „Die Josianische Reform und das Deuteronomium" (ZThK 73, 1976, S. 395–423) für die Anfänge des Deuteronomiums kein Datum vor 621 v. Chr. als allgemeiner Konsens mehr gelten muß. Prinzipiell steht damit auch der Zugang zu einer Spätdatierung des Deuteronomiums wieder weit offen,[2] und parallel dazu kann man dann auch die deuteronomistischen Redaktionen der Geschichts- und Prophetenbücher herabdatieren. Hält man freilich an der These eines vor der josianischen Reform entstandenen Deuteronomiums fest, und läßt man gar den Hauptteil der Sammlung und redaktionellen Bearbeitung der Geschichtsbücher vor 586 v. Chr. erfolgt sein,[3] dann wird die der deuteronomistischen Schriftstellerei zugestandene Zeitspanne bedenklich lang.

Viel Raum weist Sch. der Nachinterpretation auch in Jer 25,15–45,5 zu. Nach meiner Zählung sollen auf ihr Konto etwa 330 Verse entfallen, in etwa 55 Versen findet Sch. ursprüngliche Worte des Propheten zurück, und etwa 100 Verse grenzt er als älteres Erzählgut aus. Zwischen Tradition und Redaktion herrschte demnach hier ein Verhältnis von annähernd 1:2, während es in Jer 1,1–25,14 näher bei 1:1 lag (Th. Rv. 78, 1982, Sp. 363). Die Gewichtsverschiebung ergibt sich erstrangig dadurch, daß Sch. die traditionelle These einer im Jeremiabuch aufgenommenen „Baruch-Schrift" aufgegeben hat. Nur für die 24 als Grundbestand von Jer 36 ausgegrenzten Verse nimmt er „wegen der genauen Angaben" an, daß „man ihn (= Baruch) wohl mit Recht als Verfasser von 36" betrachtet (207). Zwar spricht Sch. auch bei der Behandlung der Kap. 26, 28 und 37–44 von in ihnen enthaltenen älteren Erzählungen; doch leitet er sie aus unterschiedlichen Quellen ab, und in allen Fällen soll die Nachinterpretation einen breiten Rahmen um sie gelegt und auch selbständig (wie in Jer 51,59–64) erzählerische Partien gestaltet haben.

Häufig unternimmt Sch. den Versuch, den alten Erzählbestand oder auch Worte Jeremias aus ihrer redaktionellen Fassung herauszubrechen und, wo nötig, den ursprünglichen Wortlaut zu rekonstruieren. Für 13 derart erschlossene Passagen bietet der Kommentarteil Übersetzungen (s. S. 149 zu Jer 25,15.18.27; S. 154 zu Jer 26,1f.4.6–12.16; S. 159 zu Jer 27,2–4.12; S. 163 zu Jer 27,21f; S. 165 zu Jer 28,1–3.10f.15–17; S. 168f zu Jer 29,1.3–7.15f.21.31f; S. 202f zu Jer 34,13.15f.18; S. 204 zu Jer 34,12–14; S. 215 zu Jer 38,14f.21f; S. 219 zu Jer 38,28; 39,3.11–13; 40,2.4–6; S. 225 zu Jer 42,15.17; S. 230f zu Jer 44,7.15–19.24.26.28; S. 235 zu Jer 45,1.3–5). Häufigster Gewährsmann für die Scheidung zwischen Tradition und Redaktion ist wie schon in Bd 1 W. Thiel.[4] Bei der Auslegung von Jer 30f stützt Sch. sich auf die Untersuchung von S. Böhmer[5] und gelegentlich wird auch die Arbeit von K. F. Pohlmann zitiert.[6] Man vermißt Hinweise auf G. Wanke;[7] denn mit der Abkehr von der „Baruch-Schrift" und der statt dessen stärkeren Beteiligung der Nachinterpretation an der Ausgestaltung des Erzählstoffes bewegt sich Sch. in den von Wanke gelegten Geleisen.

Das in Jer 26–45 zusammengestellte Material ist alles andere als einheitlich. Sch. grenzt deshalb wiederholt „Großabschnitte" voneinander ab. Als solchen bestimmt er zunächst Jer 27–29, die thematisch und durch orthographische Eigentümlichkeiten miteinander verklammert sind (Nebukadnezzar statt Nebukadrezzar, Verkürzung des theophoren Namenelements *-yāhū* zu *-yā*). Mit P. Volz deutet Sch. die Kap. als „geschichtlichen Beleg" zu den in Jer 23 gesammelten Sprüchen über falsche Propheten (158). Es folgen das sogenannte „Trostbüchlein" in Jer 30f, die auf eine Heilsverheißung hinauslaufende Erzählung von Jeremias symbolischen Ackerkauf in Jer 32 und ein Nachtrag zu den Heilsverkündigungen in Jer 33. Der nächste „Großabschnitt" umfaßt die Kap. 34–38, in denen der „Blick auf das nahe, noch vermeidbare Ende Jerusalems" ausgerichtet ist (200). Jer 39,1–40,6 wird als situationsbeschreibender „Auszug aus 52,4–16" bestimmt (217), in dem in Jer 39,15–18 das Heilswort für Ebed-Melech nachgetragen sei, und in dem die Einleitung in Jer 40,1 lediglich den bis Jer 43 reichenden „Großabschnitt" eröffnen soll (219). Jer 44 füge dem noch Jeremias letztes Wort an die nach Ägypten abgewanderten Judäer hinzu, und mit dem in Kap. 45 enthaltenen Heilswort für Baruch, das eigentlich nach Jer 36 stehen müßte, läßt Sch. unter Berufung auf W. Thiel das in Jer 1,1 begonnene Redaktionswerk enden (236).

Das Verhältnis zwischen den „Großabschnitten" und der postulierten Gesamtredaktion bzw. Nachinterpretation von Jer 1,1–45,5 stellt auch im Entwurf von Sch. vor ungelöste Probleme. Am schwierigsten ist wohl die Sonderstellung der Kap. 27–29 zu begründen. Wenn eine das Jeremiabuch bis Kap. 45 umfassende Nachinterpretation den vorgegebenen Stoff so stark verändert und ergänzt haben soll, wie Sch. und andere meinen, dann bleibt rätselhaft, wie die orthographischen Eigentümlichkeiten in den Kap. 27–29 beibehalten werden konnten. Die Vorliebe für Personennamen mit der Endung *-yā* anstelle von *-yāhū* ist durch epigraphische Funde als typisch für die persische Zeit erwiesen.[8] Das spricht dafür, daß Jer 27–29 bis dahin als eigene Schrift(rolle ?) im Umlauf waren und erst in einem späteren Stadium zum Gros der Jeremiaüberlieferung hinzugefügt wurden. Dann bilden die Kap. 27–29 aber einen Stein des Anstoßes für die Sch.sche These der Nachinterpretation.

Schwierigkeiten bereitet auch die Einordnung von Jer 40,7–41,18. Der Abschnitt behandelt Gedaljas Einsetzung als Statthalter über die im Land verbliebenen Judäer und seine Ermordung. Eine sehr viel kürzere Version der Vorgänge findet sich in 2. Kön 25,22–26.

Wenn Sch. zu Jer 40,7–9 bemerkt, daß die Verse fast wörtlich 2. Kön 25,22–24 folgten (221), dann setzt er damit die Priorität von 2. Kön 25 voraus. Auch das Schlußkap. Jer 52 bestimmt Sch. als aus 2. Kön 24,18–25,30 entnommenen Anhang (274). Man habe den Bericht über den Untergang Judas und Jerusalems deshalb ans Ende des Jeremiabuches gestellt, weil man in ihm die Erfüllung von Jeremias Unheilsverkündigung dokumentiert gesehen habe. Das Kap. erweise demnach Jeremia als zuverlässigen Jahwe-Propheten im Sinne des deuteronomischen Prophetengesetzes (Dtn 18,18–22) (278). Da Sch. im Anschluß an E. Zenger[9] die in den Versen 31–34 mitgeteilte Rehabilitierung Jojachins durch Ewil-Merodach (Amel-Marduk) als Zeichen der Hoffnung versteht, kann er sie als Rückverweis auf Jeremias Heilsverkündigung erklären. Nicht aufgenommen habe man in Jer 52 die Gedalja-Passage aus 2. Kön 25.22–26, da ja bereits Jer 40,7–41,18 ausführlich über die Ereignisse um Gedalja berichtet hätten. Jer 52 enthält aber in den Versen 11.17–23.28–30 auch über 2. Kön 25 hinausgehende Informationen. Vers 11 teilt mit, daß Zedekia bis zu seinem Tod in Babel inhaftiert geblieben sei, die Verse 17–23 beschäftigen sich ausführlich mit den Großbronzen des Jerusalemer Tempels. Die erste Mitteilung deutet Sch. als Erfüllungsnotiz zu Jer 32,5, und der Abschnitt über die Großbronzen sei als Erfüllungsnotiz zur Ankündigung der Deportation der Tempelgerätschaften in Jer 27,19–22 gemeint. Mit Hilfe von 1. Kön 7,13–51 habe der Verfasser den knapperen Parallelbericht in 2. Kön 25,13–17 ergänzt. Freilich muß man in diesem Zusammenhang berücksichtigen, daß der masoretische Text von 1. Kön 7,13–51 in außerordentlich schlechtem Zustand überliefert ist und mit Hilfe von Jer 52,17–23 und der LXX rekonstruiert werden muß. Die Angaben in Jer 52,28–30 schließlich lassen sich keinesfalls als Erfüllungsvermerk zu einem im Jeremiabuch überlieferten Prophetenwort verstehen. Woher das Sondergut genommen sein könnte, bespricht Sch. nicht. Es fällt auf, daß nur hier über die beiden bekannten Deportationen von 597 und 586 v. Chr. hinaus auch noch von einer Deportation im Jahr 581 v. Chr. die Rede ist, und daß die Gesamtzahl der nach Babylonien verbrachten Judäer mit nur 4600 Personen recht bescheiden und damit auch recht vertrausenwürdig angegeben wird. Man sollte es sich deshalb gründlich überlegen, ob man mit Sch. 2. Kön 24,18–25,30 die Priorität vor Jer 40,7–41,18 und 52,1–34 zuweisen will. Nicht übersehen sollte man die Möglichkeit, den Schlußteil der Königsbücher einem Redaktor zuzuweisen, der das ihm vorliegende Quellenmaterial nur in Auszügen wiedergab.[10]

Will man die Eigenart des Kommentars von Sch. würdigen, dann ist hervorzuheben, daß seine Auslegung die Buchwerdung der Überlieferung von und über Jeremia sehr sorgfältig nachzeichnet. Dabei trägt Sch. der gegenwärtigen Forschungssituation Rechnung, die maßgeblich von W. Thiels Untersuchungen bestimmt ist (s. o. Anm. 4). Wenn zur umfassenderen forschungsgeschichtlichen Standortbestimmung der bei der Besprechung von Bd 1 begonnene statistische Vergleich zwischen dem Duhmschen und dem Sch.schen Kommentar zu Ende geführt wird (s. Th. Rv. 78, 1982, Sp. 363), dann erhält man folgendes Resultat: Duhm schrieb 280 Verse Jeremia zu, 220 Verse Baruch und 850 Verse Ergänzern. Sch. weist meiner ungefähren Zählung nach 340 Verse Jeremia zu. 100 Verse rechnet er zu älterem Erzählgut, wobei nur 24 Verse in Jer 36 auf Baruch entfallen, und 910 Verse sollen von der Nachinterpretation stammen. Der Optimismus, Worte des Propheten abgrenzen zu können, hat demnach zugenommen, zugenommen hat aber gleichzeitig auch die Skepsis gegenüber der Existenz einer „Baruch-Schrift". Es ist diese Skepsis, die den Umfang der Nachinterpretation merklich anschwellen ließ. Bei diesem Stand der Dinge ist es nur sachgemäß, wenn Sch.s Hauptinteresse der Nachinterpretation gilt. Dabei macht er an den Grenzen des AT nicht Halt, sondern verfolgt bisweilen die Nachinterpretation bis ins NT hinein (S. 184 zu Jer 31,15; S. 190 zu Jer 31,31–37), und er regt sogar zur liturgischen Nachinterpretation in der Gegenwart an (S. 180 zu Jer 30,21).

Daß ich von meiner Arbeit her den Rahmen der Nachinterpretation im Jeremiabuch enger abstecken und das Etikett „deuteronomistisch" sparsamer verteilen würde, beeinträchtigt meine Achtung vor dem

[2] Dazu N. Lohfink, Zur neueren Diskussion über 2 Kön 22–23. In: Ders., ed., Das Deuteronomium: Entstehung, Gestalt und Botschaft. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 68, Leuven 1985, S. 24–48.

[3] Dazu H. Weippert, Das deuteronomistische Geschichtswerk: Sein Ziel und Ende in der neueren Forschung, Theologische Rundschau 50, 1985, (S. 213–249) S. 235–245.

[4] Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1–25. WMANT 41, Neukirchen-Vluyn 1973; Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 26–45. WMANT 52, Neukirchen-Vluyn 1981.

[5] Heimkehr und Neuer Bund: Studien zu Jeremia 30–31. Göttinger Theologische Arbeiten 5, Göttingen 1976.

[6] Studien zum Jeremiabuch: Ein Beitrag zur Frage nach der Entstehung des Jeremiabuches. FRLANT 118, Göttingen 1978.

[7] Untersuchungen zur sogenannten Baruchschrift. BZAW 122, Berlin/New York 1971.

[8] Vgl. dazu etwa die Schreibung von Personennamen auf den Ostraka vom *Tell 'Arād* aus der Zeit bis 586 v. Chr. und aus persischer Zeit bei Y. Aharoni/J. Naveh, Arad Inscriptions, Jerusalem 1981, S. 141f, 176.

[9] Die deuteronomistische Interpretation der Rehabilitierung Jojachins, BZ NF 12, 1968, (S. 16–30) S. 27.

[10] So nach R. D. Nelson, The Double Redaction of the Deuteronomistic History. JSOT Suppl. Ser 18, Sheffield 1981, bes. S. 85–87.

neuen Jeremiakommentar nicht. Daß man als Leser eines Kommentars, zumal eines kurz und bündig geschriebenen, auch nach der Lektüre noch Fragen zu Einzelheiten hat, läßt sich nicht vermeiden. Zwei möchte ich dennoch erwähnen. Wenn Sch. (256) meint, daß „Babel" in Jer 50f teilweise schon als „Deckname für eine Weltmacht, die sich feindlich gegen Israel und Juda stellt", fungiere, dann wüßte ich gerne, an welche Macht dabei konkret gedacht ist. Doch kaum an die Perser, an wen aber dann? Und warum sagt Sch. (253) nichts über das Entstehungsdatum des Spruchs gegen Damaskus in Jer 49,23–27? Damaskus fiel schließlich schon 732 v. Chr., Arpad sogar schon 740 v. Chr. und Hamath im Jahr 720 v. Chr. Gehört das Orakel nicht in den Horizont und in die Sammlung von Jer 46–51? Erklärt sich so das Fehlen von Damaskus in Jer 25,17–25?

Abschließend muß ich freilich meinem allgemeinen Lob für Sch.s Jeremiakommentar einen Wermutstropfen beimischen. Nicht nur im Hinblick auf das hier zu besprechende Werk, sondern ganz allgemein ist es zu bedauern, daß sich die Auslegung des AT weit von der archäologischen Erforschung Palästinas entfernt hat. Keinesfalls möchte ich mit dieser Bemerkung die Wiederaufnahme der Erforschung Palästinas mit dem Spaten in der einen und der Bibel in der anderen Hand propagieren. Der gegenseitige Austausch der Ergebnisse von Exegese und Archäologie sollte aber nicht vergessen werden. Gerade in einem Jeremiakommentar hätte es dazu viele Anknüpfungspunkte gegeben. Verweisen kann man zunächst auf zwei Bullen und ein Siegel, die im Kunsthandel in Jerusalem aufgetaucht sind.[11] Die Siegellegenden lauten:

1.	*lbrkyhw* *bn nryhw* *hspr*	(Siegel) des Bērekyāhū (Baruch), des Sohns des Nēṛīyāhū (Neria), des Schreibers (vgl. bes. Jer 36,4ff)
2.	*lyrḥm'l* *bn hmlk*	(Siegel) des Yərahmə'ēl (Jerahmeel), des Sohns des Königs (vgl. Jer 36,26)
3.	*lśryhw* *nryhw*	(Siegel) des Śərāyāhū (Seraja), (des Sohns) des Nēṛīyāhū (Neria) (vgl. Jer 51,59)

Zu diesen Funden unsicherer Herkunft ist inzwischen aus einer Gruppe von 51 in Jerusalem ausgegrabenen Bullen der Abdruck eines weiteren Siegels hinzuzunehmen:[12]

4.	*lgmryhw* *[b]n śpn*	(Siegel) des Gəmaryāhū (Gemarja), [des Soh]ns des Šāpan (Schafan) (vgl. Jer 36,10–12.25)

Ferner sollte man als „Illustrationsmaterial" für die Kaufurkunde in Jer 32 heutzutage nicht mehr nur auf die in Elephantine gefundenen Papyri verweisen, sondern auch auf die in Samaria ausgestellten und im *Wādī ed-Dāliye* entdeckten Papyri.[13] Zugunsten der Einheitsübersetzung in Jer 33,4 läßt sich die auf dem *Tell ed-Duwēr* (Lachis) ausgegrabene Gegenrampe anführen, die die Einwohner im Stadtinneren aus Schuttmaterial gegen die von den Assyrern gegen die Stadtmauer gebaute Sturmrampe aufschütteten.[14] Im Hinblick auf die nach Ägypten flüchtenden Judäer (Jer 41,16–44,30) sind schließlich die Ergebnisse neuerer Ausgrabungen östlich des Nildeltas interessant. Sie belegen den engen kulturellen Zusammehang zwischen Orten dieser Region und des südlichen Palästinas seit der ausgehenden Eisenzeit.[15] Vermutlich ließen sich noch weitere Punkte finden, bei denen die Archäologie der Textauslegung illustrierend und präzisierend beistehen könnte; doch soll die hier vorgelegte Rezension nicht zu einer archäologischen Nachinterpretation des Jeremiakommentars von Sch. ausufern.

Heidelberg Helga Weippert

[11] N. Avigad, Baruch the Scribe and Jerahmeel the King's Son, IEJ 28, 1978, S. 52–56.

[12] Y. Shiloh, Excavations at the City of David, I: 1978–1982, Interim Report of the First Five Seasons. Qesedem 19, Jerusalem 1984, S. 19f mit Taf. 35,3; ders., The City of David: 1978–1983. In: J. Aviram et al., edd., Biblical Archaeology Today, Proccedings of the International Congress on Biblical Archaeology, Jerusalem, April 1984, Jerusalem 1985, (S. 451–462) S. 461 mit Abb. 2.

[13] Dazu zuletzt F. M. Cross, Samaria Papyrus 1: An Aramaic Slave Conveyance of 335 B. C. E. Found in the Wâdī ed-Dâliyeh, EI 18, 1985, S. 7*-17*.

[14] D. Ussishkin, The Destruction of Lachish by Sennacherib and the Dating of the Royal Judean Storage Jars, TA 4, 1977, S. 28–60; ders., Excavations at Tel Lachish – 1973–1978: Preliminary Report, TA 5, 1978, (S. 1–97) S. 67–74; ders., Excavations at Tel Lachish 1978–1983; Second Preliminary Report, TA 10, 1983, (S. 97–175) S. 137–142; I. Eph'al, The Assyrian Siege Ramp at Lachish: Military and Lexical Aspects, TA 11, 1984, S. 60–70.

[15] Vgl. z. B. E. D. Oren, Migdol: A New Fortress on the Edge of the Eastern Nile Delta, BASOR 256, 1984, S. 7–44.

Isaia, il Diletto e la Chiesa. Visione ed esegesi profetica cristiano-primitiva nell' Ascensione di Isaia. Atti del Convegno di Roma, 9 – 10 aprile 1981, editi a cura di Mauro Pesce. (Brescia): Paideia Editrice 1983. 320 S. (Testi e ricerche di Scienze religiose 20) kart. L 20 000.–

F. C. Burkitt schrieb: "I sometimes fancy that the spirit of Beliar must be dwelling in some of my friends when they use the wooden saw to dissect the 'Ascension of Isaiah'" (Jewish and Christian Apocalypses, London 1914, S. 45). Dem Sinn nach hätte die Bologneser Studiengruppe diesen Satz zu ihrem Motto machen können. 1978 schlossen sie sich zusammen, im ersten Jahrgang von ‚Cristianesimo nella storia' (Bologna 1980) steuerten sie drei Aufsätze zur Ascensio Isaiae bei. Dann fand 1981 in Rom ein Kolloquium statt, zu dem auch der Patristiker M. Simonetti und die drei Religionsgeschichtler U. Bianchi, I. P. Culianu und G. Gnoli beitrugen. Das Ergebnis dieses interdisziplinären Austausches liegt vor: drei Vorträge mit Anmerkungen versehen und die Diskussionsprotokolle redigiert, sorgfältige Register.

Die neun Beiträge widmen sich insgesamt den wesentlichen Problemen dieser frühchristlichen Schrift aus judenchristlichem Umkreis. Dem Nichtspezialisten wird es leider nicht leicht gemacht, sich durch diesen Bd über den Forschungsstand zu informieren; denn trotz des großzügigen Raumes für Anmerkungen sind nicht alle notwendigen Hinweise nachgetragen. Obwohl die Ascensio Isaiae für die Geschichte des frühesten Christentums immer wieder herangezogen wird, ist bis heute keine wissenschaftlich brauchbare Ausgabe vorhanden. Vollständig liegt die Schrift nur in äthiopischer Sprache vor (A. Dillmann, Leipzig 1877 u. R. H. Charles, London 1900); dazu kommen Teile in Latein und Altslavisch, Fragmente in Griechisch, Latein und Koptisch. Die Überlieferungen weichen merklich voneinander ab. Die Bologneser Studiengruppe hat sich deswegen eine kritische Ausgabe als wichtigste Aufgabe gestellt. Der Beitrag von M. Pesce berichtet über das Arbeitsprogramm, das die ganze Überlieferung neu zu edieren als auch synoptisch zu sichten beabsichtigt; L. Perrone (77–93) stellt seine Vorarbeiten zur Edition des äthiopischen Textes vor; er kann 7 Hss. benutzen (Dillmann kannte 3, Charles benutzt nur 1).

Die Ausgangsbasis der Studiengruppe ist die redaktionelle Einheitlichkeit der Schrift.

Die wichtigsten Argumente trägt M. Pesce (13–69) vor. Sie sind einerseits der m. E. plausible Nachweis gegen Charles, daß es keine antiken Zeugnisse für die Selbständigkeit von Schriften wie Martyrium Jesajas (jüdisch), Testament des Königs Hiskia und Vision Jesajas (beide christlich) gibt. Gegen die redaktionsgeschichtliche Hypothese eines jüdischen ‚Martyriums' wird die jüdische Überlieferung durchmustert mit dem Ergebnis, daß die Zersägung Jesajas eine Überlieferung der Haggada ist, jedoch in verschiedenen Formen, so daß eine Buchfassung unwahrscheinlich sei. Daß es eine lateinische (= L^2) und altslavische Überlieferung der Kapitel VI–XI (Visio Isaiae) gibt, wird als sekundäre Abtrennung erklärt; dafür gibt es keine anderen Beweise als die einheitliche Gesamtschau des ganzen Werkes. Der religionsgeschichtliche Beitrag von I. P. Culianu (La ‚Visione di Isaia' e la tematica della ‚Himmelsreise', 95–111) erneuert die Quellenhypothese mit einer jüdischen Apokalypse und christlichen Interpolationen; G. Gnoli, Questione comparative sull' Ascensione d'Isaia: la tradizione iranica (117–128) dagegen hält babylonische und jüdische Traditionen für primär und gesteht eine einheitliche Schriftwerdung zu.

U. Bianchi, Tematiche soteriologiche di ‚descensus/ascensus' (155–178) vergleicht die hierarchische Struktur der sieben Himmel und der Anwesenheit verschiedener Engel in ihnen mit jüdischen und vor allem gnostischen Überlieferungen. Er grenzt die ‚Ascensio' gegen beide Traditionen deutlich ab; gegenüber der gnostischen Tradition insistiert er darauf, daß den bösen Engeln und ihrem Haupt keine demiurgischen Funktionen zugeschrieben werden.

E. Norelli (Sulla pneumatologia . . ., 211–274) weist auf die einheitliche Pneumatologie der ganzen Schrift (übrigens einschließlich Kap. XI 2–22) hin, die judenchristliches Gepräge hat. Bemerkenswert ist das Argument, daß der „Engel des Heiligen Geistes" keine Assimilation Gabriels ist, wie es J. Daniélou als einen der typisch judenchristlichen Züge der Ascensio Isaiae herausgestellt hatte; der Bezug sei das Matthäusevangelium, wo Gabriel nicht genannt wird. Im übrigen zeichnet sich dieser Beitrag dadurch aus, daß mit philologischer Genauigkeit das Thema abgeschritten wird und so eine wichtige Ergänzung zu der knappen Skizze von G. Kretschmar (Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie, 1956) ist.

M. Simonetti, Note sulla cristologia . . . (185–205) beobachtet, daß sich in der Ascensio zwei verschiedene trinitarische Konzeptionen finden, nämlich die judenchristliche der engelförmigen Subordination von Christus und Heiligem Geist und daneben erste Konzessionen an die im 2. Jh. neue Logoschristologie, die Christus vom Heiligen Geist abrückt und näher mit Gottvater gleichstellt. Weiterhin weist er darauf hin, daß die äthiopische Fassung „archaisch" formuliere, während die anderen Fassungen meist wie Anpassungen an spätere Normalchristologie erscheinen. Als Konsequenz der bewußten Vernachlässigung der Sprache einer Geist- und Logoschristologie (bevorzugt ist ja der unbelastete Terminus „der Geliebte") schlägt er eine Datierung in die ersten Jahrzehnte des 2. Jh.s vor.

Zu einem ähnlichen Zeitansatz führt P. C. Bori, L'esperienza profetica . . . (133–145), indem er die Stellung des Propheten in der Kirche mit den Schriften

der Apostolischen Väter (einschließlich der Pastoralbriefe) einerseits und mit der montanistischen Reaktion andererseits vergleicht. Hier spreche eine christliche Gruppe, die die Askese lebe und in der Bischofskirche das Schwinden des Geistes als Anzeichen des Weltendes behaupte.

Ein letzter Beitrag von A. Acerbi (227–298) geht den Zeugnissen der Ascensio Isaiae im 4. und 5. Jh. nach. Interessant ist die traditionsgeschichtliche Neuinterpretation im monastischen Milieu des Ammonas (Mitte 4. Jh.); für die Zugehörigkeit der beiden lateinischen Bruchstücke (L^1) zu den arianischen Testimonien, die das Palimpsest von Bobbio enthält (CChr. SL 87, S. 229–265), werden gute Argumente beigebracht.

Göttingen Ekkehard Mühlenberg

Ziegler, Joseph: **Beiträge zum griechischen Job.** Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens (MSU) XVIII. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1985). 112 S. (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, philol.-hist. K., 3. Folge, Nr. 147); kart. DM 68.–

Da die Exegese des Buches Hiob (= Hi) durch bedrängende theologische Fragen okkupiert ist, tritt die philologische Forschung insbesondere an seinen antiken Übersetzungen allermeist zurück; so wird J. Zieglers minutiöse Arbeit vorwiegend zu den jüngeren griechischen Übersetzungen des Hi vor allem bei Spezialisten ihrer Textkritik Beachtung finden, obwohl gerade der Beitrag von Theodotion (= ϑ′), Aquila (= α′) und Symmachus (= σ′) für die Übersetzung des schwierigen hebr. Textes beträchtlich ist. Die Bedeutung der jüngeren Übersetzungen liegt bekanntlich darin begründet, daß der LXX-Text gegenüber MT wesentlich kürzer ist, so daß ihn Origenes weitgehend aus ϑ′ ergänzte, wobei ihm die spätere griech. Textüberlieferung und mithin die Tochterübersetzungen, außer Sahidica, gefolgt sind. So bieten Z.s Auflistungen, die sein herausragendes Editionswerk ergänzen (Job, in: Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum, vol. XI, 4, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982 [= Job]; dazu Rez. O. Wahl, ThRv 79, 1983, 366–368; vgl. Der textkritische Wert der LXX des Buches Job [1934], jetzt in: Ziegler, Sylloge, 1971, 9–28), eine Fülle von Details, die exegetisch aufzuarbeiten wären; vgl. u. „Adnoten zum Einzelnen". Gleichzeitig enthalten die ‚Beiträge' wertvolle Berichtigungen zu naturgemäß z.T. veralteten Werken wie F. Field, Origenis Hexaplorum quae supersunt . . ., 2 Bde, Oxford 1875 (Nachdruck 1964), dessen Hi-Stoff sich im wesentlichen mit dem im 2. Apparat in Job deckt, oder zur Konkordanz von E. Hatch – H. A. Redpath, aber auch zu (J. Reider –)N. Turner, An Index to Aquila, 1966, u.v.a.

1. Den ersten, umfangreichsten und wichtigsten Abschnitt des Buches bilden „Textkritische Notizen zu den jüngeren Übersetzungen des Buches Job" (9–50) mit einem „Vokabel-Verzeichnis der ausführlich besprochenen α̇-, σ′-, ϑ′-Wiedergaben" (51f). – Nach Bemerkungen zu Mängeln des Fieldschen Werkes (9), zur Verwendung der „Drei" bei Hieronymus (9f) und zu deren Einschätzung durch antike Kommentatoren (10f) werden – jeweils zunächst aus Hi, danach aus anderen biblischen Zeugen in griech. Überlieferung – scholienartig die relevanten Angaben zu den betr. Textelementen dargeboten, beginnend mit καὶ ὑπηρεσία 1,3e, endend mit τετράδραχμον 42,11g. Hebraistisch interessieren die Aufstellungen aus griech. und anderssprachig-antiken Übersetzungen, aus altkirchlichen Kommentierungen, Catenenüberlieferungen u. ä. zu einschlägigen Vokabeln wie *śāṭān* 1,6, *nḥm* 2,11, *hôrā gābär* 3,3, *galmûd* 3,7 usw., wobei wieder das Vergleichsfeld über Hi hinausreicht.

Adnoten zum einzelnen. Gelegentlich irritieren exegetische Vorentscheidungen, etwa die zu hebr. *śāṭān*: „Im AT steht *śāṭān* ‚Satan' (‚Teufel') 18mal (davon Job 14mal, Zach 3mal, Par I 1mal) und ‚Widersacher' 9mal, (Num 2mal, Reg I–IV 6mal, Ps 1mal). Die LXX macht nur an 3 Stellen einen Unterschied zwischen ‚Satan' und ‚Widersacher'", wobei auf 1Sam 29,4; 2Sam 19,23 und 1Kön 5,18: ἐπίβουλος hingewiesen wird (12). Ist ausgemacht, daß das im hebr. Hi mit Artikel gebrauchte *śāṭān* nicht überall appellativ im Sinne von ‚Widersacher' gemeint ist, was im besonderen durch die in Klammern beigegebene Übersetzung „Teufel" ausgeschlossen zu werden scheint? – Zu Hi 3,14 bestätigt σ′ nach C mit ἐρ(ε)ίπια, das σ′ hier und Ps 9,7; 102,7; Ez 13,4; 33,24 hat, die masor. Vokalisation *ḥ°rābôt* und die Bedeutung ‚Trümmer' – gegen LXX, die ἐπὶ ξίφεσιν für *ḥ°rābôt* (Beiträge S. 14) bietet, im Kontext: ‚die mit Schwertern prunkten', was offenbar geraten ist. MT *habbônîm ḥ°rābôt lāmô*, von „Königen" und „Ratsherren" der persischen Hierarchie gesagt, bedeutet dann ‚die sich (das) erbauten (‚was jetzt nur noch) Trümmer (sind)'; es folgen, in der pers. Hierarchie (dazu Esr 7,28; 8,25) weiter absteigend, die sich bereichernden „Beamten" V. 15. Zu der seit H. Ewald immer wieder vorgeschlagenen Lesung **ḥ°rāmôt* mit der aus arab. *haram* erschlossenen Bedeutung ‚Pyramide' ergibt sich also um so weniger Anlaß, als eine hebr. Wurzel **hrm* entsprechend arab. *harima* ‚altersschwach sein' nicht plausibel belegt ist. – Wenn LXX mit εἰ für *hēn* Hi 4,18 späthebr.-aram. Sprachgebrauch folgt, so ist σ′ ὅρα (vgl. Job S. 229), zumal σ′ „eine Vorliebe für ὅρα" hat (Beiträge S. 15), Manierismus, wie auch Z.s weitere Angaben zeigen; LXX dagegen trifft hier den Sinnzusammenhang von V. 18f.

Die Beispiele für den philologischen Ertrag der Sammlungen Z.s ließen sich vermehren. Aus den jüngst stark beachteten Gottesreden Hi 38ff ist zu dem ohnehin auffälligen πυλωροὶ δὲ (ᾅδου) ‚Türhüter des Hades' 38,17b LXX das – nach ‚Beiträge' S. 44 vielleicht fälschlich – für α′ in Anspruch genommene καὶ τὰ νέρτερα ‚und das Untere' (Hs. 252) zu vergleichen (auch Job S. 386), wohinter sich m.E. ein hebr. Text verbergen könnte, der eine störende Wiederholung von *ša^{c}arê* im par. membr. V. 17a/b vermeidet, zumal ihr schon LXX aus dem Weg ging. – Wenn α′ nach Syh anstelle MT *^{c}al-bānāhā* ‚führst du die Löwin *samt ihren Jungen*?' 38,32b ἐπὶ οἰκοδομῆς αὐτοῦ hat, dem *super aedificationis eius* in der älteren Übersetzung des Hieronymus entspricht, so liegt dem offenbar der Gedanke an על-בתיה zugrunde, da α′ für hebr. *bajit* meist οἶκος u. ä. bietet; damit wird der Text aber wohl nur erleichtert, da auch 11QtgJob *bnjh* hat. 11QtgJob gibt dabei das durch καὐοδηγήσεις bei α′ (neue textgeschichtliche Daten Beiträge S. 45) gestützte *tanhē-m* ‚führst du sie' durch *tj^{ɔ}š* ‚läßt du los' oder ‚läßt du verzweifeln' wieder, freilich auch ohne Pronominalobjekt. – Daß σ′, wie ‚Beiträge' S. 44 bemerkt wird, zwischen *^{ɔ}ēgäl* ‚Tropfen' und *^{c}ēgäl* ‚Kalb' nicht unterscheidet, entspricht einem ebenso im Punischen zu beobachtenden Schwund der Laryngale, der sich auch in der Verwechslung von *š^{c}r* ‚Tor' und *šḥr* ‚Morgen' 11QtgJob zu 29,7 (vgl. K. Beyer, Die aram. Texte vom Toten Meer, 1984, 281) beobachten läßt. – ‚Beiträge' S. 46 bringt Argumente für die von B. Alfrink (Bibl 13, 1932, 77–86) vorgeschlagene Deutung von pl. **rägäb* Hi 21,30; 38,38 als ‚Steine', wobei m. E. phonetische Variante *m* > *b* zur Wurzel *rgm* ‚steinigen' vorliegt. – Die Angaben in Job S. 392/3 und ‚Beiträge' S. 46 rufen, zusammen mit Field a.a.O. II 73, den von den Kommentatoren kaum beachteten Sachverhalt in Erinnerung, daß keiner der „Drei" (in LXX fehlen V. 13–18) hinter dem hap. leg., auch *mhebr.* unbekannten *r^{e}nānîm* die Bedeutung ‚Strauß' erkennt, wie es als erster Hieronymus offenbar nur aus dem Zusammenhang entnahm. Das in ‚Beiträge' 46 als vertrauenswürdige Lesung zu σ′ bezeichnete ἀγλαϊσμοῦ ‚der Zier, Pracht' scheint *rnnjm* o. ä. vorauszusetzen und (wie α′) von *rnn* metonymisch: ‚jubeln (über die Zier)', abzuleiten; wegen πτέρον ἀγλαϊσμοῦ kann σ′ ἀγλαϊσμός nur als Bezeichnung für einen Vogel verwendet haben, da πτέρον zwar niemals für hebr. *kānāp*, worauf Z. hinweist, aber außer Ez 12,14 σ′ natürlich immer für ‚Gefieder, Flügel' (*nôsā*, aram. *gap* in Dan) steht.

2. Ein Vergleich der nun um vieles gründlicher einsehbaren Geschichte des griechischen Job mit dem ältesten Hi-Targum, für das jetzt in 4Q157 (= Hi 3,5–9 und 4,16–5,4) und 11QtgJob (= 17,14–42,12) Hss. aus der Mitte des 1. Jh.s nach Chr. vorliegen und dessen Text lexikalische Elemente noch des achämenidischen Reichsaramäisch aufweist und darum „am wahrscheinlichsten im 3. Jh. vor Chr. verfaßt" ist (Beyer a.a.O. 282, Lit. 283f., Texte und Übersetzung 284–298), wäre nunmehr ein Desiderat; dies gilt um so mehr, wenn Beyer auch mit seiner Datierung des Lev-Targum aus Qumran (2Q156: Lev 16,12–15.18–21) „spätestens im 2. Jh. vor Chr." (279) recht haben sollte, so daß die ersten Targume „wohl noch vor der LXX" entstanden wären (274). Selbst wenn der Text von 4Q157 + 11QtgJob erst ins 2. Jh. vor Chr. gehört, könnte er älter sein als JobLXX.

Eine gemeinsame exegetische Tradition hinter 11QtgJob und JobLXX wollten schon J. P. M. van der Ploeg – A. S. van der Woude erkennen, obwohl die zahlreichen Auslassungen der LXX im poetischen Teil des Hi an 11QtgJob keine Entsprechung haben (Le targum de Job de la grotte XI de Qumran, 1971, 7). Aber auch der dank der LXX-Revision des Origenes zu Hi besonders gut bekannte ϑ′, der nicht nur hinter den Fragmenten der griech. Übersetzung des Dodekapropheton aus Naḥal Ḥever, sondern auch hinter der ebenfalls in II–IV Bas u. a. feststellbaren „καὶ-γέ-Rezension" der LXX zu erkennen ist (vgl. D. Barthélemy, Les devanciers d'Aquila, 1963; dazu den Überblick von S. P. Brock, TRE VI, 1980, 164ff), gehört offenbar nach Palästina, wenn auch erst ins 1. Jh. vor – 1. Jh. nach Chr. Welcher Zusammenhang besteht also zwischen dem Übersetzen des AT ins Aram. und dem ins Griech. samt dessen „hebraisierenden" Revisionen? Verbirgt sich hinter der autorisierenden Zuschreibung des Prophetentargum an Jonathan ben ^{c}Uzziel, bei der offenbar der Name des Theodotion Pate stand, die diffuse Erinnerung an einen Zusammenhang von ϑ′ mit einer frühesten aram. Targum-Tradition, die freilich im Targum Jonathan nicht mehr präsent ist, obwohl Barthélemy ϑ′, den Urheber der „καὶ-γέ-Rezension", mit Jonathan ben ^{c}Uzziel gleichsetzen wollte? Kommt dann dem griech. Job vor allem in der Fassung der „Drei" dank einer Nachbarschaft zu den relativ gut erhaltenen Texten 4Q157 + 11QtgJob für unsere Kenntnis der Geschichte des Übersetzens zumindest der Ketubim eine Schlüsselstellung zu? Dazu wäre ein gründlicher Vergleich von LXX und den „Drei" zu Job mit dem Qumran-Targ. nötig, dessen Verhältnis zu dem bisher bekannten jüngeren Hi-Targum übrigens R. Weiß (The Aramaic Targum of Job, neuhebr. mit englischer Zusammenfassung, Tel Aviv 1979) untersucht hat. Zu vorpaulinischen hebraisierenden Revisionen u. a. zu Job LXX vgl. jetzt D. A. Koch, Die Schrift als Zeuge des Evangeliums, 1986, 71–73.78–81.

3. Die weiteren durchweg kürzeren Studien der ‚Beiträge' beschäftigen sich mit vermeintlichen α′-Wiedergaben im Index von Turner (53–65), mit Scholien am Rande verschiedener Hss. (67–105), wobei die bei Field unter Ἄλλος verzeichneten anonymen Randnoten z. T. als Scholien zu klassifizieren sind, also bei Hatch-Redpath nicht unter Al(ius) erscheinen dürften (88–92). S. 106f werden einige Wiedergaben der „Drei" im armenischen Jobkommentar des Hesychios von Jerusalem ins Griech. rückübersetzt. S. 108f bezeichnet LXX-Texte, „die unrichtig von Klostermann als Wiedergaben der „Drei" bezeichnet sind". Nicht nur den Freund des klassischen Griech. werden die S.

110–112 alphabetisch aufgezählten und jeweils kurz besprochenen „homerische(n)" d. h. bei Homer häufig verwendeten „Vokabeln im griechischen Job" interessieren; zu dem o. g. πτερὸν ἀγλαϊσμοῦ Hi 39,13α′ ist übrigens ἀγαλλόμενα πτερύγεσσιν Homer Il. II 462 (Ges., Thes.², 1840, 1038) zu vergleichen.

Münster Hans Peter Müller

Palabra y Vida. Homenaje a José Alonso Díaz en su 70 cumpleaños. Editado por Antonio Vargas-Machuca y Gregorio Ruiz. – Madrid: UPCM 1984. 456 S. (Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas Madrid, Serie I. Estudios, 28 Teología I, 15) kart. Pta 1800.–

Laut Vorwort der Hrsg. (9–11) soll der Titel dieser Festschrift für den Biblisten José Alonso Díaz S. J. der Doppeltätigkeit des ‚Verehrten' im Dienste der hl. Schrift entsprechen: der Forschung und der Verbreitung des Gotteswortes – „Palabra investigada" und „Palabra hecha vida". Eine Tätigkeit, wie die Literaturliste von 803 zwischen 1950 und 1983 erschienenen Veröffentlichungen wohl belegt (14–43). Die 37 von jetzigen Kollegen und ehemaligen Schülern geschriebenen Beiträge werden in vier Sektionen eingeordnet:

I. A T: F. Marín, „Exégesis y alcance teológico de Ex 19,5" (47–54); A. Ibáñez Arana, „El deuteronomismo de los marcos en el libro de los Jueces" (55–65); J. Núñez Regodón, „El unversalismo de los cantos del Siervo" (67–76); J. M. Bernal, „El Siervo como promesa de mišpāṭ. Estudio bíblico de ‚mišpāṭ' en Is 42,1–4" (77–85); G. Ruiz, „Intercambiabilidad de preposiciones en el Deuteroisaías" (87–99); J. L. Sicre, „La actitud del profeta Oseas ante la monarquía y el mesianismo" (101–110); J. M.a Abrego, „La fuerza del bien. A propósito de Nah 3" (111–119); J. R. Busto, „Baruc 3,9–4,4: Estructura y contenito" (121–129).

Vielfältig sind hierbei nicht nur die Themen, sondern auch die Auslegungsmethoden. So analysiert J. Núñez Regodón die Hauptbegriffe von Jes 42,1b.3b.4; 49,1.5–6 im Kontext des Deuterojesaja und kommt somit zum Schluß, daß in den ersten zwei Gottesknechtliedern ein „vermittelter Universalismus" vorliegt: Israel habe den Auftrag, das empfangene Heil den Nationen zu vermitteln. – Durch eine historisch-kritische Untersuchung vertritt J. L. Sicre die Auffassung, daß Osea das Königtum sowohl punktuell (1,4; 7,3–7; 8,4) als auch systematisch (9,15; 13,9ff; 3,1–4) verurteilt. Die zwei „messianischen" Stellen 2,1–3; 3,5 stammen im Ganzen oder zum Teil aus späterer Hand. – Schließlich gelingt es J. M.a Abrego, die Bedeutung und Ausdruckskraft von Nah 3 mittels einer sprachlichen Analyse aufzuzeigen. Nach der Untersuchung des literarischen und historischen Kontextes zieht er die syntaktisch-stilistischen, die phonemisch-phonetischen und die metaphorisch-symbolischen Elemente des Textes in Betracht, um die äußere und tiefinnere Struktur zu definieren: aus dem Kontrast zwischen vergänglicher Macht und definitiver Zerstreuung der Stadt Ninive lasse der Prophet die „Kraft des Herrn" ins Licht treten.

II. N T: J. O'Callaghan, „Mt 8,1: Discusión crítica" (133f); D. Muñoz León, „Logion de la parusía o logion de cumplimiento misiánico? (Possible sustrato arameo y nueva interpretación del logion de Jesús a partir de Mc 9,1)" (135–152); J. L. Mesa, „Oseas y la higuera y el templo de Marcos (Mc 11,12–25 y Os 9,10–17)" (153–158); S. Muñoz Iglesias, „El censo (anterior al) de Quirino" (159–166); J. J. Alemany, „Lc 15,11–32. Una sugerencia de análisis estructural" (167—176); A. Del Agua, „Deraš cristológico en el relato lucano de la entrada de Jesús en Jerusalén: Lc 19,28–40" (177–188); A. González Blanco, „El cuarto evangelio es un libro apocalíptico. Aportaciones para la revisión del concepto de lo apocalíptico" (189–203); A. Salas, „Nacer del agua y del Espíritu (Jn 3,5); (205–212); M. Gesteira, „Jn 14,18–28: Una clave de interpretación de las apariciones del Resucitado" (213–226); J. Losada, „Historia de la Pasión y catequesis primitiva" (227–236); X. Quinzá, „Aproximación semiológica al discurso de Pablo en el Areópago (Hch 17,19–34)" (237–242); F. Pastor-Ramos, „Originalidad de las fórmulas paulinas sobre la libertad" (243–248).

Unter den Beiträgen über die Synoptiker fällt das Studium von J. L. Mesa auf: bei der Verzahnung der Perikope über die Tempelreinigung mit der Verfluchung des Feigenbaumes hätte Mk die Struktur und die Thematik von Os 9,10–17 im Auge, eine m. E. nicht auszuschließende Hypothese, die jedoch eine sorgfältigere literarische Analyse der markinischen Redaktion bestätigen sollte. – Nach A. Salas enthält Joh 3,5 keine Definition des Taufsakraments, sondern den Kontrast zwischen dem jüdischen („aus dem Wasser geboren werden") und dem christlichen Leben („aus dem Geist geboren werden"), zwischen der Unwirksamkeit des ersten (Fleisch = Rasse V.6) und dem Dynamismus des zweiten (Geist V.6). Um Christ zu werden, brauche ein Jude bloß zulassen, daß sein jüdisches Leben mit dem neuen christlichen Leben aus dem Geist ergänzt werde. Vermißt wird dabei eine religions- und traditionsgeschichtliche Unterstützung solcher Auslegung (z. B. Fleisch = Rasse). – Ähnliches gilt für die Hypothese von J. Losada, der Urbericht von der Passion Jesu, welcher den Erzählungen der Evangelien zugrunde liegt, sei im Zusammenhang mit der katechetischen Formel 1 Kor 15,3–5 entstanden und habe deshalb auch die Auferstehung erwähnt (gegen R. Bultmann). Zu beweisen ist jedoch u. a. die Behauptung, daß die Formel eine erklärende und erzählende Ergänzung verlangte. – Der einzige Beitrag über paulinische bzw. deuteropaulinische Literatur kommt von F. Pastor-Ramos: In seiner Rede über die christliche Freiheit habe Paulus technische Ausdrücke weder von der hellenistischen noch von der jüdischen Umwelt übernommen, sondern allgemeine Terminologie mit dem neuen Inhalt ausgefüllt, welcher aus der Christuserfahrung entsprang.

III. Biblische Theologie: L. Alonso Schökel, „Lo horinzontal y lo vertical: Planteamientos del Antiguo Testamento" (251–258); J. Trebolle Barrera, „La liberación de Egipto y la liberación de Canaán. Sociología bíblica y teología bíblica" (259–268); E. Martín Nieto, „Justicia y Biblia" (269–280); A. González Lamadrid, „Unidad de fe: Pluralidad de teologías" (281–291); J. Vílchez, „Presencia y experiencia del Espíritu" (293–299); R. Rodríguez Lara, „‚Imitar y seguir': evocación evangélica de los Ejercicios de San Ignacio" (301–309); A. Martínez Sierra, „Bases bíblicas del sacramento de la reconciliación" (311–320); R. De Sivatte, „Perspectiva bíblica del trabajo" (321–330).

Mit Recht weist J. Trebolle Barrera auf die Notwendigkeit hin, bei Geschichten und Theologien des AT die Traditionen über die Befreiung Israels von der Herrschaft der kanaanitischen Städte mehr in Betracht zu ziehen. Es sind Traditionen, die als Repräsentationsmodell für die Befreiuung aus Ägypten galten und die kulturelle und religiöse Kontinuität zwischen Israel und Kanaan erklären. – A. Gonzáles Lamadrid macht auf die menschliche Komponente des Bibelwortes aufmerksam, welche in der Vielfalt der Gattungen und Formen, Traditionen und Theologien zum Ausdruck kommt. Eine Pluralität, die im Glauben – in der Begegnung Gottes mit dem Menschen – ihre echte Einheit findet.

IV. Judentum und Christentum: F. García Martínez, „Las Tablas Celestes en el Libro de los Jubileos" (333–349); L. Díez Merino, „‚Jesús' en la onomástica aramea judía antigua (S. II a.C. – s. II d.C.)" (351–355); G. Pérez, „Aportación de los sabios de Israel al matrimonio cristiano" (357–368); A. Sáenz Badillos, „La exégesis de la creación y el paraíso en la obra de Selomoh ibn Gabirol" (369–382); N. Fernández Marcos, „La Biblia y los orígenes del monaquismo" (383–396); B. Celada, „Sentido del orientalismo entre nosotros" (397–407); J. M. Lera, „‚Sacrae paginae studium sit veluti anima Sacrae Theologiae' (Notas sobre el origen y procedencia de esta frase)" (409–422); C. Valverde, Marx y los judíos" (423–432); A. Garnica, „Los sonetos de Blanco-White (A propósito del soneto ‚bíblico': ‚El despertar de Adán')" (433–437).

Von Bedeutung finde ich u. a. den Versuch von G. Pérez, den Beitrag der Weisheitsliteratur (Gn 1–3; Spr; Koh; Hld) zur Stellungnahme Jesu zur Ehe zu erläutern. Und zwar mit der Betonung der Treue, Exklusivität und Totalität bezüglich des Ehebundes, was auch in der Lehre Jesu (Mt 5,32; Mk 10,1–12; Mt 19,1–12) in den Vordergrund trete. Der Zusammenhang zwischen solcher Lehre und der Botschaft Jesu von der Gottesherrschaft wird dabei jedoch nicht erwähnt.

Alles in allem macht die Festschrift einen interessanten und positiven Eindruck über die biblische Forschung spanischer Exegeten und Theologen, wozu Prof. Alonso ohne Zweifel einen wichtigen Beitrag geleistet hat.

Münster Anacleto de Oliveira

Gamble, Harry Y.: **The New Testament Canon.** Its Making and Meaning. – Philadelphia: Fortress Press (1985). 95 S. (Guides to Biblical Scholarship. New Testament Guides, hrsg. v. Dan O. Via) kart.

Die Anknüpfungspunkte und Hindernisse des gegenwärtig (nicht nur innerchristlich) geführten ökumenischen Gespräches, der gerade im Protestantismus nach wie vor aktuelle Fragepunkt eines „Kanons im Kanon" und das durch das Vat II (Dei Verbum 18ff) auch katholischerseits neu aufgeworfene Problem eines bei gleicher Dignität doch unterschiedlichen Gewichtes der ntl Schriften lassen neues Licht auf die alte Frage nach der Entstehung des Kanons und der hermeneutischen Relevanz seiner Existenz fallen. Gleichwohl spiegelt sich dies in der neueren exegetischen Forschung – von gewichtigen Ausnahmen abgesehen (J. Schmid, E. Käsemann, F. Hahn, W. G. Kümmel, K. Aland, W. Schrage, A. Sand, W. Schneemelcher u. a.) – noch nicht ganz angemessen wider. Dies ist nicht nur deshalb ein echtes Defizit, weil es gerade die Ergebnisse der formgeschichtlichen und redaktionskritischen Exegese waren, welche die normative Berufung auf die in vielerlei Hinsicht heterogenen Schriften des Alten und Neuen Testaments als ein dogmatisches Problem zugespitzt haben; die Auseinandersetzung mit der Kanon-Thematik bleibt auch deshalb eine genuin exegetische, nicht einfach an die Kirchen- und Dogmengeschichte oder Fundamentaltheologie delegierbare Aufgabe, weil sie nicht nur engstens mit der Lösung einer Fülle textkritischer Probleme verbunden ist, auf einen wesentlichen Aspekt wirkungsgeschichtlicher Exegese hinweist und den Blick auf das innerneutestamentliche Phänomen der Traditionspflege und „Schulbildung" lenkt, sondern auch – nicht zuletzt im Gewand der Frage nach der Vielfalt und Einheit des NT – ein zentrales Kapitel biblischer Theologie aufschlägt. Insofern ist es begrüßenswert, daß mit der – freilich relativ kleinen – Arbeit des Amerikaners Harry Y. Gamble (Associate Professor of Religious Studies an der Universität von Virginia) wieder eine monographische Abhandlung des klassischen Einleitungsthemas vorliegt.

Die in bewährter Weise angelegte, übersichtlich gegliederte, sprachlich präzise gefaßte und logisch stringent entwickelte Studie informiert – nach einer bündigen Problemstellung, in der die Relevanz des Themas angerissen und über die Entstehung der einschlägigen Terminologie Auskunft gegeben wird – in knapper, gedrängter, aber doch gut verständlicher Form zuverlässig über den aktuellen Forschungsstand.

Der Autor skizziert den geschichtlichen Entstehungsprozeß und setzt dabei einen Schwerpunkt auf die im 2. Jh. sich abzeichnenden Entwicklungen, während er hernach die entscheidenden Impulse im 3. und 4. Jh. eher summarisch (wenngleich nicht ohne die notwendigen Differenzierungen etwa zwischen der Ost- und der West-Kirche) behandelt; er diskutiert die verschiedenen internen und externen Faktoren, die zur Entstehung des Kanons geführt haben, und sieht hier eher in der Akkumulation verschiedenartiger Einflüsse als in einer bestimmten einzelnen Entwicklung (beispielsweise der von Ph. Vielhauer im Anschluß an H. v. Campenhausen stark betonten Auseinandersetzung der „orthodoxen" Kirchen mit dem Marcionismus) das entscheidende Movens der Kanonbildung; und er reflektiert in zweierlei Hinsicht deren theologische Konsequenz: einerseits im Blick darauf, daß der Kanon im Prozeß seiner Ausbildung gleichzeitig zum hermeneutischen Prinzip für das Verständnis der einzelnen Schriften wird, und andererseits im Blick darauf, daß die Schrift auch der historisch-kritischen Exegese nicht ohne die Vermittlung durch die ekklesiale Tradition zuhanden ist.

Eine englische Übersetzung des Canon Muratori ist dem Buch als Anhang beigefügt. Es fehlt ein Verzeichnis der in den Anmerkungen zitierten Literatur.

Das Buch stellt eine solide Darbietung wichtiger Teile des exegetischen Basiswissens dar, ohne daß grundlegende neue Ergebnisse erzielt würden. Der Vf. bemüht sich kontinuierlich um ein ausgewogenes und differenziertes Urteil; dadurch, daß er durchweg geneigt ist, mit einer Vielfalt von Einflußfaktoren und Erklärungsmöglichkeiten zu rechnen, findet er im ganzen und an vielen einzelnen Punkten (beispielsweise im Zusammenhang der Diskussion um das „Schweigen" orthodoxer kirchlicher Kreise über Paulus im 2. Jh. [43–46]) zu einer insgesamt überzeugenden Problemsicht, auch wenn sich (wohl aus demselben Grund) an einer Reihe von Stellen allzu allgemein gehaltene „Einerseits-Andererseits-Urteile" finden.

Dennoch seien einige kritische Einwendungen kurz angedeutet.

1. Das Buch sucht die (freilich nicht allzusehr akzentuierte) Grundthese zu erläutern, der Prozeß der Kanonbildung sei durch das ntl Schrifttum in keiner Weise vorgebildet, sei auch noch im 2. Jh. nicht eigentlich angebahnt, sei im Gegenteil äußerst zögernd abgelaufen und stelle im Endergebnis eine gänzlich neue Qualität der ntl Überlieferung dar, basierend auf einem fragilen Kompromiß zwischen der als legitim und notwendig empfundenen Tendenz zur Vielfalt und einer gleichwohl als ebenso notwendig erachteten Hinwendung zu einem einzigen Evangelium. Diese These scheint mir ihrerseits nicht differenziert genug zu sein. Zwar kann von einer Tendenz zur Kanonbildung in den beiden ersten Jahrhunderten sicherlich nicht gesprochen werden, wenn man als Maßstab die im 3. und 4. Jh. leitenden (kirchen-)rechtlichen Kategorien anlegt; versteht man die Kanonbildung indes als einen dynamischen Prozeß, an dessen Ende – in der dann möglich und offensichtlich notwendig gewordenen Prozedur und Sprache – die Festschreibung des Kanons steht, so gewinnen nicht nur die für das 2. Jh. charakteristischen ersten Sammlungen von Paulusbriefen und Evangelien größeres Gewicht, sondern schließlich auch spezifische Entwicklungen und Phänomene innerhalb des NT selbst: z. B. der Verweis auf die Autorität eines Herrenwortes bei Paulus, der Hinweis auf die Dignität der Logoi Jesu in Mk 13,31, das „Ich aber sage euch" der mt Antithesen, das Gewicht einer – wenn auch nur allgemein – als „paulinisch" identifizierten Theologie bei den Deuteropaulinen, die nicht zu leugnende Orientierung des MtEv und LkEv am Mk-Faden und nicht zuletzt die in seinen Gemeinden fraglos große Autorität des Apostels Paulus, die zumindest insoweit auf seine Briefe abgefärbt haben wird, als diese für sein verhindertes persönliches Wirken einstehen müssen, auf ihre Weise das Evangelium Gottes zur Sprache bringen und für Paulus ganz selbstverständlich Gehorsam heischen. Ohne daß eine kontinuierliche, zielstrebige Entwicklung erkennbar wäre, ist mithin die Kanonbildung den ntl Schriften nicht völlig wesensfremd, sondern gehört in gewisser Weise zu ihrer authentischen Wirkungsgeschichte.

2. Das Typische und Spezifische der ntl Kanonbildung könnte m. E. dann deutlicher werden, wenn konsequenter, als dies gemeinhin und auch in der vorliegenden Arbeit geschieht, der in den christlichen Gemeinden – vor dem Hintergrund der pharisäisch-rabbinischen Festlegung – ja nicht wesentlich zeitversetzt ablaufende Prozeß der atl Kanonbildung mitreflektiert würde.

3. Relativ knapp fällt im vorliegenden Bd die Reflexion über die hermeneutischen Konsequenzen der Kanonbildung für die ntl Exegese selbst aus. Die Erwägungen Gambles zum Kanon als „Norm" bedürften – trotz vorhandener guter Ansätze – sicher einer Differenzierung, nicht zuletzt hinsichtlich des zugrunde gelegten Normbegriffs. Zwar ist es gewiß richtig, einerseits die affirmative Behauptung einer theologischen Einheitlichkeit der kanonischen Literatur und andererseits die Rechtfertigung der heute beobachtbaren Vielfalt theologischer „Schulen" und konfessioneller Gliederungen mit dem Hinweis auf die Vielfalt der ntl Theologien als unzureichende Problemlösungen abzulehnen; ein wirklich überzeugender exegetischer Zugang zum Kanon-Thema dürfte sich allerdings erst dann eröffnen, wenn ohne den Versuch einer Harmonisierung der vorliegenden theologischen Konzeptionen des NT zum einen das Traditionsgefälle zwischen einzelnen Schriften selbst und zum anderen die für das gesamte NT entscheidende Bezugnahme auf das Grundkerygma von Tod und Auferweckung Jesu so reflektiert wird, daß zugleich mit der Eigenart der jeweiligen theologischen Konzeptionen deren Einbindung in die Wirkungs- bzw. Rezeptionsgeschichte des am Kreuz endenden Wirkens Jesu von Nazaret und der grundlegenden Auferweckungserfahrung, wie sie das NT als Ganzes in verschiedenen Brechungen widerspiegelt, deutlich werden kann. Daraus könnte dann auch ein neues Verständnis der Normativität des Kanons erwachsen, das nicht einem neuerwachenden Fundamentalismus in die Hände spielt, sondern gerade von einer strengen Orientierung am ntl Evangelium her die Lebendigkeit einer in Kontinuität zu den Ursprüngen stehenden Theologie und Praxis des Christentums wachhält.

Trotz dieser kritischen Anmerkungen (die sicherlich z. T. mit dem im übrigen wohltuend geringen Umfang der Arbeit zusammenhängen) kann das Buch wegen seines recht großen Informationsgehaltes, seiner Prägnanz der Darstellung und seiner Ausgewogenheit des Urteils als ein fundierter Beitrag zur nach wie vor aktuellen Diskussion um die theologische Relevanz des (ntl) Kanons gelten.

Münster Thomas Söding

Schrenk, Gottlob: **Die Weissagung über Israel im Neuen Testament.** – Gießen/Basel: Brunnen-Verlag ²(1984) 62 S. (Theologie und Dienst, Heft 39) kart.

Die erste Aufl. dieses Bändchens erschien 1951, ein Umstand, der dem Leser nicht mitgeteilt wird. Dem Vf. ging es offensichtlich um die Frage, obschon diese nie deutlich gestellt wird, ob der Staat Israel als Restituierung des Judentums vom NT her als erfüllte Hoffnung zu verstehen sei. Der Vf. sieht dies in den von ihm untersuchten Texten nicht ausgesagt. Vielmehr sieht er als Vollendung der Hoffnung des Judentums, „daß Israel sich einst glaubend zu seinem Christus wenden werde" (49). Dies sei das eigentliche Ziel Israels. Dem Bändchen merkt man in Literaturauswahl, exegetischer Arbeit und Diktion seine Antiquiertheit an. Einen Beitrag zum aktuellen jüdisch-christlichen Dialog liefert es nicht.

Paderborn Rainer Kampling

Bachiocchi, Samuele: **Du Sabbat au Dimanche.** Une recherche historique sur les origines du Dimanche chrétien. Traduction de Dominique Sébire. – Paris: Éditions P. Lethielleux (1984). 304 S. (Collection Bible et Vie Chrétienne, obbaye bénédictine de Maredsous) kart.

Die nun in frz. Übersetzung vorliegende und in dieser Zeitschrift erstmals anzuzeigende Untersuchung über die Entstehung der christlichen Sonntagsfeier war eine Diss. an der päpstlichen „Gregoriana". In englischer Sprache war sie ebendort 1977 erschienen. Diese so offensichtliche katholische Auszeichnung ist in ökumenischer Hinsicht um so beachtenswerter, als Dr. Bachiocchi Adventist ist und gerade einen Beweis für die adventistische Lehre zu führen sucht, daß eine christliche Sabbatfeier den christlichen Kultus ursprünglich begründet hat. Nun ist das ntl und patristische Quellenmaterial zu diesem ja auch liturgiegeschichtlich bedeutsamen Thema schon früher von anderen gründlich erforscht worden, weshalb nicht überrascht, daß Vf. keine neuen Quellen herangezogen hat. Vorarbeiten, zumal von W. Rordorf (Der Sonntag, 1962) und S. C. Mosna (Storia della domenica, ebenfalls an der Gregoriana erschienen, 1969), wurden ausgiebig benutzt.

So breit die Kenntnis der Literatur, so schmal ist doch die historische Beweisführung überall dort, wo sie die eigene These nicht in Auseinandersetzung mit der Literatur, sondern direkt in den Quellen finden muß. Die Geschichte von der Heilung der verdorrten Hand am Sabbat (Mt 12,9–14) soll Jesus als grundsätzlichen Reformer des Sabbats zeigen, ebenso die Geschichte von der Heilung der verkrümmten Frau (Lk 13,10–17. Vgl. S. 26ff). Jesus soll in der Antrittspredigt in Nazareth am Sabbat „das Programm eines reformierten Sabbats" gewiesen haben (s. 250 zu Lk 4,18–21). Besonders anschaulich sollen die Sabbatheilungen des Johannesevangeliums den Zusammenhang von Sabbat und Heil demonstrieren (S. 33 zu Joh 5,1–18; 9,1–41). Auch wer, wie der Rezensent, kein Fachexeget ist, wird doch diese Exegesen für naiv halten, weil sie den Gegensatz der Evangelien zur jüdischen Sabbatpraxis verharmlosen und überhaupt übersehen, daß Jesu Heilstaten am Sabbat „um des Menschen willen" geschahen und daher jedenfalls einen neuen christlichen Sabbat keineswegs begründen wollten. Eine Schlüsselstellung für die Kritik Jesu am Sabbat hat auch in dieser Studie die Perikope vom Ährenausraufen; denn Mk 2,28 wird der „Menschensohn" als der „Herr des Sabbats" bezeichnet. Aber selbst wenn man mit dem Vf. eine christologische Deutung des Menschensohntitels an dieser Stelle annehmen wollte (gegen die seit Wellhausen diskutierte, scharfe und auch kontextlogische Erklärung, daß hier ursprünglich der „Mensch" als Herr des Sabbats bezeichnet worden war), so bedeutete doch Jesu vollmächtige Herrschaft über den Sabbat gerade keine Reformation des Sabbats durch jüdisch-christliche Synthese, sondern eine Antithese zum jüdischen Sabbat durch Tat und Wort!

Die christlichen Sabbat-Testimonien der ersten Jahrhunderte werden ebenso im Interesse einer adventistischen Vorstellung erklärt:

Bei der Exegese der Sabbatruhe von Hebr 4 wird 4,8 nicht beachtet, wo die Rede von „einem anderen späteren Tage" ist, der deutlich den 7. Tag überbietet. Hier schon deutet sich die breite christliche Ogdoas-Tradition an , die dann auch dazu führte, daß der „8. Tag" zum der frühen Kirchen beliebtesten Namen für den Sonntag wurde. Dagegen setzt Vf. den Anfang einer christlichen Sonntagsfeier mit dem seiner Meinung nach ältesten Beleg zum 8. Tag im Barnabasbrief 15,8 fest. Ein an dieser Stelle wohl richtig erkannter „Antijudaismus der Differenzierung" (251) wird von ihm verallgemeinert, so daß die angeblich erst so spät mit der Symbolik des 8. Tages aufkommende Sonntagsfeier der Christen als ein kultischer Antijudaismus grundsätzlich zu kritisieren wäre. Entgegenstehende Zeugnisse (1Kor 16,1–2; Acta 20,7–12; Apk 1,10) werden der These geradezu gewaltsam dienstbar gemacht oder werden (1Petr 3,20/22; 2 Petr 2,5; Justin, Dial. c. Tryph. 41; Plinius-Zeugnis über die Sonntagsfeier „statu die" in ep. X,96,7) gar nicht diskutiert.

Überhaupt nicht begriffen wurde, daß der älteste regelmäßige Kultus der Christen in einer Sonntagnachtfeier bestand und daß daher ein sachlicher Zusammenhang mit den Osterberichten vorliegt. Denn alle mit einer Zeitangabe versehenen Ostererscheinungen des NT finden 1. zu einer Tageszeit statt, da keine Sonne ist, und 2. am sogenannten „ersten Tag der Woche" – also am Sonntag vor Sonnenaufgang. Indem Vf. diesen Zusammenhang übersieht, ist ihm freilich eine Hypothese Rordorfs entgegengekommen, derzufolge nicht in der Sonntagnacht, sondern am Sonntagabend die ältesten Gottesdienste regelmäßig stattgefunden haben sollen. Es ist dem Vf. darum zuzustimmen (72ff), daß sich aus Lk 24, 11 u. 42–43 und Joh 20, 19 u. 26 eine nach dem Abendmahl am Gründonnerstag nun „zweite Institution des Herrenmahles", am Ostersonntagabend, nicht begründen läßt, wie Rordorf wollte. Die in Lk 24,13 und Joh 20,19 auf den Ostersonntagabend datierten Erscheinungen des Auferstandenen wären in der Tat reichlich überfordert, wollte man daraus einen Initiationsritus für den gesamten christlichen Festkalender ableiten. Aber auch Rordorf verkennt ja weder den auferstehungstheologischen noch den eschatologischen Sinn der frühkirchlichen Sonntagsgottesdienste. Allein daher muß jede rein liturgisch-kultische Sicht der Sonntagsfeier kurzsichtig bleiben.

B. hat die schon zur Zeit der Veröffentlichung der englischen Erstausgabe bekannte Literatur über die Ogdoas als Auferstehungssymbol von Daniélou (in: Le dimanche, Lex Orandi' 39, Paris 1965) und von Quacquarelli (Bari 1973) nicht gründlich bedacht. Meine Ausführungen dazu in den „Vigiliae christianae" (1972) und die zwischen Rordorf und mir in der ZNW 1975/76 geführte Diskussion über die ältesten Sonntagnachtgottesdienste hätten bei der Vorbereitung dieser französischen Ausgabe wenigstens zur Kenntnis genommen werden sollen. Aber ich bezweifle, daß sich der so apologetisch eingestellte Autor seine adventistische These überhaupt durch Gegenargumente hätte erschüttern lassen. Denn unabsichtlich hat er selbst mit diesem reich dokumentierten Buch den negativen Beweis dafür erbracht, daß es im Urchristentum gerade keine normative Sabbatheiligung gegeben hat.

Kiel Reinhart Staats

Corpus Christianorum. Series Latina LXIV. Foebadi Aginnensis Liber Contra Arrianos; Victricii Rotomagensis De laude sanctorum (I. Mulders S. J. et R. Demeulenaere); Leporii Libellus emendationis; Vincentii Lerinensis Commonitorium, Excerpta; Evagrii Altercatio legis inter Simonem Iudaeum et Theophilum Christianum; Ruricii Lemovicensis Epistularum libri duo. Accedunt: I. Epistulae ad Ruricium scriptae II. Epistulae Fausti ad Ruricium. Cura et studio R. Demeulenaere. – Turnholti: Typographi Brepols Editores Pontificii (1985). 523 S. kart. bfr 4975.–

Corpus Christianorum. Series Latina LXIV. Instrumenta Lexicologica Latina. Scriptores Minores Galliae, S. IV–V. Foebadius, Victricius, Leporius, Vincentius Lerinensis, Evagrius, Ruricius. Cura et studio R. Demeulenaere; curante Cetedoc. Universitas Catholica Lovaniensis Lovanii Novi. – Turnholti: Brepols 1985. 104 S. br. bfr 1650.–

In Bd 64 der lateinischen Serie des Corpus Christianorum sind Werke sechs gallischer Schriftsteller aus dem 4. und 5. Jh. zusammen herausgebracht worden. Die von R. Demeulenaere besorgte Ausgabe enthält Schriften verschiedenen Charakters.

Die erste Schrift, Contra Arrianos, 357 oder 358 von Foebadius als Bischof von Agen veröffentlicht, in einer Zeit, als die Streitigkeiten mit den Arianern ihren Höhepunkt erreicht hatten, übt Kritik an der sogenannten zweiten Formel von Sirmium; zwei Jahre vorher hatte Kaiser Constantius, der die Arianer begünstigte, Hilarius von Poitiers, damals der wichtigste Vorkämpfer der Orthodoxie im Westen, in die Verbannung geschickt.

Die nächste Schrift, Victricius' De laude sanctorum (um 395), ist aus einer Ansprache an die Gläubigen von Rouen anläßlich der Ankunft wohl durch Vermittlung der Kirche von Mailand geschickter Reliquien entstanden. Der Bischof ließ dem Ambrosius eine Bearbeitung dieser Predigt zukommen, die nachher jedoch irrtümlich unter die Schriften des Ambrosius gerechnet wurde. Der Stil von De laude mit seinen kurzen sentenzartigen Sätzen und seiner reichen Verwendung von Parallelismus und Antithese hebt sich jedoch erheblich von dem des Mailänder Bischofs ab.

Leporius, dessen Liber emendationis hierbei anschließt, hatte um 415, sich als Mönch wahrscheinlich in Marseille aufhaltend, in einem jetzt verlorenen Brief eine pelagianisch angehauchte Christologie verteidigt. Er wurde exkommuniziert und nach Nordafrika geschickt, wo Augustin ihn wieder zur Orthodoxie bekehrte. Um den Nachweis zu erbringen, daß seine Bekehrung aufrichtig war, schickte Leporius 418/19 seinen Libellus emendationis an die gallischen Bischöfe. Besser bekannt als dieser Libellus ist das in klarem Stil geschriebene Commonitorium des Vincentius von Lerins (434), wovon wir jedoch nur noch den ersten Teil und eine Zusammenfassung des Ganzen besitzen. Es war das Anliegen des Vincentius, die Bedeutung der Heiligen Schrift als die wichtigste Quelle für den christlichen Glauben und zur gleichen Zeit die Wichtigkeit der Interpretation dieser Schrift im Lichte der lebendigen kirchlichen Tradition, welche im Laufe der Zeit das Verständnis der Heiligen Schrift vertieft hatte, nachdrücklich herauszustellen. Die weniger bekannten Excerpta des nämlichen Vf.s bekämpfen die Ketzereien von Arius, Apollinaris und Nestorius.

In seinem De viris illustribus hat Gennadius dem gallischen Mönch Evagrius eine allerdings sehr kurze Notiz gewidmet, in der er dessen Altercatio – die wahrscheinlich 423 zu datieren ist – als eine allgemein bekannte Schrift bezeichnet. Man hat längst festgestellt, daß Evagrius viele Quellen, darunter namentlich die Testimonia des Cyprian, für seinen polemischen Dialog mit dem Juden Simon benutzt hat.

Die Briefe des Ruricius von Limoges schließen die Ausgabe ab. Diese sorgfältig stilisierten Privatbriefe (etwa zwischen 470 und 507) über wechselnde Themen sind meist Gelegenheitsschriften, die auf theologischem Gebiete kaum etwas zu bieten haben.

Daß die bisherigen Ausgaben qualitative Unterschiede aufweisen, bedeutete für Demeulenaere eine wechselnd schwere Herausforderung. Der Hrsg. hat sehr sorgfältig gearbeitet. So wurde für Foebadius die einzige Leidener Hs. aufs neue kollationiert. Und wenn Demeulenaere auch für Victricius' De laude den textkritischen Studien von Dom Wilmart und den Vorarbeiten von J. Mulders viel zu verdanken hat – er hat dessen kritischen Text stark herangezogen –, so hat er es doch nicht unterlassen, die drei einschlägigen Hss. auf Mikrofilm auch selbst noch zu vergleichen. Für Leporius konnte er nicht nur die auf einer jetzt verschollenen Hs. beruhende Ausgabe von Sirmond, sondern auch die wichtige mittelbare Überlieferung sowie ein Fragment aus dem Kloster Ripoll benutzen, was eine gewisse Zahl von Emendationen mit sich gebracht hat. Wenn weiter eine neue Kollation der vier Hss. von Vincentius' Commonitorium wenig Neues zur Verbesserung der Ausgabe von R. Moxon (1915) ergab, so blieb für dessen Excerpta doch noch Wichtiges zu leisten, da die Überlieferung bisher nicht völlig genutzt war: die einzige vollständige Ausgabe beruhte auf einer Hs. aus Ripoll, und es zeigte sich, daß sich in einer anderen Ausgabe, die nur von einer Hs. aus Novari ausging, viele Kollationsfehler befanden. Trotz der spärlichen Ernte bleibt es ein Verdienst von Demeulenaere, daß er für Evagrius' Altercatio die Papyrusfragmente von Pommersfelden genau verglichen hat.

Die Briefe des Ruricius standen bereits in kritischen Ausgaben zur Verfügung (von B. Krusch in den Monumenta Germaniae Historica, 1887 und von A. Engelbrecht im Wiener Corpus, 1891). Auch hier hat Demeulenaere jedoch selber die Hss. auf Mikrofilm kontrolliert; weiter hatte er den Vorteil, die textkritischen Bemerkungen von H. Hagendahl in dessen Studie La correspondance de Ruricius (Göteborg 1952) benutzen zu können. In den angehängten Briefen an Ruricius scheint mir die Lesart promerer (S. 400, 15, ad Ruricium Epist. 4 et singularis illius caritatis benedictionem desideratissimam promerer) in promererer zu ändern zu sein.

Die Liste der Zitate und Reminiszenzen läßt sich in einigen Fällen ergänzen.

So S. 185, 16 (Vincentius, Commonitorium) membris Christi (vgl. 1 Cor. 6,15 membra Christi); S. 293, 269–270 (Evagrius) per cuius invidiam mors in orbem terrarum venit (vgl. Sap. 3,24 Invidia autem diaboli mors intravit in orbem terrarum); S. 337, 79 (Ruricius, Epist. II 4) portio Christus (vgl. Ps. 141,6 tu es spes mea, portio mea in terra viventium); S. 357, 31 (Ruricius, Epist. II 17) declinemus a malo (die Verbindung ist biblisch, vgl. Ps. 36,27 declina a malo; Prov. 15,27 declinat omnis a malo; 1 Petr. 3,11 declinet a malo); S. 381, 3 (Ruricius, Epist. II 44) Apostolica praecepta . . . a quibus divina percipimus, eis terrena praebeamus (vgl. 1 Cor. 9,13–14 Nescitis quoniam qui in sacrario operantur, quae de sacrario sunt, edunt: et qui altari deserviunt, cum altari participant? Ita et Dominus ordinavit eis, qui Evangelium annunciant, de Evangelio vivere); S. 399, 31 (ad Ruricium, Epist. 3) debetis enim fenus Domino de thesauro (vgl. Matth 25,15–28 das Gleichnis der Talente). Außer diesen Bibelstellen sind zum Beispiel gewisse Hinweise auf Vergils Aeneis zu ergänzen. S. 93, 123–124 (Victricius, De laude 12) manibus volvere et grandia humeris saxa portare (Anspielung auf zwei Vergilstellen: Aenn. 1, 425 et manibus subvolvere saxa und Aen. 4, 405–406 pars grandia trudunt obnixae frumenta humeris); S. 323, 13 (Ruricius, Epist. I 9) summo ore

libaverit nd S. 372, 17 (Ruricius, Epist. II 34) summo tenus ore libaverit (vgl. Aen. 1, 736 libato summo tenus attigit ore); S. 335, 8–9 (Ruricius, Epist. II 4) sensus horruit, mens refugit (vgl. Aen. 2, 12 quamquam animus meminisse horret luctuque refugit); S. 403, 15–17 (ad Ruricium, Epist. 8) ein feuriges Pferd, in vergilianischen Wendungen beschrieben: ignem ... elatis naribus efflaturum (vgl. Aen. 12, 115 lucem elatis naribus efflant); mandentem frenos (vgl. Aen. 4, 135 frena ... mandunt); concussurum ... campos (vgl. Aen. 8, 596 und 11, 875 quatit ... campum).

Seit einigen Jahren besteht die Serie Instrumenta Lexicologica Latina (bereits 28 Lieferungen); jedem Bd des Corpus Christianorum wird ein vollständiges Wortverzeichnis hinzugefügt, ein wichtiges Hilfsmittel für diejenigen, die sich mit theologischen Termini, semantischen, syntaktischen und stilistischen Studien oder Zitaten beschäftigen. Da es sich hier um ein vollständiges Wortverzeichnis handelt (1. Formen mit Frequenz, 2. Konkordanz der Formen, 3. Rückläufiges Verzeichnis der Formen; 2 und 3 auf Mikrofichen), werden jetzt in den Textbänden nur Verzeichnisse der wichtigeren Namen und Wörter gebracht (Index nominum et verborum notabilium), wo spezielle Bedeutungen und interessante sprachliche Erscheinungen hervorgehoben werden.

Nijmegen Gerard Bartelink

Studia Patristica Vol. XV. Papers presented to the Seventh International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1975. Part I: Inaugural Lecture, Editiones, Critica, Biblica, Historica, Theologica, Philosophica, Liturgica. Edited by Elizabeth A. Livingstone. – Berlin: Akademie-Verlag 1984. 585 S. (Texte und Untersuchungen Bd 128). kart.

Allein die Tatsache, daß der vorliegende Bd der inzwischen gut eingeführten „Studia Patristica" 80 Beiträge enthält, macht eine auf Einzelheiten eingehende Rezension unmöglich. Es handelt sich etwa um die Hälfte der im Rahmen des 7. Internationalen Patrologenkongresses 1975 zu Oxford gehaltenen Vorträge und Kurzreferate. Die zweite Hälfte der Referate wird den 16. Bd der „Studia Patristica" (= TU 129) füllen.

H. Chadwick macht in seinem Eröffnungsvortrag auf die gegenwärtig kritische Lage der patristischen Studien aufmerksam: Sie würden in ihrer Aufgabe, die entscheidende Anfangsphase christlicher Tradition zu untersuchen und darzustellen, ohne die auch die moderne Welt zu einem Großteil unverständlich bleibt, stark behindert durch eine wachsende Verständnislosigkeit heutiger Zeit gegenüber der Vergangenheit, durch abnehmende Kenntnis der klassischen Sprachen, durch inflationäre Verteuerung von Texteditionen und sonstiger fachwissenschaftlicher Literatur wie auch durch zunehmende Spezialisierung der Forscher und damit Verengung ihrer Forschungsinteressen und Kompetenzbereiche. Andererseits hält Chadwick an der These fest: "The Fathers of the Church are dead, but still speak to us in accents that seem fully contemporary" (3). Bestätigt der Kongreß, unterstreicht die Veröffentlichung seiner Arbeiten dieses Bild?

Altbewährte und jüngere Wissenschaftler, außer M. Choub/Tambow leider nur aus der westlichen Welt, melden sich gleichermaßen zu Wort, so daß der Bd einen repräsentativen Überblick über die aktuelle Situation der patristischen Forschung zu bieten scheint. Es fällt auf, selbst wenn man Oxford als Tagungsort berücksichtigt, daß die weit überwiegende Zahl der Beiträge aus dem englischsprachigen Raum stammt, während sich nur vier deutschsprachige Forscher beteiligen. Die Untersuchungen richten sich breit gefächert auf das ganze Gebiet der lateinischen und griechischen Patristik, ohne daß sich deutliche Interessenschwerpunkte hinsichtlich einzelner Autoren oder bestimmter Inhalte ausmachen lassen. Dem Charakter einer Arbeitstagung gemäß und wohl auch wegen der zeitlichen Begrenzung behandeln die Referate meist sehr eng gestellte Themen und suchen Detailfragen zu klären. Das geschieht im allgemeinen mit großer Akribie und Sachkompetenz, oft auch mit Hinweisen auf größere Zusammenhänge. Herausragende Neuansätze konnte ich nicht feststellen. Es bleibt auch sicher ein wichtiges Desiderat, die „accents that seem fully contemporary" im Denken der Kirchenväter zu thematisieren und in Gegenwartsbezügen auszuwerten.

Münster Winfrid Cramer

Schöllgen, Georg: **Ecclesia sordida?** Zur Frage der sozialen Schichtung frühchristlicher Gemeinden am Beispiel Karthagos zur Zeit Tertullians. – Münster: Aschendorff 1985. 342 S. (Jahrbuch für Antike und Christentum, Erg.Bd 12) kart. DM 88.–, geb. DM 98.–

Die soziologische Fragestellung ist nicht neu, sie gehört zur historischen Methode. Sie hat darum auch in der kirchengeschichtlichen Arbeit ihre entsprechende Funktion erhalten. Dennoch kann man von einer gewissen Renaissance der Soziologie im Raum der Theologie sprechen, über deren Einsatz in der modernen Exegese, mitverursacht durch ein sich herauskristallisierendes anderes Interessengefüge innerhalb der Gesellschaft seit Anfang der 70er Jahre, der Forschungsbericht von G. Theißen (Studien 1979, 3–34) orientiert. Eine bewußte und systematische Aufnahme der soziologischen Fragestellung in die neuere Patristik hat bisher gefehlt. Hier innoviert Sch. ein Programm, obgleich dessen Forschungsgegenstand schon seit sicher hundert Jahren zur Diskussion steht.

Nach Sch. hat die These vom proletarischen Charakter der frühchristlichen Gemeinden, zu der Fr. Engels die Vorlage lieferte, immer noch, wenn auch modifiziert, ihre Bedeutung nicht nur für die marxistische Forschung, sondern auch für „eine breite Richtung innerhalb der Theologie" (ebd. S. 7). Deren sozialgeschichtliche Begründung sei jedoch bis heute „sehr lückenhaft geblieben" (ebd. S. 7). Hypothesen zur Sozialstruktur der frühchristlichen Gemeinden gebe es dagegen mehr als genug, „... das Spektrum reicht vom proletarischen Charakter der vorkonstantinischen Kirche bis zur Vermutung einer weitgehenden sozialen Strukturidentität von römischer Gesellschaft und früher Kirche ..." (8/9). Doch finde man bisher „... keinen ernsthaften Versuch, das vorhandene Material systematisch zu sammeln und methodisch auszuwerten" (9).

Von Tertullian stammt der inzwischen zu den loci classici der frühchristlichen Sozialgeschichte gehörende Satz: „Sordent talibus ecclesiae: difficile in domo dei dives" = „Solchen (reichen Frauen) sind die Kirchen zu niedrig: schwer ist es im Hause Gottes einen Reichen zu finden" (ux. 2,8,3). Sch. entscheidet sich mit überzeugenden Argumenten für die Schriften dieses Tertullian (neben der Passio Perpetuae) als Quelle seiner sozialgeschichtl. Studie und damit für Karthago, weil weder für Alexandrien noch für Rom gleich günstige Bedingungen gegeben sind.

Sch. verwirft in seiner Methodenreflexion ein „dichotomisches Modell" (14), das den honestiores als Oberschicht die undifferenzierte Masse der humiliores als Unterschicht gegenüberstellt, da dieses Modell „fast" die gesamte christl. Gemeinde in die Unterschicht verweisen würde. Sch. entwickelt statt dessen ein „Schichtenraster", um die soziale Struktur christlicher Gemeinden zu erfassen. Mit diesem Modell ist zugleich der Aufbau der Studie vorgezeichnet.

Im Teil I erarbeitet Sch. die Geschichte und Struktur der „Wirtschaft und Gesellschaft des römischen Karthago bis ins frühe 3. Jahrhundert" (17–154). Hier werden die reichen und in der Literatur weit gestreuten Einzelergebnisse der Forschung in ein Raster gebracht, das fortan eine schnelle Orientierung über diese wichtige Stadt der Provinz Africa proconsularis ermöglicht. Der Abschnitt „C. Die Gesellschaft Karthagos im 2. und frühen 3. Jh." (98–154) bringt eine Deskription der Provinzverwaltung (98–109), der „oberen Schichten" (109–142), also des „ordo senatorius" (109–116), des „ordo equester" (116–129), des „ordo decurionum" und der „städtischen Priester" (129–136), die durch Beobachtungen sowohl zu „Umfang und Entwicklung der oberen Schichten in Karthago" wie auch zu „Karthago als Bildungszentrum" ergänzt werden. Der Abschnitt C schließt mit dem Thema „Die unteren Schichten" (148–154).

Der zweite und eigentliche Hauptteil sucht nun das sozialgeschichtliche Material für „Die christliche Gemeinde zur Zeit Tertullians" auszuwerten (155–267). Im Abschnitt A. wird die Frage nach den „Christen aus den oberen Schichten" gestellt (155–224). Das erste Teilergebnis lautet: „Aller Wahrscheinlichkeit nach gehörte aus dem Kreis der in Karthago ansässigen senatorischen Familien mindestens ein junger vir clarissimus kurz vor dem Eintritt in den senatorischen cursus honorum ... zur christlichen Gemeinde" (175). Nach Sch. sollte man jedoch nicht ausschließen, „... daß es in Karthago daneben noch weitere, besonders weibliche Christen aus dem Senatorenstand gab" (ebd.). Im Blick auf den ordo equester kann Sch. nur formulieren: „Wenn es Christen gelungen ist, in die weitaus exklusivere Schicht der senatorischen Familien Karthagos einzudringen, ist es durchaus denkbar, daß sie auch in der wesentlich breiteren Schicht der ritterlichen Familien Fuß gefaßt haben" (176). Nach Sch. hat allerdings Tertullian selbst zum ordo equester gehört (176–189, vor allem 184). „Christen aus dem ordo decurionum" (189–197), d. h. Magistratsangehörige lassen sich in Karthago „nicht mit Sicherheit nachweisen" (197). Wohl aber lassen sich dagegen „mit einiger Sicherheit ... Mitglieder kurialer Familien nachweisen" (197). Obwohl das Material für die sozialgeschichtliche Frage nach „Christen aus den oberen Schichten im weiteren Sinne" (197–224) „ungewöhnlich vielfältig und umfangreich" ist (223), erlaubt es selten eine Genauigkeit wie bei epigraphischen Belegen. Doch legen die Quellen nahe, „daß es sich um einen wohl auch zahlenmäßig nicht unbedeutenden Teil der karthagischen Gemeinde handelt" (223). Unmöglich bleibt es aber, die Zahl der karthagischen Christen aus den oberen Schichten und ihren prozentualen Anteil an der Gesamtgemeinde „auch nur annähernd präzise zu bestimmen" (224).

Der Abschnitt B von Teil II „Christen aus den unteren Schichten" (224–267) erarbeitet ein weites Spektrum: Hersteller von Götterbildern, Handwerker, Astrologen, Lehrer, Händler, Soldaten, Christen mit Vermögen, Bildungsstand der Gemeinde, Sklaven und Freigelassene und Christen aus der untersten Schicht. In der „Zusammenfassung" (267) behauptet Sch., daß „kaum ein nichtchristlicher Autor ... so viel sozialgeschichtliches Material für die unteren

Schichten" biete. Tertullian „habe (von mir: zwar) wenig explizites Interesse an den unteren Schichten", aber sein „Blickwinkel als Gemeindeglied" beschränkt sich eben doch nicht nur auf die oberen Schichten. Das Material für die christliche Gemeinde ist „trotz seiner relativen Fülle punktuell. Welchen Anteil die einzelnen Berufsgruppen, die Sklaven oder Freigelassenen am gesamten sozialen Spektrum der Gemeinde haben, bleibt unklar". Im „Ergebnis" der gesamten Studie (268–69) heißt es: „das Gros der karthagischen Christen bleibt sozialgeschichtlich im Dunkeln" (268). Für die „wahrscheinlich schon einige tausend Köpfe zählende Gemeinde" könne „wahrscheinlich gemacht werden, daß nur eine eher kleine Minderheit zur untersten Schicht gerechnet werden muß. Um 200 n. Chr. ist die karthagische Gemeinde keine ‚ecclesia sordida'" (268).

Vier Exkurse sind den Untersuchungen angefügt: 1. Sind die ‚simplices' u. ä. eine sozialgeschichtl. umgrenzbare Gruppe in der karthagischen Gemeinde? Zugleich ein Exkurs über den theologischen Bildungsstand der Gemeinde, 2. Der Einfluß der theolog. Bewertung des Reichtums auf die Sozialstruktur der karthagischen Gemeinde, 3. Der Umfang der karthagischen Gemeinde zur Zeit Tertullians und 4. Die Gelder der karthagischen Gemeinde (270–311). Ein Begriffs- und Sachregister (338–342) erschließt diese tüchtige Diss. des Schülers von Prof. Dr. Daßmann in Bonn.

Im Arbeitsergebnis verneint Sch. also die Frage seines Themas. Wenn das richtig ist, scheint eine Differenzierung gegenüber der Schlußbemerkung des Rezensenten G. Haendler (ThLZ 110, 1985, 823) angebracht zu sein, der schreibt: „Das bisherige Gesamtbild ... wird ... nicht grundlegend verändert, so daß der Aufwand doch wohl größer ist als das Ergebnis." Wenn eine schärfere und kritisch gesicherte soziologische Aussage über die christliche Gemeinde in Karthago gelungen sein sollte, dürfte ein ungewöhnlicher Aufwand gerechtfertigt sein. Hier aber liegt ein Problem der Arbeit. Sch. befragt nach den im Schichtenraster erarbeiteten Kriterien die entsprechenden Texte über die Gemeinde in Karthago. Die damit erreichte Sicherheit soziologischer Aussagemöglichkeit ist nur die eine Seite des Problems. Welche Eindeutigkeiten können aber die Interpretationen der jedem ernsthaften Leser bekannten eigentümlich tertullianischen Sprachform erreichen, die faszinierend und Ärgernis erregend zugleich wie eine juristische Fachsprache zu uns zu reden scheint und die doch so oft durch ihre apologetische Instrumentalisierung brillant oszilliert? Sch. gebraucht – bezeichnend genug – nicht selten den Ausdruck „Tendenzverdacht" oder „-behauptung" im Blick auf die Aussagen Tertullians (z. B. S. 9.10.166.200.206.239.294.296; keine vollständige Aufzählung). Ich kann z. B. sehr gut verstehen, wenn Sch. in der Anrede „Romani imperii antistites" (apol. 1,1) „nicht etwa alle Statthalter des römischen Reiches" (100) angesprochen sein läßt. Der Plural kann „den Prokonsul zusammen mit den Provinzlegaten" (100) meinen. Die Passage „ipso fere vertice civitatis praesidentibus" (apol. 1,1) reizt überaus stark dazu, in ihm den Byrsahügel zu sehen. Wenn dem so wäre, ließe sich die „civitas" auf Karthago beziehen, und das soziologische Feld Karthago ist scharf abgesteckt. Die Durchmusterung des ganzen Apologeticums macht aber doch die alleinige Anrede des Prokonsuls in Karthago sehr fragwürdig. C. Beckers These von der „Rede an die Statthalter" (in der Einführung seiner Ausgabe, München 1961, S. 26; cf. auch A. Wlosok, Christl. Apologetik gegenüber kaiserlicher Politik, in: KG als Missionsgeschichte, hrsg. von H. Frohnes u. U. W. Knorr, München 1974, 147–165, hier 150/1) wirkt überzeugender. Die Statthalter residieren metaphorisch auf dem Gipfelpunkt der Stadt, Tertullian spielt mit Hintersinn.

Wie hyperbolisch, plerophor klingt der Schrei der Bevölkerung, die Stadt sei von den Christen in Besitz genommen (obsessa civitas, apol. 1,7). Bei einer möglichen Einwohnerzahl von 100 000 Menschen und vielleicht einigen Tausend Christen, sagen wir etwa 5000, wären das 5 Prozent! Man versteht sehr gut, was Tertullian will; wie schwer wird aber bei solcher Begrifflichkeit gerade eine soziologische Analyse. Diese Beobachtungen sollen die Interpretationen Sch.s keineswegs in Zweifel ziehen, sondern nur zeigen, daß hier und dort Nachdenklichkeit bleibt. „Ce beau livre" (R. Braun in der Rezension von REAug 31, 1985, 303/4, ebd. 304) wird wohl jeder an der nordafrikanischen Kirche Interessierte dankbar zur Hand nehmen.

Dem modernen theologischen Nachdenken über das Gottesbild könnten die knappen Bemerkungen Sch.s (254) über die streng patriarchalische, strikte Unterordnung fordernde Haltung des Menschen (als Sklave) im Verhältnis zu Gott (als Herr) in der Theologie Tertullians ein erneutes Stimulans zur Reflexion über diese theologisch-gesellschaftliche Frage werden.

Nur einige direkte Korrekturwünsche sind zu machen: S. 50 muß es im Zitat Tac. hist. 1,76,3 statt „Vorbild" „Vorgang" heißen (Übers. Borst, die allerdings fragwürdig ist); S. 54 muß statt „411" „439" (Einnahme Karthagos durch die Vandalen, cf. schon REAug 31, 1985, 403) stehen; S. 158 ist statt „Vorbereitung" „Verbreitung" gemeint; S. 195 ist wohl 9., nicht 8. Kapitel des 2. Buches von cult. zu lesen; S. 245 Anm. 149 muß statt „Marrou, Erziehung 498" „398" und S. 248.250 statt „senes" seni geschrieben werden (cf. REAug 31, 1985, 304).

Vielleicht legt uns der Vf. irgendwann einmal eine entsprechende Studie zu Hippo vor. Es wäre zu wünschen.

Münster Erich Feldmann

Corpus Consuetudinum Monasticarum moderante D. Kassio Hallinger OSB exaratum. Tomus VII, **Pars prima:** Consuetudinum saeculi X/XI/XII. Monumenta Introductiones. Edidit Kassius Hallinger. **Pars altera:** Consuetudines Cluniacensium antiquiores cum redactionibus derivatis. Edidit Kassius Hallinger. **Pars tertia:** Consuetudinum saeculi X/XI/XII monumenta Non-Cluniacensia. Edidit Kassius Hallinger. – Siegburg: Respublica Verlag Franz Schmitt 1984, 1983, 1984, VIII und 458 S. sowie 16 Texttafeln, XXXII und 408 S., VI und 426 S. geb. DM 296.– / Ln DM 255.–

Das Werk Kassius Hallingers: Gorze – Kluny. Studien zu den monastischen Lebensformen und Gegenständen im Hochmittelalter, 2 Bde, Rom 1950/51, hat in der Forschung viel Zustimmung, aber auch Widerspruch erfahren. Im Rahmen der großangelegten Edition „Corpus Consuetudinum Monasticarum" legt nun H. zusammen mit einer Reihe von Mitarbeitern im Bd 7, der in 4 Teilbände aufgegliedert ist, die Texte zu den unterschiedlichen monastischen Reformströmungen des 10. bis 12. Jh.s vor.

Die insgesamt 19 Texte, die publiziert werden, sind in 5 Gruppen eingeteilt: 1. Die Antiquiores Clunys des 10. bis 12. Jahrhunderts (5 Redaktionen). 2. Die von den cluniazensischen Consuetudines abgeleiteten Texte und Nachfolgetexte des 10. bis 12. Jahrhunderts (6 Texte). 3. Die Bräuche des Klosters Fleury im 10./11. Jahrhundert. 4. Englische Consuetudines des 10./11. Jahrhunderts (2 Texte) und 5. Consuetudines des Reichsgebietes im 10./11. Jahrhundert (6 Texte).

Das Ergebnis der mit den Editionsarbeiten verbundenen eingehenden Textuntersuchungen ist, daß neben der von Cluny ausgehenden monastischen Richtung eine von Cluny unabhängige Strömung von Fleury ausging. Das französische Kloster an der Loire beeinflußte englische Klöster, aber auch – und das ist eine neue Erkenntnis – zahlreiche Klöster des Reichsgebietes. Dabei spielt der reisefreudige Theoderich von Fleury eine besondere Rolle. Als von Fleury geprägte Klöster lassen sich u. a. Amorbach, Fulda, Schwarzach am Main, St. Michael/Bamberg, Regensburg, Corvey, Lorsch nachweisen.

Der Urtyp der floriazensischen Brauchtexte reicht in die Zeit vor dem letzten Viertel des 10. Jahrhunderts zurück, als das monastische Erbe der karolingischen Epoche noch lebendig war, in eine Zeit also, ehe die cluniazensischen Großäbte die karolingischen monastischen Traditionen durch ihre ausgedehnte Gesetzgebung gründlich umgestalteten.

Nun liegen also die Texte zu den verschiedenen monastischen Reformrichtungen des 10. bis 12. Jahrhunderts bereit, und die Diskussion, die H. einst ausgelöst hat, kann unter den Fachleuten auf dieser Grundlage weitergeführt werden. Hieß der Gegensatz einst Cluny – Gorze, so hat er sich auf Grund des nun vorliegenden Textbefundes zu einem Gegensatz Cluny – Fleury entwickelt.

Bd 7,2 enthält die cluniazensischen Texte, während in Bd 7,3 die nichtcluniazensischen Consuetudines ediert werden. Der gesamte Bd 7,1 ist der Einleitung gewidmet. Die Edition ist mit großer Akribie durchgeführt, der Sachapparat ist sehr ausführlich. Es ist allerdings zu fragen, ob bei dem Einleitungsband nicht z. T. zuviel des Guten getan wurde. Die ganz ausführlichen Darlegungen über die Beschaffung jedes einzelnen Textes und seine Bearbeitung in den verschiedenen Phasen der Arbeit erwartet man nicht in einer Edition. Auch wäre es vielleicht günstig gewesen, den Einleitungsband sprachlich einheitlich zu gestalten und französische und englische Einleitungen ins Deutsche zu übersetzen.

Auf jeden Fall ist die Forschung H. und seinen Mitarbeitern für die mühevolle Bereitstellung der Texte sehr dankbar. Es braucht nicht mehr betont zu werden, daß die Consuetudines monasticae nicht nur die Ordensgeschichte im engeren Sinn interessieren, sondern daß sie auch für die allgemeine Kirchen- und Reichsgeschichte (vgl. etwa die Wanderung der Reformströme), für die Liturgie- und Kulturgeschichte u. a. m. von Interesse sind.

Würzburg Klaus Ganzer

Zeeden, Ernst Walter: **Konfessionsbildung.** Studien zur Reformation, Gegenreformation und katholischen Reform. – (Stuttgart): Klett-Cotta (1985). 391 S. (Spätmittelalter und Frühe Neuzeit. Tübinger Beiträge zur Geschichtsforschung, Bd 15) Ln DM 128.– / öS 998.–

„Konfessionsbildung" gehört heute zu den Grundbegriffen der Frühneuzeitforschung und sichert der KG einen zentralen Platz in der

Allgemeingeschichte des 16. und 17. Jh. Unter Verzicht auf theologische Bewertung hält der Begriff als Resultat der Reformationszeit die weitgehend parallele Herausbildung eines lutherisch, calvinistisch und tridentinisch reformierten Kirchentyps fest. Die charakteristische Wortprägung ist von Ernst Walter Zeeden eingeführt und mit einem weiten Inhalt gefüllt worden, der Kirchen-, Kultur- und Sozialgeschichte einschließt und zur politischen Geschichte in Beziehung setzt. Die dahinterstehende Perspektive hat sich auch in seiner Schule und mittlerweile weit darüber hinaus als fruchtbar erwiesen. So ist es ein glücklicher Griff, wenn ein Sammelband von Aufsätzen des Tübinger Historikers, zugleich ein Beitrag zum Forschungsschwerpunkt „Spätmittelalter und Reformation", unter dem markanten Titel „Konfessionsbildung" vorgelegt wird.

Es handelt sich um 14 Arbeiten Z.s, die zwischen 1950 und 1983 an verstreuten Orten publiziert worden sind. Aus dieser Zusammenstellung entsteht ein wirkliches Buch, das auch der Kenner vieler Beiträge mit neuem Gewinn liest. Das liegt einmal an der Einheitlichkeit und Dichte des konfessionsgeschichtlichen Themas, dessen Gesichtspunkte sich gegenseitig ergänzen und erhellen. Zum anderen erlaubt die – nur behutsam modifizierte – chronologische Anordnung der Titel nach dem Erscheinungsjahr, die Entstehung und Weiterentwicklung von Fragestellungen und Forschungsfeldern mitzuerleben, die sich oft schon in vorhergehenden Beiträgen ankündigen. Die Stringenz der Forschervita kommt der Disposition des Werkes zugute. Zeeden hat sich jedoch im Vorw. aller Selbstinterpretation enthalten, so daß ein Blick auf die Abfolge der Beiträge vielleicht der Rezeption dienlich sein kann.

Die ersten drei Arbeiten haben propädeutischen Charakter. Der Beitrag von 1950 präpariert das frühpietistische Denken Seckendorfs heraus und weist eindringlich auf die ökumenisch-toleranten Aspekte seiner ‚Historia Lutheranismi' hin, die erst auf der Vergleichsfolie der absoluten Intoleranz einer dogmatisch fixierten Reformationszeit erkennbar werden. Der zweite Beitrag, dem 19. Jh. gewidmet und von Schnabels Werk inspiriert, zeigt die für Z.s Methode charakteristischen konfessionsvergleichenden Spiegelungen – hier die zwischen Irenik und Ressentiment schwankende Meinung von Protestanten über die Katholiken. Jakob Burckhardt tritt unter den befragten Zeugen hervor, und seine Auffassung der Reformationsgeschichte wird im dritten Beitrag zum Thema erhoben. Obwohl der Basler Historiker im Grunde mit der religiösen Substanz keiner der Konfessionen etwas anfangen konnte, erkennt sein Interpret doch in dessen überkonfessioneller Haltung einen verpflichtenden historiographischen Anspruch. Was Burckhardt positiv nicht geleistet hat, daß er etwa alle religiösen Kräfte „mit gleichmäßiger Umsicht und Liebe aufgespürt und bewertet" hätte (56), genau das ist es, was Zeeden selbst fortan getan hat.

Es folgt die historiographische Programmerklärung, der bekannte Aufsatz von 1956 zur Periodisierung und Terminologie, der das heute von vielen gesehene Nebeneinander von Reformation und Gegenreformation betont und erstmals den Begriff der Konfessionsbildung in die Debatte wirft. In realistischer Einschätzung der zur Durchsetzung und Füllung notwendigen Arbeit begnügte sich Z. jedoch mit der vorläufigen Epochenbezeichnung „Zeitalter der Glaubenskämpfe", die durch seinen Gebhardt-Beitrag bekannt wurde.

Ins repräsentative Zentrum des Werkes rückt man dann mit den Ausführungen über die „Grundlagen und Wege der Konfessionsbildung in Deutschland im Zeitalter der Glaubenskämpfe", die Z. 1956 auf dem Ulmer Historikertag vorgetragen und dann in einer Abhandlung in der Historischen Zeitschrift ausgebaut hat. Neben dem vergriffenen Buch „Die Entstehung der Konfessionen", das 1964 den Problemkreis ohne Wiederholung der Nachweise für einen weiteren Leserkreis ausbreitete, behält dieser an einigen – hier stärker vom katholischen Weg abgezogenen – Beispielen das Forschungsfeld absteckende Aufsatz eigenen Wert. Der umfassende Konfessionsbegriff, der Lehrbekenntnis, Kirchenorganisation und Lebensformen einschließt, wird erprobt und in seiner Wechselwirkung zu Politik, Staatswerdung und Ständekämpfen bedacht. Das neue Verständnis für die mühseligen Methoden und die langwierige Arbeit der Konfessionsbildung als „Festigungs- und Vereinheitlichungsprozeß" aller Seiten läßt das Resultat der Glaubenskämpfe zunehmend als positive historische Leistung erkennen. Zeedens besondere Aufmerksamkeit gilt den bislang in der Regionalgeschichte versteckten „Mischformen", und wenn man die folgende Studie liest, gewinnt man fast den Eindruck, daß das ganze Luthertum eine war: Sie gilt dem vor allem im Norden erstaunlich hohen Anteil von katholischem Überlieferungsgut in den lutherischen Kirchenordnungen. Die präzisen Ausführungen zur Schonung von Liturgie, Zeremonien, Brauchtum, Pfarrerstellung, Sprachverhalten, Rechts- und Erwerbsformen, teils in Abgrenzung zum Calvinismus, teils aus Tradition und Rücksichtnahme – in der lutherischen Messe hielt sich z. B. ein deutscher Kirchenbrauch, den die römische Reform verdrängt hat –, erweisen das puristischere Erscheinungsbild des evangelischen Christentums vielfach erst als Frucht der Aufklärung.

Einen weiteren Schwerpunkt bieten dann fünf Beiträge zum Calvinismus, die – mit Ausnahme des letzten – Calvins ausgedehnten Briefwechsel zur Quellengrundlage nehmen. Die Gestalt des Reformators gewinnt in ihrer faszinierenden Kombination von geradezu biblischem Sendungsbewußtsein und praktischer Weltklugheit zunächst anhand der polnischen Korrespondenzen Profil. Zwei Stücke, die man vielleicht doch hätte redaktionell zusammenfügen können, untersuchen dann Calvins Verhältnis zu Luther und Luthertum und erhellen dabei das reformatorische Geschichtsbild des Genfer Konfessionsstifters, das bei allen Differenzen zum Luthertum Luther selbst stets als den großen Vorläufer gelten ließ, ihn damit aber auch erstmals historisch relativierte. Die Briefe geben dann ein Paradigma der zumeist religiös begründeten Inanspruchnahme der Staatsgewalt ab, wobei Calvin je nach Opportunität an die fürstliche oder die ständische Partei appellierte, und unbedenklich nach zweierlei Maß für die „wahre" Konfession die Toleranz forderte, die er den anderen verweigerte. Von dieser „Ideologie einer Politik für das Reich Gottes" (238) sind, wie Z. unmißverständlich klarstellt, nicht Reformatoren und Päpste, sondern Politik und Staat am Ende abgerückt. Ein feinstrukturierter Vergleich der kurpfälzischen Kirchenordnung von 1563, die den berühmten Heidelberger Katechismus enthält, mit der noch süddeutsch-lutherischen Ottheinrichsordnung von 1556 läßt schließlich die Anpassung des Genfer Vorbildes an das landesherrliche Kirchenregiment und manche lutherische Gepflogenheit erkennen. Der Schluß des calvinistischen Blocks verweist so auf den deutschen Typus der reformierten Konfession.

Die konfessionsgeschichtliche Perspektive erfährt dann noch eine Bereicherung durch einen Blick auf die nachreformatorische katholische Frömmigkeit. Einerseits war sie traditionalistischer Natur – ob auch „konservativ", wie Z. meint, erscheint dem Rezensenten im Vergleich zu den Denkformen des 19. Jh. doch fraglich. Auf der anderen Seite brachte die konfessionelle Abgrenzung auch eine „partielle religiöse Verarmung" mit sich und führte selbst zu einem Frömmigkeitstypus, der sich „charakteristisch von der Religiosität der vorreformatorischen Zeit abhob und unterschied" (315). Für die modernisierenden Impulse des jesuitischen Stils, der hier nur andeutungsweise repräsentiert ist, sollte man allerdings besser Z.s 1968 erschienenes Herder-Taschenbuch ‚Zeitalter der Gegenreformation' heranziehen.

Den Beschluß des Bdes bilden zwei aus neuerer Zeit stammende Aufsätze. Eine Reflexion über den Quellenwert von Liedern unterschiedlicher literarischer Qualität spiegelt den Konfessionskampf im ev. Kirchenlied und geht dann auf die religiöse Bewältigung des Dreißigjährigen Krieges ein. Der letzte Beitrag von 1983 gilt dem Gnadenbrief des Würzburger Fürstbischofs Johann Philipp von Schönborn, des bekannten Mainzer Kurfürsten, der 1650 den Lutheranern von Kitzingen nach der Rückkehr der Stadt aus ansbachischem Pfandbesitz ins Hochstift Würzburg die öffentliche ev. Religionsausübung gewährte – nicht ohne ein rechtliches, politisches und wirtschaftliches Nebeninteresse, aber doch mit einem neuen Bewußtsein, in dem sich ein Ende des Zeitalters der Glaubenskämpfe ankündigt. So spannt sich vom Ende her sinnvoll der Bogen zu einem Thema, dem schon der erste Aufsatz gewidmet ist, und von dem sich auch insgesamt in dem Bd mehr Spuren finden als hier im einzelnen angezeigt werden konnte: zum Toleranzproblem. Denn das von Z. vielfach beschriebene „Pathos der wahren Kirche", der „reinen Lehre" oder der Errichtung des „Reiches Gottes" reklamierte stets die ganze Wahrheit für den eigenen partikularen Ansatz und schien so Intoleranz geradezu zu gebieten. Die Toleranzfrage wurde so zum Hauptproblem, das die Konfessionsbildung hinterlassen hat.

Die dokumentierten Arbeiten Z.s vereinen die Präzision literarischer, dogmatischer, liturgischer und rechtlicher Analysen mit dem hochentwickelten geschichtlichen Sinn für zeittypische Denkweisen, Lebensformen und Kulturerscheinungen. Die Sprache ist bewundernswert einfach, gelegentlich nicht ohne Umstand, um trotzdem der sehr komplexen Materie gerecht zu werden, scheut aber auch ein erhellendes kräftiges Wort nicht. Die Druckeinrichtung des Bdes ist nicht weniger als acht Schülern und Helfern zu danken.

Der Eifer der Vielen scheint allerdings auch kleine Verwirrungen gestiftet zu haben. Nicht ganz gleichmäßig gelungen ist die Vereinheitlichung der Kursivschreibung nach unterschiedlichen Vorlagen. Daß in einem Personenregister Stichworte wie „katholisch" nicht aufgenommen sind, hätte keines Hinweises bedurft, hingegen sei nachträglich angezeigt, daß auch demjenigen geholfen wird, der darin personalisierte Invektiven wie „Gottlose" suchen sollte (wobei Calvin unter ‚athei' Katholiken und Sektierer, Seckendorf aber wohl Atheisten versteht). Bei dem Scheltwortreichtum des 16./17. Jh. kann man so mit Hilfe der Adiaphoristen, Interimisten etc. das Personenverzeichnis mit einiger Findigkeit auch als Begriffsregister benutzen. Der besonders geschmackvoll gestaltete Schutzumschlag verwendet – diese Information fehlt im Klappentext – einen Holzschnitt von Jost Amman, der disputierende Gelehrte unterschiedlicher Konfessionen zeigt.

Insgesamt hat eine bedeutende Forschungsleistung eine bibliophil ansprechende Gestalt angenommen. Der Bd gibt einen vorzüglichen Einblick in die religionsgeschichtliche Seite des Lebenswerkes von Z., das viele aktuelle Sehweisen und Forschungsinteressen um Jahrzehnte vorweggenommen hat, wenn auch natürlich nicht alle. Einer ungebrochener positiven Bewertung wäre heute auch der Gegenpol der konfessionellen Zeit, die in ihrer Dignität etwas unterschätzte theologische Aufklärung, fähig. Die konfessionsgeschichtliche Problematisierungsebene kann natürlich denjenigen Personen und religiösen Gruppen nicht im gleichen Maße gerecht werden, die – Stichwort Täufer – alle Konfessionalisierung verweigert haben oder mit konkurrierenden Bemühungen erfolglos blieben.

Zum Kern der Sache ließen sich einige strukturelle Ansätze noch weiterführen. Der Begriff der Konfessionsbildung, der zu sehen gelehrt hat, wie stark auf allen Seiten Altes mit Neuem verknüpft war, gibt ein Kontinuitätsproblem auf, über das auch auf allen Seiten weiter nachzudenken wäre. Stets zusammensehen muß man die bemerkenswerten Beobachtungen zur Gleichartigkeit der Methoden, Haltungen, Stilformen und Leistungen der Konfessionsbildung und die ebenso überzeugenden Hinweise auf die in Denk- und Lebensformen eingreifenden Unterschiede, die sich dabei herausbildeten. Hierzu würde man sich von dem berufenen Kenner einmal noch eine abschließende Bilanz über die Jahrhunderte wünschen, die den Gewinn der Konfessionsbildung für die Gesamtkultur resümierte. Denn der für seine Person katholische Historiker verkennt nie, wie er schon 1958 in dem Aufsatz über Calvin und Luther schrieb, „daß die Konfessionen, indem sie auseinandergingen, Formen, Institutionen, seelische Verhaltensweisen und kulturelle Schöpfungen von exemplarischem Rang hervorbrachten, und sich insofern aus profanhistorischer Perspektive als schöpferisch in hoher Potenz erweist, was aus der Perspektive der Einheit der Kirche Katastrophe gewesen ist" (239). Bleibt nur die Frage an die Theologie, inwieweit eine positive Bewertung des religiösen Pluralismus in Europa mit seinen reich ausdifferenzierten metaphysischen und pastoralen Angeboten eigentlich eine rein „profanhistorische" bleiben muß.

Eichstätt Johannes Burkhardt

Eva – Gottes Meisterwerk. Hrsg. v. Elisabeth Gössmann. – (München): iudicium-Verlag (1985), 290 S. (Archiv für philosophie- und theologiegeschichtliche Frauenforschung, Bd 2) kart.

Unter dem etwas journalistisch anmutenden Titel verbirgt sich der mit größter wissenschaftlicher Akribie verfaßte 2. Bd der Reihe „Archiv für philosophie- und theologiegeschichtliche Frauenforschung", in dem Elisabeth Gössmann ihre Dokumentation über die „Querelle des Femmes" fortsetzt (vgl. Bd 1: Das wohlgelahrte Frauenzimmer, 1984 – rez. Rieger, ThR 1985, Nr. 6).

In ihrer Einl. bekennt sich G. zu dem Prinzip, daß Frauenforschung mehr ist, als bloß weiße Flecken auf der Landkarte zu füllen – doch um dieses „mehr" möglich zu machen, müssen zunächst die weißen Flecken gefüllt werden: Diese „Kärrnerarbeit" hat sie auf sich genommen. Entgegen den von manchen Leserinnen geäußerten Wünschen, hat G. an dem Prinzip festgehalten, „in den Bänden dieses Archivs die Beteiligung von Männern und Frauen an der Querelle des Femmes in einer einigermaßen der Realität entsprechenden Proportion zu reproduzieren", weil „gerade die unter Männern geführten Diskurse unentbehrlich sind, wenn wir wissen wollen, wie die beständige Retardierung der Frauenfrage zustande gekommen ist" (20). Im vorliegenden Bd werden zwei Schriften von Frauen und acht Schriften von Männern aus dem Zeitraum von 1600 bis 1742 vorgestellt, denen eine allg. Einl. von G. über „Die Rezeption von Frauengelehrsamkeit aus Antike, Mittelalter und Renaissance im 17. und 18. Jahrhundert" vorangeht.

Die Hrsg.in hat die reichen Informationen wohldosiert verteilt: Jedem Kapitel, d. h. jeder Schrift ist eine kurze Einleitung vorangestellt, in der die Vf./innen vorgestellt, die wichtigsten Inhalte zusammengefaßt und Kriterien der Beurteilung genannt werden. Letzteres ist wohl für alle hilfreich, die in der Epoche und/oder in feministischer Forschung nicht bewandert sind. Die Schriften werden je nach Inhalt und Bedeutung direkt zitiert oder paraphrasiert, wobei sich für die wissenschaftlich Interessierten reichliche Ergänzungen und Erläuterungen in den Anmerkungen finden. Durch diese Aufteilung der Information ist der Bd auch für Nicht-Fachleute spannend zu lesen: Der Bd ist in der Tat ein wohlgeordnetes „Archiv", in dem man sich entsprechend seinen Bedürfnissen bedienen kann. Eine Fundgrube für die Frauenforschung dürften die von G. sehr sorgfältig bearbeiteten Listen von „gelehrten Frauenzimmern" sein, die sich in mehreren dieser Schriften finden.

Die aus mehr oder weniger frauenfreundlicher Feder (eine frauenfeindliche ist nicht dabei) stammenden Beiträge männlicher Vf. sprechen sich alle mit Entrüstung gegen Positionen aus, die Frauen das Menschsein oder das Bild-Gottes-Sein absprechen. Ihre Einstellung zu gebildeten Frauen ist allerdings unterschiedlich: Sie geht von uneingeschränkter Bewunderung und Bejahung bis zur halbwegs wohlwollenden Duldung einer Kuriosität. Meist wird Gelehrsamkeit als nützlich angesehen: Gebildete Frauen erziehen besser und sind interessantere Gesprächspartnerinnen! Politische Förderung weiblicher Bildung war keinem dieser „Freuenfreunde" ein Anliegen.

Im einzelnen: Johann. Frawenlob, Die lobwürdige Gesellschaft Der Gelehrten Weiber, 1631/33: Dieses frauenfreundlichste Dokument aus männlicher Feder (so frauenfreundlich, daß man männliche Verfasserschaft angezweifelt hat!) besteht im wesentlichen aus einer mit einer Einl. versehenen Liste „der gelehrten Weiber".

Joh. Henricus Hottinger, Historiae Ecclesiae Novi Testamenti Seculum XVI, 1695: ist für die Imago-Dei-Lehre interessant, doch seine Frauenlisten sind, so G., „rhetorisch verbrauchtes Material".

Johannes Pasch/Joh. Andreas Planer, Gynaeceum Doctum sive Dissertatio historico-literaria, 1668/1701 (ein übrigens zweimal wegen „Hurerey" suspendierter „Frauenfreund"): Seine Frauenlisten sind mit nur unerheblichen Kürzungen abgedruckt, da sie für die Frauenforschung wichtig sind.

Magnus Daniel Omeis/Christoph Christian Haendel, Dissertatio de eruditis Germaniae mulieribus, 1688: Eine pro-feministisch eingeleitete Frauenliste mit Kurzbiographien.

Johannes Esberg/Petrus Hedengrahn, Exercitium academicum. Mulieres philosophantes leviter adumbrans 1699/1700/1701: Nur wenig Frauen philosophieren, da sie sich „niedrigeren Beschäftigungen" hingeben müssen; es folgt eine nach Fächern geordnete und mit Kurzbiographien versehene Liste.

Christian Franz Paullini: Von ihm gibt es gleich drei Schriften eines mehr zum Amüsanten hinneigenden Genres: Zeit-kürtzdende Erbauliche Lust, 1695; Philosophischer Feierabend, 1700; Das Hoch- und Wohl-gelahrte Teutsche Frauenzimmer, 1705. Den Vf. zeichnet Ambiguität gegenüber Frauen aus – ihre Gelehrsamkeit betrachtet er als „Sonnenstrahl durch Nebelwolken". G. hat aus seinen drei Schriften eine Liste der von ihm behandelten Frauen zusammengestellt.

Gustav Georg Zeltner/Johann Conrad Zeltner, Deborae inter prophetissas eruditio tanquam eruditarum foeminarum ex Hebraea gente specimen, 1708/1717: Ein etwas aus dem Rahmen fallender Beitrag, in dem Debora nur unter dem Gesichtspunkt der Gelehrsamkeit dargestellt wird.

Christoph August Heumann, Acta philosopharum, das ist, Nachricht von der Philosophie des Frauenzimmers, 1721: Der Vf. ist hinsichtlich der philosophischen Begabung von Frauen eher skeptisch, aber wir verdanken ihm detaillierte hist. Informationen über 28 Philosophinnen.

Die zwei Beiträge von Frauen am Anfang und am Ende des Bdes sind sehr unterschiedlicher Natur – zwischen ihnen liegt ein Zeitraum von fast 150 Jahren. Ich möchte hier von dem von G. propagierten Prinzip der Proportionalität abweichen und sie ausführlicher darstellen als die Beiträge aus männlicher Feder, denn es scheint mir angebracht, in der Frauenforschung „weiblicher Selbstdefinition" mehr Raum zu geben als „männlicher Fremddefinition" (vgl. 8).

Lucretia Marinella, Le Nobiltà et Eccellenze delle Donne et i Diffetti e Mancamenti de gli Huomini, 1600/1608/1621. G. stellt die Vf.in so vor: „Diese in brillantem Italienisch schreibende Frau, eine Anhängerin des Renaissance-Platonismus in neuplatonischer Ausprägung, folgt in ihrer Schrift dem Schema des stufenweise erfolgenden Aufstiegs über das Schöne zum göttlichen Einen und weiß dabei geschickt die physischen und psychischen Vorzüge des eigenen Geschlechtes einzusetzen . . .: die Schönheit der Frau als Möglichkeit zur Gotteserkenntnis" (23). Ihre Schrift ist offensiv und verblüffend einfallsreich, aber sie bringt wenig neue Erkenntnisse, da Marinella im allgemeinen die männlichen Argumente für die Minderwertigkeit der Frau einfach umdreht, um die Minderwertigkeit des Mannes nachzuweisen – wodurch die Argumente nicht besser werden. Interessant ist ihre Einstellung zur Gelehrsamkeit von Frauen: Sie sieht darin nicht nur ein Mittel zur Selbstvervollkommnung, sondern so G., „ganz im Unterschied zu männlichen Chronisten gelehrter Frauen, die Frauen mit Wissenschaft beschäftigt sein lassen wollen, um ihre Mußestunden zu füllen und sie von den ‚Eitelkeiten der Welt' fernzuhalten, sieht Lucretia Marinella in der wissenschaftlichen Arbeit von Frauen einen Fortschritt für die Wissenschaft selbst" (39).

Dorothea Christiane Leporin, Gründliche Untersuchung der Ursachen, die das weibliche Geschlecht vom Studieren abhalten, 1742. Für die Geschichte der Frauenemanzipation ist diese Schrift der interessanteste Beitrag des Bdes. Dorothea Christiane Leporin (verheiratete Erxleben) wurde als erste Frau 1754 in Halle zur „Doctrix medicinae" promoviert. Ihre Streitschrift für das Frauenstudium (sie ist als Reprint allgemein zugänglich: Hildesheim/New York 1975) ist von ihrem Vater mit einer Vorrede versehen worden, in der er zur Imago-Dei-Frage Stellung bezieht (seine Tochter hat die Gottebenbildlichkeit der Frau vorausgesetzt, ohne sie noch wiederum ausdrücklich zu beweisen): Für ihn bleibt ein Zug der Imago Dei dem Mann vorbehalten: Nur er kann Christus, das Haupt repräsentieren. Das beinhaltet Gehorsamspflicht für die Ehefrau, beeinträchtigt aber nicht ihre Wissenschaftsfähigkeit und bedeutet auch keine prinzipielle Unterordnung des weiblichen unter das männliche Geschlecht. Mit dieser Einschränkung setzt Dorothea Christiane Leporin sich nicht auseinander, da sie nur an der Befähigung der Frau zu Wissenschaft interessiert ist; den Schritt zum politischen Einsatz für die Emanzipation hat sie noch nicht vollzogen. In der Beurteilung der weiblichen Fähigkeiten nimmt sie aber in gewisser Weise Simone de Beauvoir voraus: „On ne naît pas femme, on le devient", und das macht ihre Schrift so interessant. Immer wieder weist sie nach, daß der faktische geistige Rückstand der Frauen nicht auf einem naturhaften Defizit beruht, sondern auf dem Mangel an Übung und Gelegenheit. Dem Einwand, Frauenstudium sei funktionslos, da sie ihr Wissen nicht in einem Amt weitergeben können, entgegnet sie, daß Erkenntis ein Wert an sich für jeden Menschen ist, gleich welchen Geschlechtes.

G. beendet den Beitrag mit dem Hinweis, daß Dorothea Christiane Leporin „ein Bindeglied zu der im folgenden Jahrhundert einsetzenden und fälschlich so genannten ersten Frauenbewegung" sei: Man darf auf den 3. Bd gespannt sein!

Tübingen Anne Jensen

Scholder, Klaus: **Die Kirchen und das Dritte Reich,** Bd 2: Das Jahr der Ernüchterung 1934. Barmen und Rom. – Berlin: Siedler (1985). 480 S. Ln DM 58.–

„Das Jahr der Ernüchterung 1934" – Unter diesem Untertitel legen Gerhard Besier, Dieter Kleinmann und Jörg Thierfelder den unvollendeten, aber weitgehend fertiggestellten 2. Bd des großangelegten Werkes „Die Kirchen und das Dritte Reich" ihres am 10. April 1985 verstorbenen Lehrers vor. Sie stellen in Aussicht, das auf fünf Bde angelegte Werk zu vollenden.

Der von Besier und Thierfelder geplante 5. Bd soll den Arbeitstitel „Nach der Kapitulation: Die Kirchen zwischen Kapitalismus und Kommunismus" erhalten und mit den beiden Staatsgründungen 1949 enden.

Die 368 Seiten Text des zweiten Bdes sind, wie Vf. im Vorw. bemerkt „... keine durchweg erbauliche Lektüre weder für ev. noch für kath. Christen." Er „habe in keinem Fall etwas beschönigt, sondern Blindheit und Lüge, Arroganz, Dummheit und Opportunismus beim Namen genannt" (8). Unter „Kirchen" im Titel des Werkes sind die Kirchenleitungen gemeint. Über die Auseinandersetzung an der „Basis" erfahren wir kaum etwas. Lediglich von Württemberg wird berichtet, daß dort „die Kräfte des Widerstandes sich in den Gemeinden selbst geregt hätten" (313) „Kein Zweifel, auch in den Gemeinden, die bis dahin von den kirchlichen Auseinandersetzungen noch ganz unberührt geblieben waren, wachten die Menschen auf, und es war nicht abzusehen, was bei einer Fortdauer der Spannungen daraus werden würde" (314f). Wie im ersten Bd will Vf. auch im 2. Bd „die Kirchen", d. h. die prot. und die kath. Kirche behandeln. Dazu fühlt er sich um so mehr berechtigt, als „in den Wahlen vom 12. November 1933 ... zum ersten Mal die bisher unübersehbaren Unterschiede zwischen katholischen und protestantischen Wahlkreisen verschwunden" waren.

Vom Verschwinden kann man wohl kaum sprechen. Denn August 1934 ist in kath. Gegenden wieder ein beachtlicher Rückgang der Stimmen für das NS-Regime festzustellen. In der Stadt Aachen gingen die „Ja"-Stimmen von 80,6 Prozent auf 65,7 Prozent zurück, im Landkreis Ahaus von 88,3 Prozent auf 69,9 Prozent und im Landkreis Münster von 88,9 Prozent auf 71,8 Prozent. Was den Umfang der Druckseiten angeht, kann man erst recht nicht von einer Gleichbehandlung der beiden Konfessionen sprechen. Die kath. Kirche wird nur auf einem Viertel des Textes behandelt, und zwar in zwei von 8 Kapiteln, die beide die Hauptüberschrift „Der Kampf um das Konkordat" tragen. Darin wird deutlich, daß Vf. den Abschluß des Konkordates als das wichtigste auch das Jahr 1934 bestimmende Faktum angesehen hat. Die Verhandlungen mit den Vertretern des Innenministeriums hatten vor allem die langersehnte „Vereinbarung bzw. Ausführung von Artikel 31" zum Gegenstand. Es war zu klären, welche Verbände weiterarbeiten durften und in welchen Formen sie es durften.

Einen von den Bischöfen eingegangenen Kompromiß lehnte der Kardinalstaatssekretär Pacelli ab, er erkärte aber seine Absicht, in neuen Verhandlungen ein besseres Ergebnis zu erreichen.

Diesen dritten Weg – nicht ja noch nein – hält Vf. für problematisch. Er sieht nicht den großen Vorteil, der darin lag, daß die Kurie als Vertragspartner des Konkordates sich in die Verhandlungen einschalten konnte, ohne daß man ihr die Einmischung in innerdeutsche Fragen vorwerfen konnte. Die Aktivitäten der Kurie sollten aber, wie Pacelli in seinem Schreiben an Bischof Bornewasser ausdrücklich betonte, nicht die Suspension der Initiativen der Bischöfe bedeuten (Akten deutscher Bischöfe III, 267). Die Zweigleisigkeit brachte damit auch Vorteile mit sich.

Sicher ist die Situation auch nicht richtig dargestellt, wenn Vf. es als Folge der Geschlossenheit des Katholizismus und der Konzentration auf Rom bezeichnet, daß später „überraschenderweise nicht ein kath. Bischof zur Symbolfigur des christlichen Widerstandes aufstieg, sondern der ev. Pfarrer Martin Niemöller" (120). Faulhaber, Sproll und Clemens von Galen waren solche Symbolfiguren, während Niemöller bei den Katholiken, ganz abgesehen davon, daß er seit 1937 in Haft war, damals ein Unbekannter war. Wenn man die Zahlen kath. und ev. Häftlinge vergleicht, dann wird auch deutlich, daß Brüning als Emigrant Dezember 1935 ein Urteil abgegeben hat, das ebenso vernichtend wie falsch war (227).

Als weitere Themen, die die kath. Seite angingen, werden die „Röhm-Krise" vom 30. Juni 1934 und die Saarabstimmung von Januar 1935 behandelt.

Bezüglich des Blutbades vom 30. 6. 1934 bringt Vf. eine merkwürdige Gegenüberstellung von prot. und kath. Verhalten. Danach ließ die Leitung der Bekennenden Kirche sich nicht dazu bringen, ein Danktelegramm an Hitler abzusenden, obwohl man auch in ihren Kreisen die „Niederschlagung der Gegenrevolution" und die „Ausmerzung moralisch zweifelhafter Elemente aus den hohen Führungsposten" für eine begrüßenswerte Tat hielt.

Es ging aber auch nicht darum, die Bekennende Kirche zum Protest zu veranlassen. Es zeigte sich nach Vf. vielmehr zum erstenmal die weitreichende Bedeutung der Barmer Erklärung, die darin lag, daß von einer politischen Stellungnahme und also auch von Dank- und Ergebenheitsadressen grundsätzlich abgesehen wurde. Durfte denn die in Barmen gewonnene Distanz gegenüber allen politischen Ideen und Aktionen zum Verzicht auf Protest gegenüber himmelschreiendem Unrecht führen?

Diese Frage stellt sich um so mehr, als Vf. anschließend eine öffentliche Erklärung der deutschen Bischöfe vermißt, obwohl Bischof Bares in Briefen vom 12. Juli und 21. November an Hitler hartnäckig die Aufklärung des Todes von Klausener gefordert hat. Wenn in seiner Nummer von 15. 7. 1934 das „Kirchenblatt für das Bistum Berlin" acht Seiten dem Gedächtins E. Klauseners widmete und einen von Bischof Bares verfaßten Nachruf enthielt, aber die Umstände des Todes nicht erwähnte, so hinderte das nicht, daß diese Umstände sich wie ein Lauffeuer verbreiteten und nicht nur die Bischöfe wußten, daß es sich um einen politischen Mord handelte. Bischof Bares war der Auffassung, daß der 30. Juni eine Epoche bedeutete. Noch am Abend urteilte er: „Der Schuß auf Klausener war der Schlußpunkt unserer Konkordatsverhandlungen" (254). Vf. beklagt, daß es für die Kritiker, die die Kirche zum Widerstand oder doch wenigstens zu einem offenen und klaren Wort der Verurteilung des NS-Systems aufrufen wollten, in Deutschland immer weniger Raum gab. An Namen weiß er nur die von Pseudonymen (Schäffler = Alois Dempf) und Emigranten (W. Gurian, Friedrich Muckermann, H. Brüning) zu nennen.

Dazu muß er bekennen, daß auch er sich „nicht vorstellen kann, wie ein solcher Kampf", zu dem etwa Muckermann aufrief, „hätte aussehen sollen" (228).

Wir können dem Vf. zugute halten, daß gerade die den Katholizismus betreffenden Passagen nicht ihre endgültige Gestalt gefunden haben (vgl. S. 120 Anm. 6; 358ff). Die diesbezüglichen Teile sind recht ungenügend. Um so dankbarer sind wir für die Darstellung des ev. Kirchenkampfes. Im Corpus des Buches haben wir eine ausführliche, sorgfältige und ausgewogene Darstellung der Situation der ev. Kirche Deutschlands und der Kirchenpolitik des Nationalsozialismus von der „Bekenntnissynode in Barmen" Mai 1934 bis zur Reichsbekenntnissynode von Berlin-Darlem im Oktober 1934, die die organisatorischen und praktischen Konsequenzen aus Barmen zog. Sie kündigte den deutschchristlichen Kirchenleitungen den Gehorsam auf und bestellte ein eigenes Kirchenregiment.

Kurz darauf, Ende Oktober brach die Kirchenpolitik des Reichsbischofs Müller völlig zusammen. Das bedeutete allerdings nicht das Ende des Kirchenkampfes, sondern seine Fortsetzung mit anderen Methoden.

Münster Erwin Iserloh

Horst, Ulrich: **Zwischen Konziliarismus und Reformation.** Studien zur Ekklesiologie im Dominikanerorden. – Roma: Istituto Storico Domenicano 1985, 189 S. (Dissertationes Historicae, Fasc. XXII) kart.

Die Ekklesiologie der Dominikanertheologen des 16. Jh.s hat seit vielen Jahren das Interesse der Forschung geweckt. Durch die Untersuchungen von Nikolaus Paulus, Friedrich Lauchert, V. J. M . Pollet, A. Walz, O. de la Brosse und A. Bodem sind ihre Ansichten über Kirche, Papst und Konzil weiten Kreisen nähergebracht worden. Hingewiesen sei auch auf die Untersuchungen von J. Wicks, Cajetan und die Anfänge der Reformation (1983) und die Würdigung von Cajetan durch B. Hallensleben (1984 und 1985). 1984 erschien der zusammenfassende Überblick über das Leben von Prierias von P. Fabisch, Silvester Prierias: Katholische Theologen der Reformationszeit I (Münster 1984) 26ff.

In der vorliegenden Arbeit liefert H. eine Darstellung der ekklesiologischen Vorstellungen führender italienischer Dominikaner. Seine Darlegungen bestätigen, daß die „Summa de ecclesia" des Dominikaners Johannes von Torquemada bis zum Tridentinum und darüber hinaus stark nachgewirkt hat. Sie hat verständlicherweise im Dominikanerorden einen besonderen Einfluß ausgeübt.

Einleitend erläutert H. das Kirchenverständnis von Cajetan und seine Auseinandersetzungen mit den Verteidigern des Pisaner Konzilsversuchs von 1511. Auch er ist stark von Torquemada abhängig. In seinem Werk „De comparatione auctoritatis papae et concilii", das V. M. J. Pollet 1936 ediert hat, beruft sich Cajetan ausdrücklich an verschiedenen Stellen auf Torquemada und verweist darauf, daß er an den Reformkonzilien teilgenommen habe. Aus dem 2. Buch der Summa Torquemadas zitiert er in den Kapiteln 93, 100, 103, 104 und 106.

O. de la Brosse hat 1965 in seiner Untersuchung „Le pape et le concile" eine eingehende Würdigung des Werkes von Cajetan gegeben und ist darin auch auf die Auseinandersetzungen Cajetans mit Jacques Almain eingegangen. 1971 legte dann Anton Bodem seine Arbeit „Das Wesen der Kirche nach Kardinal Cajetan" vor, in der er Cajetans Ansichten über Papst und Konzil eingehend erörterte.

H. bezeichnet die Schrift von Cajetan „De comparatione" als ein Meisterwerk. Er skizziert die Ansichten über die Lehrautorität der Kirche, die Frage nach der Konzilsberufung, die nach Cajetan dem

Papst zukommt, wenn er auch die Möglichkeit einräumt, daß das Konzil in Notsituationen ohne Papst zusammentreten kann, um den Notstand zu beheben. H. behandelt eingehend die Ansichten Cajetans über das Verhältnis von Papst und Konzil.

Das 2. Kap. beschäftigt sich mit dem Problem „Papale Ekklesiologie und 5. Laterankonzil". Darin berichtet H. über die ekklesiologischen Ansichten von Cyprian Benet, der sich eng an Augustinus Triumphus anschließt. Seine Position ist von Torquemada beeinflußt, u. a. in seiner Stellungnahme zu den Konstanzer Dekreten.

H. macht ferner mit dem Werk von Johannes Franciscus Poggio bekannt und skizziert dessen Haltung gegenüber den Konzilien von Konstanz und Basel und berichtet über seine Unfehlbarkeitsansichten. Er stellt ebenfalls die Thesen der Dominikaner Alberto Pasquali und Isidoro Isolani heraus.

Im 3. Kap. erörtert H. die Frage: Konzil und Kirchenreform. Das 4. Kap. geht auf die Auseinandersetzung von Dominikanertheologen mit den Reformatoren ein. Hier berichtet er über die Auffassungen von Prierias, Ambrosius Catharinus, Giovanni Tolosani und zeigt neue Aspekte ihrer Ekklesiologie auf.

Damit schließt H. die exemplarischen Beispiele aus der Ekklesiologie der Dominikanertheologie ab. Eine Anregung: Vielleicht könnte H. in einer weiteren Arbeit die ekklesiologischen Ansichten der Dominikanertheologen, die bisher – trotz der verdienstvollen Arbeit von Nikolaus Paulus – noch nicht ausreichend gewürdigt wurden, zum Gegenstand einer Studie machen.

Zusammenfassend läßt sich sagen: Die vorliegende Untersuchung bietet eine gute Einführung in das Kirchenverständnis der italienischen Dominikanertheologen des 16. Jh.s und in ihre Ansichten über Kirche, Papst und Konzil.

Freiburg i. Br. Remigius Bäumer

Bibliotheca Trinitariorum. Internationale Bibliographie trinitarischer Literatur, Bd 1: Autorenverzeichnis. Hrsg. von Erwin Schadel unter Mitarbeit von Dieter Brünn und Peter Müller. – Paris, München, New York, London: K. G. Saur 1984. CXII, 624 S. geb. DM 120.–

Das von Erwin Schadel unter Mitarbeit von Dieter Brünn und Peter Müller herausgegebene Werk erstellt, wie der Untertitel sagt, eine „Internationale Bibliographie trinitarischer Literatur" – mit der letztlich systematischen Absicht, „in der derzeitigen nach-nihilistischen Identitätssuche zur Sinnentfaltung in der Sphäre trinitarischer Metaphysik anzuregen" (Einleitung S. VII). Das heißt: Die Bibliographie erstrebt eine möglichst umfassende Zusammenstellung der Literatur zur Dreipersonalität Gottes und fundamentaltriadischen Struktur des Seins, um so eine breiteste Materialbasis für die heute anstehende Identitätsfindung christlicher und menschlicher Existenz zu schaffen. So will sie durch eine tiefergeführte interdisziplinäre und interkulturelle metaphysische Sinngrundlegung zur Überwindung des Nihilismus beitragen.

Das durch die DFG geförderte Unternehmen ist bei meinem Lehrstuhl für Philosophie an der Universität Bamberg angesiedelt, wo seit Jahren Forschungen zur trinitarisch-triadischen Struktur der Wirklichkeit im Gange sind (vgl. z. B. die Arbeiten des Rez.: Der Akt-Charakter des Seins. Eine spekulative Weiterführung der Seinslehre Thomas von Aquins aus einer Anregung durch das dialektische Prinzip Hegels, München 1965; Analogia Trinitatis – Ein Schlüssel zu Strukturproblemen der heutigen Welt, in: SJP 25 (1980) 87–99; und: Natürliche Theologie. Grundriß philosophischer Gotteserkenntnis, München-Salzburg 1986). Von Sch. sind in diesem Zusammenhang besonders relevant: Prolegomena zu einer triadischen Metaphysik. Eine Auseinandersetzung mit Heideggers Nietzscheauslegung, in: SJP 21/22 (1976/77) 135–161; Wirklichkeit, Möglichkeit und Notwendigkeit als triadisch-transzendentaler Seinsdynamismus. Eine spekulative Weiterführung der physisch-kategorialen Modalanalyse Nicolai Hartmanns, in: Alois Buch (Hrsg.), Nicolai Hartmann, 1882–1982, Bonn 1982; und der Aktuelle Bericht: Bibliotheca Trinitariorum – ein bibliographisches Projekt, in: SJP 26/27 (1981/82) 225–30.

Das Werk ist auf zwei Bände berechnet. Der hier vorliegende I. Bd (Autorenverzeichnis) gibt einen Überblick über den gesamten bisherigen Bearbeitungsstand des trinitarischen Problems, woraufhin der in Bälde vorgesehene II. Bd (Registerband) die wissenschaftliche Durcharbeitung dieses Materials unter formalen, sachlichen und historischen Gesichtspunkten unternimmt.

Im folgenden soll das Werk zunächst – I. – in seiner inhaltlichen Konzeption und Anlagestruktur vorgestellt werden. Sodann ist – II. – zu versuchen, es in seiner Absicht und wissenschaftlichen Bedeutung zu würdigen.

I.

Die „Bibliotheca Trinitariorum" sucht unter Zuhilfenahme aller verfügbaren internationalen bibliographischen Apparate die trinitarisch-triadische Literatur der gesamten Geistesgeschichte der Menschheit zusammenzuschauen, obwohl hier natürlich absolute Vollständigkeit nicht behauptet werden kann; vielmehr bittet der Hrsg. um ergänzende Hinweise, die im II. Bd berücksichtigt werden sollen.

Die zusammengestellte Literatur läßt sich in vier Bereiche gliedern (ohne daß freilich diese in der Form in der Bibliographie hervorgehoben würden). Der Schwerpunkt liegt im 1. Bereich, der „klassischen christlichen Ära", d. h. der Patristik und dem Mittelalter; es wurden z. B. Augustinus und Bonaventura besonders ausführlich berücksichtigt. Ein 2. Bereich umfaßt gnostische Abwandlungen des Prinzips der göttlichen Dreipersonalität in einer triadischen Dialektik vor allem bei Hegel und anderen philosophischen Systementwürfen; darin liegt eine wesentliche Hilfe zur kritischen Auseinandersetzung und Vertiefung. Ebenso sind – 3. – triadische Grundkonzeptionen in außerchristlichen religiösen und philosophischen Wirklichkeitsdeutungen und auch anderen Kulturbereichen einbezogen; denn darin läßt sich eine Wahrheitsbestätigung des christlichen Zentralgeheimnisses aus einer „archetypischen" Bedeutung des Trinitarischen erblicken: Ähnlich „wie etwa C. G. Jung einen Nachweis seiner Theorie vom kollektiven Unbewußten gerade dadurch führen konnte, daß er bei einem von europäischer Kultur unbeeinflußten Neger Elemente der griechischen Mythologie eruierte" (Einführung S. XIX). Schließlich ist – 4. – außer der im engeren Sinne theologischen, philosophischen und religionswissenschaftlichen Literatur auch zunächst scheinbar völlig heterogenes Material aus den Einzelwissenschaften berücksichtigt, von den Theorien der Kunst bis zur Mathematik und Physik – wo immer Symbole des Triadischen in der wissenschaftlichen Forschung aufzuspüren sind. So kann Sch. programmatisch sagen: „Die Bereiche der Metaphysik, Ontologie, Theologie (resp. Spekulativen Gotteslehre, wie sie in Trinitätstraktaten vorliegt), Religionsphilosophie, Psychologie (z. B. C. G. Jung), Wissenschaftstheorie und Wissenschaftsklassifikation (z. B. J. Dahlberg), spekulativen Biologie (z. B. H. André), Musiktheorie und Harmonikalen Tradition (z. B. H. Kayser und R. Haase), ontologisch fundierten Soziologie und Ethik, Sprachphilosophie (resp. triadischen Semiotik), Ethnologie, Ikonographie usf. erhalten durch die Bibliotheca Trinitariorum eine thematische Zentrierung" (SJP 26/27 a.a.O., 230).

Wie sich zeigt, ist das Auswahlkriterium für die Zusammenstellung der Literatur das Prinzip der „Analogia Trinitatis", das nichts anderes als den Tiefenaspekt des Theorems der „Analogia Entis" darstellt – und das so nicht nur im positiven Sinne die „imagines et vestigia Trinitatis", sondern auch deren Verdunkelungen und Verzerrungen in Natur und Kultur deutlich macht (wie gewissen in dynamisch-dialektischen Seinsauffassungen, so dem „Dialektischen Idealismus" Hegels oder dem „Dialektischen Materialismus" des Marxismus). In der kritischen Sondierung und Vermittlung des Materials durch die Form dieses Prinzips und in der konkreten Füllung und Rechtfertigung des Prinzips durch das Material liegt zweifellos einer der wissenschaftstheoretischen Hauptimpulse, die für das interfakultative und interkulturelle Gespräch von dem Werk ausgehen.

Die gewaltige Fülle des Materials von Büchern, Zeitschriften und Lexikonartikeln ist in 4712 Nummern alphabetisch nach Autoren geordnet. Zu einem Teil der Titel sind eine Gliederung des Inhalts und eine mehr oder weniger ausführliche Charakteristik angefügt, um so vor allem die Primärliteratur noch weiter zu erschließen oder auch kritisch zuzuordnen. Bei einzelnen Werken sind verschiedene Ausgaben und Übersetzungen mit je eigenen Nummern aufgeführt (so z. B. allein 16 zu Augustinus, De Trinitate), wobei dem Rez. allerdings ein Auswahlkriterium verborgen blieb. Ebensowenig ist immer ohne weiteres einsichtig, warum bei einem Teil der Autoren eine inhaltliche Erläuterung gegeben wurde, bei einem anderen aber nicht; man kann bei manchen Nummern sogar in Zweifel geraten, ob es sich um einen Anhänger bzw. Verteidiger oder Gegner der Trinität handelt (z. B. lassen die Angaben der Samuel Clarke gewidmeten Nummern 797–806 vermuten, daß Clarke ein Trinitarier war, während aus den Seiten IX–X der Einleitung das Gegenteil hervorzugehen scheint). Hier hat der 2. Bd der Bibliotheca Trinitariorum eine ergänzende und weiterverarbeitende Aufgabe. Auch ist die Qualität der aufgeführten Artikel teilsweise recht unterschiedlich – was sich jedoch durchaus rechtfertigen läßt, da es sich beim 1. Bd lediglich um eine Dokumentation des gesamten Materials handelt, dessen wissenschaftliche Aufbereitung für den 2. Bd vorgesehen ist.

Dieser soll sich nach der Konzeption des Gesamtwerkes in 5 Register gliedern: 1. den „Index Secundarius", der eine Übersicht der im 1. Bd genannten Übersetzer, Herausgeber, Vorwortschreiber usw. bringen wird; 2. den „Index Litterarius", der die besonderen literarischen Darstellungsarten auflistet, wie Theologische Summen, Sentenzenkommentare, Bibliographien, Bibliothekskataloge, Forschungsberichte usw.; 3. den „Index Rerum Systematicus", der den gesamten Inhalt der im 1. Bd verzeichneten Titel unter systematischen Gesichtspunkten zusammenstellt, um so den Problemkosmos des Trinitarischen bis ins einzelne transparent zu machen; 4. den „Index Personarum Analyticus", der anhand der einschlägigen Sekundärliteratur die Wirkungsgeschichte repräsentiert, welche die einzelnen Trinitätsautoren, vor allem die klassichen wie Augustinus, Bonaventura, Thomas von Aquin, Cusanus u. a. über die Jahrhunderte hinweg erfahren haben; und 5. den „Index Regionum Religionumque Collectivus", der nicht die einzelnen Personen, wie das ebengenannte Register, sondern die religiösen und weltanschaulichen Kollektive und verschiedenen Kulturräume vorstellt.

II.

Die (wie schon erwähnt, letztlich systematische) Absicht und Bedeutung dieses, wie bereits Walter Kern in seiner Rezension in ZfRGG 1986 bemerkt, „quasi säkularen Unternehmens" werden in der Einleitung Sch.s unter einigen Schwerpunkten herausgestellt. Die Einleitung ist in wiederum sechs Sprachen verfaßt: Deutsch, Englisch, Französisch, Italienisch, Spanisch und sogar Lateinisch – was bereits der Zielsetzung der „internationalen Bibliographie trinitarischer Literatur", nämlich zu einer internationalen Zusammenarbeit in der Beschäftigung mit dem trinitarischen Problem anzuregen, entgegenkommt.

Die „Bibliotheca Trinitariorum" möchte „einen Beitrag zu ontisch konsistenter Zukunftsgestaltung leisten, indem sie – bibliographisch retrospektiv – auf das Trinitarische als ein zentrales Interpretament integrer Prinzipienwirklichkeit aufmerksam macht" (Einleitung VIII). Das heißt: Die Trinität läßt sich (nach Augustinus) durch den Ternar von Sein, Erkennen und Wollen (bzw. Handeln) auslegen. Indem aber im Spätmittelalter sich die genuine metaphysische Seinserschließung in einen abstrakten Begriffsformalismus und leeren Dogmatismus verfremdete, gegen den der neuzeitliche Nominalismus gewissermaßen „antidogmatisch" Front machte, geriet die Trinität in ihrem metaphysischen Sinngehalt in der Neuzeit immer mehr in Vergessenheit und trinitarisches Denken geradezu in Mißkredit. Das neuzeitliche „Autonomie-Experiment (steht) – wenn auch uneingestandenermaßen – unter den Bedingungen der Trinitätskritik" (ebd.). So entschwindet das metaphysische Tiefenverständnis der originären Einheit von Sein, Erkennen und Handeln, die sich nun autonom auf sich selber stellen. In einer der Geistesgeschichte dann immanenten „Zerfallslogik" konstituiert sich die neuzeitliche Ontologie als relativistische „dialektische Phänomenologie" (prototypisch bei Hegel), in der das absolute und göttliche Sein selbst und der menschliche Erkenntnismodus „dialektisch" identifiziert wurden; die neuzeitliche Erkenntnistheorie wird zu einer von der Ontologie emanzipierten autonomen Wissenschaftstheorie (in einem „wertfreien Positivismus"); und entsprechend gibt sich die neuzeitliche Auffassung des Willens und Handelns im Existentialismus als ein „Weltgefühl", das, von jeder Möglichkeit einer vorgängigen Seins- und Sinnerkenntnis abgeschnitten, „das Dasein vom Nichts und der Absurdität durchgriffen sieht" (ebd. VII). „Diese drei Hauptstränge neuzeitlicher Trinitätsvergessenheit ‚vereinigen' sich in der dreifachen Selbstzersplitterung des Nihilismus" (ebd. VII). „In der Negativ-Triade von Dialektik, Positivismus und Existentialismus" wird „die Zerfallslogik des trinitätsvergessenen neuzeitlichen Bewußtseins sichtbar" (ebd. XVI). Damit zeigt sich, „wie trotz des multiversalen Selbst-Zerwürfnisses dennoch eines mit dem andern – freilich nur in der Perversion des relativierenden Nichtens – zusammenhängt" und das menschliche Bewußtsein bei aller Entfernung vom „deus interior intimo suo", „trotz allen Abfalls, allen Irrtums und aller Verzweiflung seine trinitarische Urbestimmung nicht aufzuheben und zu überschreiten vermag" (ebd.).

Die Bibliotheca Trinitariorum will zu einer Bewußtmachung und Aufarbeitung dieser historischen und ontologischen Zusammenhänge anregen und so zu einer Reintegration der ontologischen, gnoseologischen und ethischen Dimension unseres Daseins zukunftsorientiert beitragen. Wie sich aus dem Zusammenhang zeigt, ist das Werk durch das Volumen seines Materials und durch seine formale Konzeption hervorragend geeignet, zu einer dergestalt komprehensiven Beschäftigung mit dem trinitarischen Problem anzuregen.

So ist der grundlegende Bezugsrahmen und Motivationszusammenhang der Ausarbeitung dieser „Bibliotheca Trinitariorum" die Philosophie. Es ist jedoch zu hoffen, daß aus solchem „reintegrierenden" und „reformatorischen" Anliegen „auch die derzeitige Theologie einige Impulse zur Selbstbesinnung erhalten" kann (ebd. VIII) und das christliche Zentralgeheimnis in seiner allumfassenden (= „katholischen"!), d. h. auch grundlegend interdisziplinären, interkonfessionellen und interkulturellen Bedeutung neu bedenken wird.

Es ist ein interessanter Zufall, daß die „Bibliotheca Trinitariorum" genau 300 Jahre nach der „Bibliotheca Anti-Trinitariorum" erscheint, die im Zuge der frühneuzeitlichen antimetaphysischen Entwicklung von dem Sozinianer Christoph Sand zusammengestellt wurde. Sie versteht sich als „weiterführende Komplettierung" dieses ihres „Pendants" (ebd. IX). Richtiger könnte man sagen, ist dieses ein provozierendes Präludium zum vorliegenden Werk, mit dem nun die trinitarische Forschung einen entscheidenden aktuellen Impuls erfährt.

Bamberg Heinrich Beck

Vorgrimler, Herbert: **Theologische Gotteslehre.** – Düsseldorf: Patmos (1985). 192 S. (Leitfaden Theologie 3) kart. DM 22.–

Eine Beurteilung des Buches von H. Vorgrimler muß von vornherein berücksichtigen, daß es als ein weiterer Bd des vom Patmos-Verlag herausgegebenen „Leitfaden Theologie" geschrieben wurde und aus diesem Grund auch keine umfangreiche spekulative theologische Gotteslehre bieten will, sondern „nur" einen Grundriß, weithin einen kurzgefaßten, geschichtlichen Überblick über das Werden des christlich-theologischen Gottesbildes aus der „biblischen Gotteserfahrung" des Alten und Neuen Testaments und der Entfaltung der christlichen Gottes- und Trinitätstheologie von deren Anfängen bis zur Gegenwart. Es durfte nicht Absicht des Vf.s sein, alle in einer Gottestheologie relevanten oder kontroversen Gesichtspunkte in extenso zu behandeln; trotzdem werden diese Gesichtspunkte kurz erwähnt und vor allem durch Literaturhinweise, die auf dem neuesten Stand sind, ergänzt, so daß es dem Leser leicht möglich wird, bestimmte Fragen weiter zu verfolgen und so zu vertiefen.

Im Aufbau des Buches geht V. zunächst von der amtlichen kirchlichen Lehre über den einen Gott (De Deo uno) aus, der dann die Darstellung der kirchlichen Trinitätslehre folgt (De Deo trino). Diese Darstellungen werden im Hauptteil des Buches in ihrem Werden und ihrer Entfaltung durch die verschiedenen Epochen des Alten und Neuen Testaments wie auch durch die Epochen der KG verfolgt und nachgezeichnet, auch mit den sich ergebenden Fragen und Problemen, denen der Vf. nicht ausweicht. Vorangestellt sind diesen Ausführungen Überlegungen zur Gotteserkenntnis, zum analogen Sprechen von Gott (diese Problematik hätte m. E. eine gründlichere Auseinandersetzung verdient!) sowie zur Gotteserkenntnis durch Offenbarung und Glauben, wobei der letztgenannte Abschnitt – was der Vf. auch durch Anmerkungen zu erkennen gibt – nicht überraschend der Theologie Karl Rahners verpflichtet ist. Der Hauptteil des Buches wird mit der „kirchenamtlichen Lehre der Neuzeit" beschlossen, die V. zurecht als von einer eher ängstlich-defensiven Haltung bestimmt sieht als von einer offenen Auseinandersetzung mit neuzeitlichen Problemen und Fragestellungen. Bis hierher ist das Buch, seiner Intention als „Leitfaden" entsprechend, eine gediegene, kurze Darstellung eines Traktats über den einen und dreifaltigen Gott, als „Information" auf dem neuesten Stand Lehrenden wie Studenten zu empfehlen.

Die letzten 40 Seiten seines Buches widmet V. dann den heutigen Grundproblemen der Gottes- und Trinitätslehre, die er so sieht:

„1. In Frage gestellt wird der unveränderliche, leidensunfähige und leidenschaftslose Gott des ‚Theismus' im Interesse der Wiedergewinnung des lebendigen und freien Gottes.
2. Dies aber heißt, die Frage nach der Geschichte Gottes stellen und damit die göttliche Trinität neu thematisieren, mit der Folge, daß die Trennung der Gotteslehre von der Trinitätstheologie überwunden wird.
3. Die Lebendigkeit und Freiheit Gottes zu bedenken bedeutet aber gleichzeitig, die Trennung der Gottes- und Trinitätslehre von den Aussagen über das Wirksamwerden Gottes in der Menschheitsgeschichte aufzuheben, das heißt, hier die Thematik des befreienden Gottes mit einzubeziehen und damit die Sicht der Vorfahren im Glauben wiederzugewinnen, die besagte: *Wer* und *was* Gott ist, erfahren wir in der Art und Weise, *wie* er wirksam bei uns und mit uns ist" (S. 148).

Mit diesen vom Vf. nur angedeuteten, heute zur Diskussion gestellten Grundproblemen sind auch die Abschnitte des letzten Teils des Buches genannt. Im ersten Abschnitt wird der Beitrag der angelsächsischen Prozeßtheologie in dessen Anliegen – nicht nur ablehnend – dargestellt und gewürdigt. Der zweite Abschnitt behandelt die Einheit von ökonomischer und immanenter Trinitätstheologie, ein Thema, das in seiner Heilsbedeutung für uns darzulegen Anliegen Karl Rahners war, in modifizierter Form auch ein Thema Moltmanns ist und sich bei V. gut dargestellt findet. Der letzte Abschnitt schließlich gilt dem „Gott der Befreiung": „Die neuere theologische Entwicklung", so beschließt V. seine Ausführungen, „hat aufgezeigt, daß Gott voreilig Unbrauchbarkeit und Funktionslosigkeit zugeschrieben wurden. Der ‚Ort', an dem sich Gott als wahrhaft unverzichtbar erweist, ist nicht mehr die Natur mit ihrer außermenschlichen Geschichte. Es ist auch nicht die Menschenwelt in dem Sinn, daß eine göttliche Vorsehung auf entmündigte menschliche Objekte einwirkte und sich ihrer instrumental bediente. Der ‚Ort' Gottes ist die menschliche Freiheitsgeschichte, ist das Subjektsein *aller* vor ihm. Hier tritt in den Notsituationen und Bedrängnissen unserer Zeit Gott als der Solidarische, Ermutigende und Befreiende aus dem Dunkel der Skepsis heraus." Von diesem letzten Abschnitt her gesehen ist es verständlich, daß V. sein Buch in Freundschaft, Dankbarkeit und Solidarität Johann Baptist Metz widmet.

München Karl-Heinz Weger SJ

De Lubac, Henri Kardinal: **Zwanzig Jahre danach.** Ein Gespräch über Buchstabe und Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils. – München, Zürich, Wien: Neue Stadt (1985). 140 S., kart. DM 22.–/öS 125.–

Es handelt sich hier um ein überarbeitetes Interview mit dem Kardinal vom 5. und 19. Juni 1985 in Paris. Seine Gesprächspartner waren Professor Angelo Scola (Lateran-Univ.) und Alver Metalli (Chefredakteur von „30 Giorni").

Neben biographischen Skizzen bewegt sich das Interview weitgehend im Bereich der geistigen Situation der Zeit und der des Zweiten Vatikanums und seiner Vorgeschichte. Vehement wehrt sich der Kardinal gegen das Ausspielen eines vermeintlichen Konzilsgeistes gegenüber seinem Ungeist, ohne daß die Ausleger die Texte des Konzils selbst rezipiert haben (22/98). Ebensowenig dürfen bestimmte Begriffe, die das Konzil gebraucht („Volk Gottes"), reifiziert werden. Derartige Begriffe sind vielmehr als eine „Schneise" (23) zu verstehen, durch die man sich dem Kern des Mysteriums Kirche annähern kann. Es ist wichtig, daß der Kardinal gegenüber möglichen Verkürzungen auf die notwendig zu berücksichtigende christologische Grundlegung in Lumen gentium hinweist.

Einer der wichtigsten Gehalte der Texte des Zweiten Vatikanums ist gerade die intensive Verschränkung von Ekklesiologie und Christologie, deren Entfaltung noch aussteht.

Einschätzungssache ist es sicherlich, wenn vor der Gefahr eines übergebührlichen Anwachsens der Kompetenzen von Bischofskonferenzen gewarnt wird („Versuchung, nationale Kirchen zu bilden", 61). Weniger eine Einschätzungsfrage als eher unschön erscheint es, wenn kritische Hinweise auf ‚bekannte Theologen' gemacht werden (39/116/120), ohne deren Namen zu nennen. Genauso merkwürdig berührt es, wenn auf die Frage nach heutigen Ansätzen zu einer großen Synthese der Theologie zwar die Namen von Louis Bouyer und Hans Urs von Balthasar fallen, Karl Rahner aber unerwähnt bleibt (90). Dem entspricht sicherlich auch die harte Einschätzung der neueren Theologie (99/115/120). Es ist aber nicht sinnvoll, weitere Gesprächsthemen ausführlich aufzuführen (etwa Modernismusfrage, 70; Säkularisierung in der Kirche, 73; moderne Formen von Gnosis, 80f; wissenschaftliche Exegese, 86; die Rolle Kardinal Ratzingers, 113).

Unvermeidlich ist immer bei Einschätzungen des Geistes bzw. Ungeistes einer Epoche, daß sich die Meinungen unterscheiden müssen. Dies ändert nichts daran, daß die Lektüre entsprechender Gedanken eines großen Theologen in noch dazu biblischem Alter (Jahrgang 1896) auf jeden Fall inspirierend wirkt.

(Die beiden im Anhang abgedruckten Artikel von A. Latreille: „Der Protest der Theologen"/„Die ‚Kapitulation' des Zweiten Vatikanums" wirken da allerdings deplaziert, weil sie rein polemischer Natur sind.)

Münster Linus Hauser

Külling, Heinz: **Wahrheit als Richtigkeit.** Eine Untersuchung zur Schrift ‚De veritate' von Anselm von Canterbury. – Bern, Frankfurt a. M., Nancy, New York: Peter Lang (1984), 282 S. (Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie Bd 50) kart. sfr 49,50

Eine breit angelegte Auslegung des Anselmschen Traktats, die – in einigen Details interessant – in keiner Weise den gegenwärtigen Stand der Forschung erreicht. Die neuere Sekundärliteratur zum Thema wird nur selektiv herangezogen. Die von Karl Barth beeinflußte, aber im Vergleich zu dessen berühmter Anselm-Arbeit vergröberte fideistische Perspektive erweist sich als hilflos den diffizilen philosophischen Problemen gegenüber, die bei Anselm bewältigt wurden.

Freiburg i.Br. Hansjürgen Verweyen

Schramm, Matthias: **Natur ohne Sinn?** Das Ende des teleologischen Weltbildes. – Graz, Wien, Köln: Styria (1985). 232 S. (Herkunft und Zukunft 3) kart. öS 198.–

Überlegungen zur Teleologie in Natur und Geschichte haben – obgleich ihrer langen Tradition – gegenwärtig den Charakter des Aktuellen, so daß das, was sich unter diesem Titel ankündigt, sei es in positiver oder negativer Absicht, Anspruch auf Gehör macht. Dies bekräftigend finden wir die hier vorzustellende Untersuchung eingerückt in die vom Autor selbst mitherausgegebene Reihe „Herkunft und Zukunft". Die schon im Programm dieser Reihe ausgedrückte Orientierung der Gegenwart an zeitübergreifenden Modellen philosophischer Deutung ist, wenn wir es genau nehmen, selbst teleologisch in einem guten Sinne. Was sich uns demgegenüber unter dem Titel „Natur ohne Sinn?" darbietet, ist aber auf den ersten Blick selbst gar nicht im Duktus dessen geschrieben, der gegenwärtige „Orientierungskrisen" einer Lösung näher bringen will, sondern es ist ein Stück solide recherchierter Wissenschaftsgeschichte und fordert von seinem Leser einen langen Atem, dem im Untertitel proklammierten „Ende des teleologischen Weltbildes" durch alle formalen Schlüsse, Argumentationsstränge und Geschichten hindurch zu folgen. Der Rez. macht es sich daher zur Aufgabe, das ihm vorliegende Buch anhand der teleologischen Leitfrage zu referieren, um die Analysen des Autors in ihrem allgemeinen Gehalt durchsichtiger zu machen, ohne dem akribischen Detail nachzugehen.

Im Vorwort greift Sch. das Legitimationsproblem des Wissenschaftshistorikers auf. Warum sollen wir uns mit längst vergessenen und inhaltlich nur schwer auf die Gegenwartsdiskussion zu beziehenden Geschichten doch noch einmal beschäftigen? Zumal nach dem gängigen Selbstverständnis der Naturwissenschaften der Restgehalt an Wahrheit der vergangenen Geschichten doch in den Lehrbüchern gültig zusammengefaßt ist?

Um sein Unternehmen gegenüber einer kurzsichtigen Wissenschaftsgeschichtsschreibung zu verteidigen, rekurriert der Autor auf einen Grundstock an Leitfragen, deren wichtigste, nach einem Sinn in der Natur, damals wie heute naturwissenschaftliches, teleologisches und naturphilosophisches Nachdenken anleitet. Nur mit dem Unterschied: „Man hat damals eine Antwort versucht, die sich nicht als tragfähig erwiesen hat. Wir sehen heute nicht einmal den Ansatz zu einer Lösung, ja die Natur erscheint uns immer fremder und bedrohlicher. Das Unbehagen, um es vorsichtig auszudrücken, das unser Verhältnis zur Natur kennzeichnet, ist Anzeichen dafür, daß wir Fragen, die sie uns stellt, umgehen, beiseite schieben und vergessen wollen. Es könnte zugleich ein Anzeichen auch dafür sein, daß wir nicht bis zum Ursprung dieser Fragen vorgestoßen, daß sie unerledigt geblieben sind und nun, wie eine nicht auskurierte Krankheit uns zwar nicht akut gefährden, doch zugleich die Kraft nehmen" (7/8). Der Rückgriff in die Geschichte und dort vor allem die Darlegung der Um- und Irrwege des Denkens soll dann die zentrale Frage als Fragehorizont näher bestimmen, damit wir Heutigen wissen, was unsere Tradition überhaupt meinte, als sie danach fragte: Welchen Sinn hat die Natur für uns.

Wissenschaftsgeschichte ist gemäß dieser Deutung nicht so sehr der Kurzbericht ihrer Großtaten, sondern die lange Erzählung vieler Geschichten. Diese ist nicht allein in der Idee der Naturwissenschaft zentriert, sondern stellt den lebendigen Zusammenhang von der Intrige bis zur Politik, von sozialanthropologischen bis zu den metaphysischen Bedingungen dar. Ob sich die Analyse der Wissenschaftsgeschichte dabei nicht in der Vielheit aller möglichen Facetten verliert und einem bloß erzählenden Relativismus anheimfällt, wollen wir zum Schluß kurz ins Auge fassen.

Die klassische Teleologie des Aristoteles bestand nach unserem Autor darin, das Organische als das Paradigma aller Zweckmäßigkeitsverhältnisse darzustellen. Alle Formen der Bewegung und der ganze Kosmos wurden demgemäß als teleologische Veranstaltungen gedeutet. Die beginnende Neuzeit habe von diesem Primat des Organischen Abstand genommen und die Ortsbewegung der mechanischen Physik zum Muster aller Naturwissenschaft erklärt. Wiederbelebung der Teleologie im 17. Jh. konnte dann nur heißen, den teleologischen Überbau der primär mechanischen Ordnung zu begreifen. Teleologisches Denken ist zu dieser Zeit nicht mehr die umgreifende Voraussetzung, sondern erst das durch Interpretation der mechanischen Physik abzuleitende Muster der Weltdeutung. Das 17. Jh. ist somit zwar eine Welt, die durchaus noch mit Gott als ihrem Schöpfer rechnete, wenngleich dieser sich auch hauptsächlich der mathematischen und nicht der antiken, beschreibenden Physik bediente.

Die Teleologie und ihr Ende wird von Sch. nur in dieser systematischen und historischen Einschränkung betrachtet:

„Unter dem Ende der Teleologie ist hier ihr Verschwinden als eines umfassenden und über alle Fachgrenzen hinweggreifenden Verfahrens gemeint, mit dessen Hilfe man glaubte, Gott und die Welt verstehen zu können. Es handelt sich dabei um eine Form von Teleologie, die im Rahmen der neuen Wissenschaft des 17. Jahrhunderts entsteht, von bestimmten Sonderfragen ihren Ausgang nimmt, sich aber schnell zu ungeahnter Breite, zu einer neuen Form der Weltbetrachtung entwickelt, die zwei ganze Generationen in ihren Bann zieht und dann ebenso plötzlich, wie sie entstanden ist, auch wieder verschwindet" (11).

Der Engländer Robert Boyle wird uns als einer der Ahnherren der die mechanischen Theorien von Descartes und Hobbes überhöhenden Teleologie vorgestellt, da ihm der Weltmechanismus derart komplex erscheint, daß Fragen nach den Zwecken dieser Mechanik nicht nur heuristisch wertvoll sind, sondern auch legitime Hinweise auf ihren Konstrukteur enthalten. Unter dem Einfluß der Newtonschen Physik festigte sich das mechanisch gedachte Weltgebäude; aber gerade diese Physik enthält nur Gesetze, die für eine Vielzahl von Welten Geltung haben. „Wie kommt es, daß aus der Vielzahl der Möglichkeiten gerade unser, durch die Sonne und die Planeten gegebenes System Wirklichkeit geworden ist? Hier vermag Newtons Theorie trotz aller ihr innewohnenden Kraft keine zureichende Antwort zu geben. Den fehlenden Bestimmungsgrund glaubt man in einem Eingriff Gottes finden zu können. Und dabei bietet sich die Gelegenheit, unser von Gott geschaffenes System mit möglichen anderen zu vergleichen und seine Vorzüge teleologisch aus der Güte des Schöpfers herzuleiten" (25). Auf diese Weise zieht das 17. Jh. aus der Unvollständigkeit der mechanischen Physik für die Wirklichkeitserklärung einen Hinweis für die Berechtigung der Teleologie. Die Frage nach dem Sinn der Natur konzentriert sich auf die Besonderheiten in ihr und hier – schließlich doch wieder ganz aristotelisch – auf die Organismen. Aristoteles hingegen ging von der Wirklichkeit der lebenden Organismen aus und sein Zweckbegriff gipfelt im Hinweis auf ein Gutes als obersten Zweck. Die Physiker des 17. Jh.s sehen diese Wirklichkeit auf der von ihnen gewonnenen Folie der Naturgesetze als reine Möglichkeit, die nur durch göttliche Weisheit zur Wirklichkeit gebracht wird. Diese Reflexion sei aber nicht mehr Physik im engen Sinn, sondern – wie ihr Begriffsschöpfer R. Boyle sagt – das originäre Anliegen der „Physico-Theologie". Die dann einsetzende Verflachung dieser gestifteten Physikotheologie liegt aber schon in ihrem Prinzip. Da sie die Zweckmäßigkeit ausschießlich an der bloßen Erfahrung festmachen will, gerät ihr alles zur Zweckmäßigkeit. Und wenn sie nicht in poetischer Distanz (wie z. B. der Dichter Brockes) nur noch den Blick fürs Schöne hat, steht sie auf einmal vor dem Problem, auch das Dasein von relativ Unzweckmäßigem im göttlichen Schöpfungsplan zuzulassen. Die Frage nach einer Theodizee wird dann virulent. Aber bevor Voltaire diese universalteleologische Sicht mit beißendem Spott überzieht, trägt der Namensschöpfer der Teleologie Christian Wolff enzyklopädisch noch einmal die Massen der Erfahrungen zusammen, die sich für diese Deutung anbieten. Warum sich diese, oft das Lächerliche streifende Zweckbetrachtungen so lange haben behaupten können, versucht Sch. durch einen zweiten Strang der Argumentation zu verdeutlichen. Denn neben der kurzsichti-

gen Physikotheologie etabliert sich zeitgleich das, was Sch. in Anlehnung an den kantischen Sprachgebrauch, die formal-teleologische Betrachtung nennt, genauer die Verfahren der Mathematiker Leibniz, Bernoulli und Euler mit den Variationsrechnungen zur Bestimmung von Minima und Maxima. Aus diesen mathematisch höchst bedeutsamen Analysen speist sich nach wie vor das teleologische Interesse. Daß die Natur den kürzesten Weg nimmt, mit dem kleinsten Maß der Engergie auszukommen trachtet usw. sind dann Variationen des Prinzips der Einfachheit, das Maupertuis unter Zugrundelegung eines mathematischen Beweises in die Physik einbringt. Auf diese Weise verschafft er der physikotheologischen Betrachtung von der Seite der exakten Wissenschaften neue Nahrung, ohne zugleich in die Bagatellen kleinlicher Zweckbetrachtung zu verfallen. Als Präsident der Berliner Akademie ist Maupertuis aber nicht unwidersprochen geblieben. Wissenschaftsintrige und Plagiatvorwürfe haben dann schließlich diese quasi mathematische Rettung der Teleologie zu dem zurückgebracht, was sie ist, eine unglückliche Mischung von Mathematik und Metaphysik. Denn der Beweis vom Dasein Gottes, so der Spötter Voltaire, läßt sich weder aus einer speziellen Zweckmäßigkeit eines einzelnen Organismus noch aus der universalen Zweckmäßigkeit, d. h. dem Prinzip der kleinsten Aktion ablesen. „Der teleologische Nimbus jener Prinzipien löst sich damit in rein mathematische Sachverhalte auf" (148), wie d'Alembert dies schließlich zu zeigen bemüht ist. Den Abschluß dieses Streits setzt Kants Kritik der Urteilskraft durch seine Abgrenzung der Zweckmäßigkeit in innere -, äußere – und formale Zweckmäßigkeit, die Einschränkung auf den nur regulativen Gebrauch der Teleologie und die schon in der Kritik der reinen Vernunft vorgebrachte Undurchfürbarkeit aller theoretischen Gottesbeweise. Dadurch befreit Kant die Teleologie von dem ihr in der Physikotheologie zugemuteten Universalitätsanspruch, dem bereits Aristoteles durch seine Lehre vom Zufall und vom Guten innerhalb der Zweckbetrachtung entgangen war. Alle nachkantische Teleologie habe sich dann mit dem Verdacht der Physikotheologie und ihrer lächerlichen Beweise konfrontiert gesehen, so daß das Ende dieses teleologischen Weltbildes spätestens mit dem Darwinismus gekommen ist. Der abschließenden Kritik Sch.s an der naiven Physikotheologie ist Recht zu geben, besonders auch, wenn er ihre Wiederauflebung innerhalb der populären Evolutionstheorie geißelt, die ja mit den gleichen Mitteln die Evolution, das Wirken der Gene oder das Zusammenspiel von Zufall und Notwendigkeit als ihre „Götter" aus ihren Naturvorstellungen abzuleiten trachten. „Was dabei auf der Strecke bleibt, das ist der eigentlich praktische Bezug auf unser Handeln als Menschen, . . ." (187).

Ist aber mit dem Ende dieses teleologischen Weltbildes auch das Ende teleologischen Reflektierens erreicht? Sicherlich sofern wir damit das Ende der Physikotheologie des 17. und 18. Jh.s meinen. Aber teleologisches Reflektieren ist mehr als Physikotheologie. Daß dies Sch. sieht, zeigen seine kurzen Analysen zu Aristoteles und Kant, ohne sie jedoch systematischer zu Rate zu ziehen, geschweige denn die Neuformulierungen teleologischen Denkens in der aktuellen Diskussion innerhalb der Naturphilosophie und Handlungstheorie aufzunehmen. Sch. bleibt in seinem Buch in der Beschränkung auf ein Stück Wissenschaftsgeschichte stehen. Die Entfaltung gedankenreicher Geschichten um den teleologischen Gottesbeweis zwischen mathematischem Verstand, philosophischer Phantasie, Wissenschaftspolitik und Weltdeutung läßt aber den Leser enttäuscht zurück, der sich ebenfalls die Frage „Natur ohne Sinn?" gemäß dem Tenor der Reihe Herkunft und Zukunft stellt. Sicherlich ist es wichtig, sich der sogenannten Irrtümer und Umwege zu erinnern, aber das Erinnerte darf nicht nur katalogisch dargeboten, sondern muß in Entwicklungslinien auf Bekanntes gebracht werden. So fällt es schwer in der Vielzahl der Geschichten den Leitgedanken konkret zu fassen.

München Hermann Schlüter

Auferstehung Jesu – Auferstehung der Christen. Deutungen des Osterglaubens. Ingo Broer, Peter Fiedler, Hildegard Gollinger, Ingrid Maisch, Johannes M. Nützel, Lorenz Oberlinner, Dieter Zeller. Hrsg. v. Lorenz Oberlinner. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1986). 200 S. (Quaestiones disputatae, Bd 105) kart. DM 29.80

Der vorliegende Sammelband – Anton Vögtle von seinen Schülern zum 75. Geburtstag gewidmet – ist, zusammen mit dem kurz zuvor erschienenen Buch Vögtles selbst,[1] ein beeindruckendes Zeugnis dafür, wie sehr das Wirken des Freiburger Emeritus noch immer im Zentrum der aktuellen Forschung steht. Die sieben Beiträge spiegeln die strenge, stets aufs Wesentliche gerichtete Arbeitsweise, die der bekannte Lehrer neutestamentlicher Exegese zu vermitteln wußte, wie zugleich den Perspektivenreichtum seines Werkes, den auch die anhangsweise zusammengestellte Bibliographie Vögtles (194–200) dokumentiert.

Unter dem Titel „‚Wenn einer stirbt, lebt er dann wieder auf?' (Ijob 14,14). Zum alttestamentlich-jüdischen Hintergrund der Deutung der dem Kreuzestod nachfolgenden Erfahrung der Jünger mit dem Bekenntnis zur Auferweckung Jesu" (11–38) gibt Hildegard Gollinger einen dichten Abriß der Vorstellungen Israels über ein Leben nach dem Tode: Aus der lebendigen Erfahrung der geschichtsmächtigen Gegenwart Jahwes für sein Volk entwickelte sich in nachexilischer Zeit der Glaube an die Treue Gottes über den Tod hinaus, auch für den einzelnen. Der Pluralismus der Vorstellungen, der bis in die Zeit Jesu kennzeichnend bleibt, ist ein Indiz dafür, daß hier nicht ein bestimmtes, von außen übernommenes Modell den Umschlag verursacht hat, vielmehr der Israel bestimmende Gottesglaube sich in den verschiedensten neuen Fragesituationen zu bewältigen wußte. Zwei kritische Anmerkungen: 1. Hans Kessler hatte die Aussage: „Abraham [. . .] ward zu seinem Geschlecht versammelt" (vgl. Gen 25,8) und die Erwartung Jakobs, „mit seinen Vorfahren vereint zu werden" (vgl. Gen 49,29) unlängst noch als eine „archaische [. . .], mit der Scheolvorstellung nicht ganz ausgeglichene [. . .] Auffassung" erwähnt.[2] Kann man die hier implizierten positiven Vorstellungen über die Zukunft der Väter nach dem Tode, die auf die Auseinandersetzung Jesu mit den Sadduzäern vorausweisen (vgl. Mk 12,26f parr.), ohne die Gefahr einer Verzerrung des Gesamtbildes übergehen? 2. Im Hinblick auf das vierte Gottesknechtslied (Jes 52,13–53,12) liest man bei Kessler: „[. . .] mit Sicherheit läßt sich nur sagen, daß das wiederherstellende Handeln Gottes am Knecht ‚ein Handeln am Knecht nach dessen Tod und jenseits von dessen Tod' ist und eine völlige Rehabilitation des Knechtes bedeutet".[3] Die Behauptung Gollingers: „die überwiegende Mehrheit [der Autoren) entscheidet sich mit guten Gründen für eine innerirdische Rehabilitierung des Gottesknechts im Sinne einer göttlichen Rettung des im Exil verstreuten Volkes" (19f) dürfte sich kaum halten lassen. Auf keinen Fall liegt es in der Intention des Beitrags von E. Haag, auf den sich Kessler wie Gollinger berufen,[4] die ursprünglich auf eine individuelle prophetische Existenz zielende Heilszusage in der von Haag redaktionskritisch herausgearbeiteten späteren kollektiven Adaptation des Gottesknechtslieds untergehen zu lassen.

In seinem Beitrag „‚Der Herr ist wahrhaft auferstanden' (Lk 24,34). Auferstehung Jesu und historisch-kritische Methode. Erwägungen zur Entstehung des Osterglaubens" (39–62) geht Ingo Broer die Frage nach den Erscheinungen des Auferstandenen im Zusammenhang mit der Wunderproblematik an. B. macht zunächst die nicht ganz abwegige Feststellung: „Die historische Kritik würde zweifellos – vorausgesetzt, es gäbe so etwas – ein schlechthin einmaliges und unvergleichliches, also ein ganz und gar einmaliges Ereignis als unhistorisch abtun. Nun könnte man argwöhnen: Das Christusereignis ist aber nun gerade ein solches – also ist die historisch-kritische Methode in ihrer Fatalität erwiesen" (49). Hinsichtlich der Wunderfrage sei ein solcher Argwohn aber ohne Basis: „Denn zu den Wundern [Jesu] haben wir ja nur über die Wundergeschichten Zugang – Wunderberichte sind uns aber aus der übrigen Antike so häufig überliefert, daß bei ihnen die Grenze der historisch-kritischen Forschung noch nicht sichtbar wird" (ebd). Hier dürfte der weitverbreitete hermeneutische Kurzschluß vorliegen, den ich in meinem Aufsatz „Die historische Rückfrage nach den Wundern Jesu"[5] angesprochen habe. Nicht der Rückgriff auf das zeitbedingte Schema der Wundergeschichten ist das Staunenswerte an den ntl Berichten über Wunder Jesu, sondern die souveräne Kraft, die sich in der redaktionellen Bearbeitung solcher Reports durch die Evangelisten, im Unterschied zu den zunächst verfaßten wie dann in den Apokryphen weiterwuchernden Wundergeschichten zeigt. In dieser innovativen Zeugniskraft meldet sich ein Geschehen zu Wort, das die zeitgenössischen Analoga sprengt.

Auch im Hinblick auf Erscheinungsberichte verweist B. auf antike Parallelen. Was die Frage nach der Basis des ursprünglichen Osterglaubens angeht, so scheint B., wenn ich ihn recht verstehe, eine Position einzunehmen, die der früher von R. Pesch vertretenen These nähersteht als der Einschätzung der Erscheinungen durch Vögtle. B. meint, „daß die Jünger, die im Zusammenleben mit Jesus von diesem Jesus fasziniert waren [. . .], auch nach seinem Tod an dem von Jesus verkündigten, die Menschen liebenden Vater festhielten und in diesem vom Kreuzestode Jesu als Verbrecher immer neu gefährdeten Festhalten zu Erfahrungen gelangt sind, die sie in ihren schon vorösterlichen Ahnungen nicht nur bestätigten, sondern diesen Ahnungen zu einer neuen Qualität verhalfen, indem sie ihnen deutlich machten: diese Botschaft war nicht die eines Gescheiterten, sondern sie trug sogar noch im Scheitern selbst" (61).

Den fundamentaltheologisch wichtigsten Beitrag des Buches sehe ich in dem Aufsatz von Lorenz Oberlinner, „Zwischen Kreuz und Parusie. Die eschatologische Qualität des Osterglaubens" (63–95). Im Anschluß an W. Marxsen stellt Oberlinner zunächst heraus, daß man bei der Auferweckungs- bzw. Auferstehungsaussage tatsächlich von einem Interpretament reden muß (vgl. 64ff). Mit E. Schweizer hält er darüber hinaus das Bekenntnis zur Auferstehung im Sinne der Überwindung des Todes für ein sekundäres Interpretament gegenüber der Behauptung der Erhöhung, d. h. der göttlichen Rechtfertigung Jesu (vgl. 92), die auch die Deutung der ursprünglichen Widerfahrnisse als „ὤφθη" erst theologisch möglich gemacht habe (vgl. 69f). Fundamentaltheologisch vorrangig ist die Frage, ob für die Begründung des Osterglaubens (die O. mit vielen anderen nicht deutlich genug von dessen faktischer Entstehung abhebt, vgl. 67) nach dem Karfreitag ein neuer, „den Osterglauben auslösender offenbarender Impuls" von seiten Gottes nötig war (vgl. 70, im Anschluß an Vögtle).

Es ist methodisch zweckmäßig, wenn O. beim Ansatz zur Beantwortung dieser Frage von umstrittenen Deutungen des Selbstverständnisses Jesu als

[1] Offenbarungsgeschehen und Wirkungsgeschichte, Freiburg i. Br. 1985.

[2] Vgl. Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi in biblischer, fundamental-theologischer und systematischer Sicht, Düsseldorf 1985, 49.

[3] Vgl. a.a.O. 54 Anm. 22. Mit dieser Aussage sind allerdings weitere, noch in derselben Anmerkung gemachte Ausführungen schwer zu harmonisieren.

[4] Vgl. E. Haag, Die Botschaft vom Gottesknecht – ein Weg zur Überwindung der Gewalt, in: N. Lohfink (Hrsg.), Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament, Freiburg i. Br. 1983, 159–213.

[5] In: TrThZ 90 (1981) 41–58.

leidender Gottesknecht (insbesondere durch H. Schürmann) oder Menschensohn (insbesondere in der Interpretation durch R. Pesch) absieht und von dem als gesichert geltenden Logion Mk 14,25 parr ausgeht. Jesus gibt hier „die Versicherung, ‚das Heil der Gottesherrschaft werde so sicher kommen wie sein Tod, der somit die Gültigkeit seiner Heilsbotschaft nicht tangieren kann'" (vgl. 79f mit Berufung auf Vögtle und Verweis auf H. Kessler). Trotz dieser Versicherung Jesu angesichts seines (doch als gewaltsam) zu erwartenden Todes ist auch O. ähnlich wie Kessler der Ansicht, daß mit dem Kreuzestode Jesu den Jüngern die Möglichkeit, ja Berechtigung (vgl. 83) genommen war, sich an den vom irdischen Jesus erhobenen (und ausgewiesenen!) Vollmachtsanspruch zu halten. Als entscheidendes Argument wird Dtn 21,23 b („ein Gehängter ist ein Gottesfluch") angeführt. Dieses Argument scheint mir schon angesichts von Mk 14,25 – vom letztgültigen Repräsentanten der Gottesherrschaft gesprochen! – zu schwach. Vor allem aber konnte der Rückblick auf die Schrift die Jünger doch lehren, daß mindestens schon einmal in der Geschichte Israels sich die Annahme, man habe es bei dem gewaltsam zu Tode gebrachten Repräsentanten Gottes mit einem von diesem Verstoßenen zu tun, als schlimmes Fehlurteil erwiesen hatte (vgl. Jes 52,13–53,12). Wodurch läßt sich die Rede von einem „Tod der Gottverlassenheit am Kreuz" (vgl. 90) decken? Wo im Mk-Ev. davon gesprochen wird, geht es um die Erfahrung einer Verlassenheit durch Gott, die sich dem Sehenden realiter als die größte Nähe zu Gott erweist. Nicht einsichtig ist mir auch die Aussage: „Jesus ist mit Ostern zu etwas geworden, was er vorher nicht war" (91, im Anschluß an K. M. Fischer). War die Rolle Jesu nicht von vornherein eschatologisch? Die Frage nach dem Stellenwert der Erscheinungen des Auferstandenen über die nach ihrer Funktion für die Entstehung des Osterglaubens hinaus scheint mir nach wie vor offen.

Einer der merkwürdigsten Passagen in der mattäischen Passionsgeschichte ist der Beitrag von Ingrid Maisch, „Die österliche Dimension des Todes Jesu. Zur Osterverkündigung in Mt 27,51–54" (96–123) gewidmet. Nach einem kurzen synoptischen Vergleich setzt sich M. eingehend mit den in der Literatur diskutierten Möglichkeiten der Herkunft der Verse 51b–53 auseinander. Sie favorisiert selbst die Möglichkeit, „Mattäus habe das Textstück – mit Ausnahme der Zeitangabe – aus biblischem und apokalyptischem Material selbständig formuliert" (vgl. 115). Was die Deutung der Szene angeht, so stimmt M. W. Trilling zu: „Die Bedeutung dieser Verse kann nur darin gesehen werden, im Tode Jesu schon den Beginn des neuen Äons, einer den ganzen Kosmos umgreifenden Wende anzukündigen" (121). Gegenüber M. Riebls These von einer „Auferstehung Jesu in der Stunde seines Todes" möchte M. allerdings zurückhaltender von einer „zeichenhaften Vorwegnahme der Auferstehung Jesu in seinem Tode" sprechen (vgl. 122). „Die Macht, die dem österlichen Jesus gegeben wurde (Mt 28,18), ist bereits am toten Jesus wirksam [...]. Die Entscheidung über die Heilszukunft ist gefallen" (123).

Unter der Überschrift „Die Gegenwart als österliche Zeit – erfahrbar im Gottesdienst. Die ‚Emmausgeschichte' Lk 24,13–35" (124–144) wägt Peter Fiedler sorgfältig die traditions- und redaktionsgeschichtlichen Probleme dieser Perikope ab. Von den inneren Spannungen der Emmausgeschichte wie von ihrem sprachlichen Befund her läßt sich nach F. am besten die Annahme begründen, daß Lukas die Mahlszene selbst gebildet, aber den Komplex „Erschließung eines christologischen Schriftverständnisses" im Anschluß an eine Vorlage gestaltet hat. Einige Fragen zum Detail: Die Einführung von zwei himmlischen Boten im Grabe (Lk 24,4) versteht F. über das lukanische Zeugenmotiv als Teil einer Absicherung des Osterglaubens. Geht es nicht vorrangig um ein Element der Kritik an einer falschen Jünger-Eschatologie?[6] Ist dann die Kritik an den „Unverständigen und Herzenslahmen" (vgl. Lk 24,25), die F. der Vorlage zuweist (vgl. 137), im Zusammenhang mit Lk 24,5 c (diff. Mk 16,6 c) und Lk 24,11 – und im weiteren Kontext der Kritik des Mißverständnisses von Jesu ἔξοδος (Lk 9,31) und ἀνάλημψις (9,51) wie sie in der lukanischen Bearbeitung der Verklärungsszene (vgl. z. B. das vorgezogene Schlafmotiv Lk 9,32 – 22,45), Lk 19,11 und Apg 1,6–11 zum Ausdruck kommt – nicht doch eher als redaktionell anzusehen?

Zwei Beiträge sind dem vierten Evangelium gewidmet – man vermißt eine Studie zum Osterglauben in der Sicht des Markus.

Ähnlich prägnant wie Maisch und Fiedler behandelt Dieter Zeller in seinem Aufsatz „Der Ostermorgen im 4. Evangelium (Joh 20,1–18)" (145–161) die traditions- und redaktionsgeschichtlichen Fragen seines Textes. Zu Recht unterstreicht er die zentrale Funktion, die dem vierten Evangelisten zufolge dem Glauben des Lieblingsjüngers im leeren Grab zukommt. Daß hier aber bereits das „leere Grab [...] zu dem Beweis für die Auferstehung Jesu" wird (vgl. 159), kann ich (mit Bultmann) nicht einsehen. Auch Maria Magdalena nimmt das „factum brutum" wahr (20,12). Die genaue Feststellung des Befundes („ordentlich aufgeräumtes Grab") wird nur Petrus, nicht dem „anderen Jünger" zugeschrieben (20,6f). Wenn „sonst für den Evangelisten bezeichnend [ist], daß er die überlieferte Aussage von der Erhöhung und Verherrlichung des Gekreuzigten schon auf die Stunde des Todes Jesu anwendet und ihn als Heimgang zum Vater faßt" (vgl. 160), darf man dann die Verherrlichung Jesu als „nach V. 17 b noch nicht abgeschlossen" (vgl. 159) annehmen? Geht es in Kap. 20 nicht eher um eine Schilderung der jeweiligen Erkenntnisetappen auf seiten der Jünger als um eine Chronologie der Auferstehungsereignisse: zunächst der Lieblingsjünger – auch er in verspätetem Verstehen der Schriftvoraussage (vgl. 20,9 mit 2,22; 12,16), aber als erster und vollwertig glaubend –; dann die verschiedenen Erkenntnisstufen derjenigen, die schwerfälliger im Sehen sind – von Maria Magdalena bis hin zu Thomas?

Mit diesen Bemerkungen ist teilweise schon eine Kritik an den Aussagen Johannes M. Nützels vorweggenommen, der in dem abschließenden Beitrag „‚Komm und sieh' – Wege zum österlichen Glauben im Johannesevangelium" (162–189) auch auf Joh 20 zu sprechen kommt (177–185). Die mit I. de la Potterie und D. Mollat vertretene Annahme, 20,8 b hebe nur auf einen anfänglichen bzw. Zeichenglauben des Lieblingsjüngers ab, wird sich kaum halten lassen. Wenn „als der überzeugendste und nicht mehr zu überbietende Weg zum Glauben die eigene Begegnung mit dem Auferstandenen" behauptet wird (vgl. 185), unter „Begegnung" aber (im Anschluß an 20,19) auch die Erfahrungsmöglichkeiten der „Jünger zweiter Hand" einbegriffen werden (vgl. 186–189), so ist mir nicht einsichtig, warum gerade der exemplarische Jünger des vierten Evangeliums sich mit seinem 20,8 b angesprochenen Glauben noch nicht im Raum solcher Begegnungen bewegen soll.

Ein reichhaltiges Buch, das eine Fülle von Anregungen bietet und, ganz im Sinne einer „Quaestio disputata", nachhaltig das Weiterfragen anstößt. Dem Hrsg. ist es gelungen, eine FS vorzulegen, die, bei aller gewahrten Pluralität, über die übliche lockere Aneinanderreihung von Einzelstudien hinausgeht und höchst belangvolle Aussagen zum Thema „Osterglauben" vereinigt.

Freiburg i.Br. Hansjürgen Verweyen

[6] Vgl. meinen Hinweis auf den „roten Faden", der sich mit Blick auf das dreimalige lukanische „und siehe, zwei Männer . . ." von Lk 9,30 über 24,4 bis Apg 1,10f spannt: Die Ostererscheinungen in fundamentaltheologischer Sicht, in: ZKTh 103 (1981) 426–445, bes. 440.

Siebert, Rudolf J.: **The Critical Theory of Religion.** The Frankfurt School. – Berlin, New York, Amsterdam: Mouton/de Gruyter 1985. XVI, 722 S. (Religion and Reason 29), Lw. DM 189.–

S. nimmt sich vor, Habermas' Theorie kommunikativen Handelns als die am weitesten entwickelte kritische Theorie des Subjekts, der Gesellschaft, der Geschichte und der Religion innerhalb der Frankfurter Schule zu untersuchen, wobei ihn besonders dessen Religionstheorie interessiert. Diese entfaltet S. im Vergleich zu den religionstheoretischen Reflexionen der früheren Vertreter kritischer Theorie. Dabei ist für ihn die Theodizeefrage leitend. Sie beleuchtet die Aporien der Religionstheorien der Kritischen Theorie und verlangt nach S. eine theologische Lösung, die er entlang den Überlegungen gegenwärtiger Politischer Theologie expliziert. Die in ihrem Rahmen entwickelte theologische Handlungstheorie wird eingehend dargestellt und deren eigene Aporie wird aufgezeigt, die S. im Rückgriff auf Hegel weiterzuführen versucht. Zieht sich zum einen der Rekurs auf Hegel durch das ganze Buch, so werden zum anderen die diskutierten Positionen auf ein dreigeteiltes Zukunftsmodell bezogen und daran bemessen, was sie beitragen zum Widerstand gegen Zukunft I – die total technokratische, verwaltete Gesellschaft –, zur Verhinderung von Zukunft II – globalen konventionellen und ABC-Kriegen – und zum Erreichen von Zukunft III – der versöhnten Gesellschaft ohne Opfer und Unterdrückung.

Das Buch hat drei Teile. Teil I (1–107) ist der „Theory of Communicative Praxis" gewidmet und analysiert Habermas' Theorie kommunikativen Handelns auf dem Hintergrund der früheren kritischen Theorie sowie von Hegels Jenaer Systementwürfen.

In Habermas' gigantischem Unternehmen sieht S. die Absicht, Hegels noch religiös-metaphysische Weltanschauung zu überwinden. Die Kategorie „Kampf um Anerkennung" werde dabei zur Grundlage der Theorie kommunikativen Handelns und zum Schlüssel der darin enthaltenen kritischen Theorie der Religion und zur Politischen Theologie.

Während Hegel in seinen Jenaer Systementwürfen I und III fünf Kategorien (Sprache, Familie, Arbeit, Anerkennung, Nation) unterscheidet und sich diese scharfe Trennung leisten könne, da die theologische Grundlegung deren Einheit garantiere, bleibt nach S. Habermas' Philosophie „up to the present an aggregate of the five dialectic patterns of existing consciousness" (28); sie habe zudem die Tendenz, alle Medien auf Sprache und Anerkennung zu reduzieren. Als fundamentales theologisches Problem sieht er bei Habermas, daß in seiner Philosophie die Dialektik von Sprache und Arbeit einerseits und von Liebe und Anerkennung andererseits getrennt bleiben. Diese Trennung bedrohe die Einheit des Selbsterzeugungsprozesses des menschlichen Subjekts. Statt aber zur Theologie zurückzukehren, optiere Habermas für eine Art phänomenologischen Reduktionismus.

Demgegenüber arbeitet S. die materialistischen Elemente in Hegels Dialektik heraus, die er insbesondere in dessen Analyse der Dialektik der bürgerlichen Gesellschaft, des mechanischen Staates und der bürgerlichen Geschichte aufzeigt, welche auf Zukunft I hinauslaufen. Dagegen gehe es Hegel um die Zukunft III, „the rational society, in which individual and community are truly reconciled and precisely, thereby, free" (62). Habermas entschlüsselt dem Vf. zufolge Hegels Jenaer Systementwürfe aus der Perspektive der politischen Ökonomie, wobei er dessen Grundlegung im theologischen Begriff als göttlicher Totalität opfere. Dagegen plädiert S. für ein Offenhalten der Hegelschen theologischen Option. Das große Verdienst der Theorie kommunikativen Handelns sieht er im Negativen; "It rejects courageously false forms of conjugation of the sacred and the profane. Precisely thereby it reopens practical discourse on the modern dichotomy between the religious and the secular and thus, possibly the way toward a

new understanding, consensus and resolution of the modern abyssus between the collective and the individual" (83). Habermas wolle die universale religiöse Identität, die in Hegels Philosophie die partikulare soziale sowie die singulare personale Identität unterstütze, durch eine universale Kommunikationsethik ersetzen, die nach dem Obsoletwerden religiöser Weltanschauungen das leisten soll, was diese früher getan haben: soziale und personale Identität ausbilden. Aber Habermas selbst habe Zweifel, ob eine solche Kommunikationsethik das einzige sei, was von den religiösen Orientierungs- und Deutungssystemen zu retten ist. Dieser Zweifel ist S. zufolge Habermas' Theorie kommunikativen Handelns immanent. Er verweise zurück auf Hegel und voraus auf die kritische politische Theologie.

Teil II (108–334) ist „Critical Theory of Religion" überschrieben. Er entfaltet, wiederum im Rückgriff auf Hegels Jenaer Systementwürfe, Habermas' kritische Theorie der Religion als integralen Bestandteil seiner Theorie kommunikativen Handelns im Kontext der Religionstheorien von Horkheimer, Fromm und Adorno.
Habermas entwickelt lauf Vf. seine kritische Theorie der Religion sowohl aus als auch im Gegenüber zu Hegels Religionsphilosophie der Jenaer Entwürfe, in denen Hegel bereits im Kern eine Gesamtgeschichte religiöser Weltanschauungen, Deutungs- und Orientierungssysteme projektiere, die auch Habermas in seiner Theorie rekonstruiere.

Freilich sei Hegels „universal pragmatic" „first of all divine" (113). Doch seien Fragmente seiner „absolute pragmatic or pragmatic of the Absolute" (128) in Habermas' Theorie nicht nur negiert, sondern zugleich erhalten. Als Kontext für Habermas' eigene Theorie werden Horkheimers Religionssoziologie (128–146), Fromms Theorie humanistischer Religiosität (146–156) und Adornos negative Dialektik (156–164) skizziert, letztere als ein „mystical atheism in the Absolute" (164), der Gott um Gottes willen negiert.

Daran schließt sich eine Explikation des Verhältnisses von Habermas zu Max Webers Religionstheorie an. S. arbeitet die aus der Kontingenzerfahrung resultierende Theodizeefrage als das entscheidende Problem heraus, mit dessen Lösung auch die Universalpragmatik steht und fällt. Eine fundamentale Testfrage in bezug auf Habermas' Diskursethik ist für den Vf.: "Can practical discourse give birth to a new subjectivity – a post-Christian, post-bourgeois subjectivity?" (192). Daran hindern sie nach S. ihre Aporien, die in der Mißachtung der Zeitlichkeit und Endlichkeit allen von Vernichtung bedrohten menschlichen Lebens liegen. Gelinge es Habermas auf der Basis von Weber gerade zu zeigen, daß der Weg religiöser Rationalisierung dem einen Problem der Theodizee entspringt, so erscheine die ungelöste Theodizeefrage aufs Neue bei Habermas als Aporie seiner Theorie: „the contradiction between unconditional recognition and annihilation in interaction and intersubjectivity" (222).

Nach S. hat Habermas die jüdisch-christliche Ethik der Geschwisterlichkeit beerbt, säkularisiert und in seine universale Kommunikationsethik transformiert, die auf Zukunft III ausgehe. Dabei habe er ein klares Konzept von Zukunft I als der Verabsolutierung des System-Funktionalismus. Habermas erliege der kantischen Versuchung zu glauben, daß sich eine Kommunikationsethik ohne theologische Begründung entwickeln lasse. Aber trotzdem bewahre er ein Interesse für jüdisch-christliche Mystik. Freilich könne er nur, wenn er sich in Richtung einer neuen Verbindung von kommunikativer Ethik und Mystik bewege, eine Art Positivismus vermeiden.

Der Vf. erkennt in Habermas' kritischer Theorie einen „congenial and ingenious commentary on Hegel's philosophy" (284). Doch falle Habermas hinter Hegel zurück in dem Sinne, daß er den modernen Verlust der objektiven und absoluten Vernunft nicht adäquat balancieren und zu einer dialektischen Verbindung von subjektiver und objektiver Vernunft kommen könne. Die subjektive Vernunft allein aber „becomes aporetical in the face of destruction and death, if it can not refer to Being and to objective and absolute reason: to God's spirit" (281).

S. zeigt im weiteren auf, daß und wie Habermas seine Theorie der Religion aus der Kritik an Parsons' analytischer Religionstheorie entwickelt (286–300), deren Kritik der Vf. sich im Blick auf ihre idealistisch-legitimatorische Ausrichtung anschließt, wenngleich er in Parsons' telischem System eine Einsicht in das Telos menschlichen Handelns festgehalten sieht, die bei Habermas preisgegeben wird.

Sodann entfaltet S. seine These, daß Habermas' Theorie in sich selbst negativ-theologische Elemente eines mystischen Atheismus, das Potential für eine „conjugation of Judeo-Christian mysticism and a politics of Messianic mimesis or imitatio" (301) enthalte. Diese überraschende These rechtfertigt der Vf. anhand von Habermas' Rezeption der Arbeiten Scholems zur kabbalistischen Mystik v. a. Isaak Lurias (300–318). Dessen Gedanke der Selbstverschränkung Gottes bedeute für Habermas, daß Gott sich in sich zurückziehe und den Menschen einen Raum der Freiheit und Verantwortlichkeit eröffne. "The withdrawn God makes room for the enfolding of universal communicative ethics. Here if anywhere, Habermas can find the negative theological basis for his communicative ethics and praxis" (310). Habermas ist für S. kein bürgerlicher Atheist, vielmehr sei er der atheistischen Mystik oder dem mystischen Atheismus verpflichtet, in dessen Gewand mindestens einige der Wahrheiten der obsolet gewordenen religiös-metaphysischen Weltanschauungen in säkularer Form wiederkehren könnten. Habermas finde in der Tat gute, emanzipatorische, utopische Elemente in religiösen Weltanschauungen, die er materialistisch transformiere. Doch er opfere die Theologie dem historischen Materialismus. Aber damit könne er nicht an die theologischen Wurzeln der Tragödie der gesellschaftlichen Welt vordringen, der von Hegel reflektierten Tragödie des Absoluten. Er könne nicht den „theologischen Glutkern" (Adorno an Benjamin) in der Tiefe des historischen Materialismus entdecken. Im Blick darauf schlägt S. eine „recoupling of the social world to the Absolute" (332) vor, die Habermas' Position nur stärker machen könnte.

In Teil III (335–502) wird die „Critical Political Theology" diskutiert. Diese nimmt nach S. die Herausforderung der Kritischen Theorie auf und antwortet auf sie, indem sie jene bis in ihre Aporien treibt, die sie im Rückgriff auf die jüdisch-christliche Tradition zu lösen versucht.

Ausführlich wird Peukerts Fundamentaltheologie entfaltet als eine von der Erfahrung des Todes des anderen ausgehende Theodizee. Peukerts theologische Handlungstheorie ist laut Vf. die Antwort auf Habermas' These vom Obsoletwerden religiöser Weltanschauung. "Peukert answers Habermas with an ingenious dialectical construct worthy of Hegel" (345). Aber die Fundamentaltheologie habe ihre eigene Aporie: das Theodizeeproblem, dem sich Peukert mutig stelle.

S. präzisiert von Voltaire, Kierkegaard und Horkheimer aus das Problem und stellt unzureichende christliche Antworten darauf dar. Eine Lösung gebe es nur, so schließt er mit Peukert aus der Horkheimer-Benjamin-Kontroverse, wenn die Geschichte offen sei. Zugleich fordert S., die Politische Theologie solle auf Hegels Lösung der Theodizeefrage zurückgreifen, nicht zuletzt deshalb, weil „true revolutionary praxis depends on a theory which does not close itself up against the knowledge of the Absolute" (369). Eine solche im Absoluten zentrierte Fundamentaltheologie kann nach S. helfen, Zukunft I zu widerstehen, Zukunft II zu verhindern und leidenschaftlich für Zukunft III zu kämpfen. Ein von der kommunikativen Praxis Jesu ausgehendes und im ihrerseits praktischen Glauben an seine Auferstehung wurzelndes kommunikatives Handeln widerlegt nach S. Habermas' These vom Obsoletwerden der Religion, zugleich stärke es seine Theorie kommunikativen Handelns im Durchbrechen ihrer Aporien. Somit enthalte die Politische Theologie selbst eine universale kommunikative Ethik. "It arises from the struggle for recognition as portrayed in the NT. Its fundamental norm is that the Christian must never side with the murderer" (396). Eine solche Ethik müsse auf das Ganze der Geschichte bezogen werden, in innovatorischer und anamnetischer Praxis und universaler Solidarität. Wenn Peukert dies tue, so lasse er freilich die Medien der Ehe und der Familie sowie der Nation außer acht.

Dann wendet sich S. Arens' pragmatischer Gleichnistheorie zu, in der er Jesu Kampf um Anerkennung der Souveränität Gottes und seine parabolisch-praktische Theologie entfaltet sieht. Dabei macht er auf „Inkonsistenzen" der narrativen Theologie Jesu in bezug auf die Negativität Gottes aufmerksam. "Political theology must take this negativity of God seriously. This is the theodicy problem of Jesus, which is resolved for the Christian community only after his death through its faith in his resurrection ... But this theodicy problem breaks into the open again with the parousia delay" (422). Schon Hegel habe in Jesu narrativer Theologie das Paradigma seiner politischen Theologie gesehen. Er habe dem theologischen Gehalt der Bilder und Metaphern Jesu in seinem dialektisch-mystischen Begriff die adäquate Form gegeben. Auf diese Ebene des dialektischen Begriffs müsse die Politische Theologie früher oder später gelangen. Bisher halte sie es mehr mit dem Kierkegaardschen „Sprung des Glaubens". Ihr Mangel bestehe im nur „behauptenden" Charakter der Aporielösung, mit dem die dialektische Vernunft unversöhnt sei. Metz übersetzt S. zufolge den dialektischen Begriff zurück ins dialektische Bild; mit seiner Hermeneutik der Gefahr betreibe er eine Reduktion eigener Art: "Praxis returns into pure theory. Mysticism (re-; E. A.) turns into logic. Resistance and suffering returns into the experience of grace and spirit" (482). Bei der Verbindung von Glauben und Vernunft können die Kritische Theorie und Habermas der Politischen Theologie nach S. nicht nur im Widerstand gegen jede falsche Versöhnung helfen, sondern auch durch die Bereitstellung des Paradigmas kommunikativer Praxis. Aber „Habermas's theory of communicative praxis can help political theologians only, because his brotherly and sisterly communicative action and communication community has itself a religious, specifically messianic and Christian core" (484). Dieser kommunikative Kern des Christentums selbst werde im messianischen Engagement christlicher Basisgemeinden wiederentdeckt. Was die Kritische Theorie und die Politische Theologie im letzten verbinde, sind S. zufolge: „non-possesive devotion and the liquidation of death is the highest" (502).

S. macht es seinen Lesern nicht leicht. Die Arbeit ist wenig übersichtlich gegliedert. Sie hat zudem formal einige Mängel. Der lange Anmerkungsteil (503–665) ist orthographisch fehlerhaft. Namen sind nicht immer einheitlich bzw. richtig geschrieben: z. B. Nicolaus of Cues (90 u. ö.), Nicolaus of Cusa (51 u. ö.), Nicholas of Cusa (460); an allen drei Fundstellen Pierce statt Peirce (299, 304, 462); Schillerbeeckx statt Schillebeeckx (477, 672). Die Terminologie ist z. T. mißverständlich, etwa wenn von Hegels „universal pragmatic" (113 u. ö.) die Rede ist oder bei Habermas vom „dialectic materialism" (201 u. ö.) gesprochen wird.

Inhaltlich beeindruckt mich die eigenwillige Verbindung biographisch-narrativer „Argumentation" und begrifflicher Reflexion. Am Krebstod der eigenen Frau wird die Theodizeefrage in einer Schärfe ohnegleichen deutlich gemacht; sie durchzieht, radikal als zugleich persönliche, gesellschaftliche und geschichtliche gestellt, das ganze Buch. Die lebensverachtende Grausamkeit der instrumentellen Vernunft erhellt S. am Beispiel der „Konversion" eines Kollegen aus der

Psychologie. Hervorstehend ist S.s Insistieren auf der theologischen Dimension der Kritischen Theorie, auf die Verbindung von Materialismus und Theologie und das Bemühen um die Wiederaufnahme des Jenaer Hegel in die Diskussion zwischen Kritischer Theorie und Theologie.

Fragen habe ich v. a. im Blick auf die Habermas- und Hegelrezeption. Während ich S.s Rat, die fünf Kategorien aus Hegels Jenaer Philosophie nicht reduktionistisch auf (Arbeit und) Anerkennung zu verkürzen, als Anfrage an die Politische Theologie ernstnehme, fehlt mir das Verständnis für die Tragweite der von ihm angebotenen „Versöhnung" im dialektischen Begriff. Kann man, v. a. nach Adornos radikaler Kritik in der „Negativen Dialektik", dem Hegelschen Begriff noch soviel zutrauen? Was Habermas betrifft, so kann ich bei ihm keinen „mystischen Atheismus" feststellen, auch keine Vertrautheit mit Theologie inklusive Tillich (so der Vf. 115). Die Unerbittlichkeit, mit der die frühere Kritische Theorie sich den Grundfragen jüdisch-christlicher Tradition gestellt hatte, ist in seiner Theorie kommunikativen Handelns nicht mehr auszumachen. Auch glaube ich nicht, daß man bei ihm überhaupt von einer Religionstheorie sprechen kann. Wenn er in seinen essayistischen (nicht in seinen systematischen) Arbeiten gelegentlich positiv auf Religion zu sprechen kommt – wie in den beiden Scholemartikeln –, dann ohne Verbindung zu seiner systematischen Position. In den Schriften des „offiziellen" Habermas taucht das Phänomen der Religion nur als historisch überholte Entwicklungsstufe der Menschheit auf. Der „inoffizielle" freilich gibt der Religion mehr zu, als er von seiner Systematik her dürfte. Das heißt nicht, daß die Theologie nicht von Habermas, vom systematischen wie vom essayistischen – allerdings ohne einen seiner Gelegenheitsessays für bare theoretische Münze zu nehmen – lernen könnte (und vice versa). Daß sie dies tut, zeigt S. überzeugend. Sein eigenes Buch ist ein mühevoller, eigenwilliger, engagierter und sehr fruchtbarer Beitrag dazu.

Frankfurt a. M. Edmund Arens

Keil, Günther: **Philosophiegeschichte I.** Von der Antike bis zur Renaissance. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer (1985). 162 S. (Theologische Wissenschaft. Sammelwerk für Studium und Beruf, Bd 14,1) kart. DM 28.–

Die auf zwei Bde angelegte Philosophiegeschichte K.s beabsichtigt eine für Schüler und Studenten aller Fachrichtungen nachvollziehbare Darstellung der wichtigsten philosophischen Lehren zu geben. Ihr Ziel ist die Einführung in die „wirklich philosophische Problematik", ohne jedoch „die dargestellte Philosophie zu beurteilen". (Vorw.)

Der im vergangenen Jahr erschienene erste Bd umfaßt den Zeitraum von der Antike bis zur Renaissance, wobei es die Eigenart dieser philosophiegeschichtlichen Darstellung ausmacht, noch das Spätmittelalter und die Renaissance der „primär ontologischen Fragestellung" zuzurechnen. Erst der Durchbruch zu einer „primär erkenntnistheoretischen Fragestellung bei Descartes" gilt K. als „der entscheidende Wechsel der philosophischen Problematik" (115) und begründet das Einteilungsprinzip seines zweibändigen Werkes.

In formaler Hinsicht befolgt K. bei den gemeinhin als geistesgeschichtlich bedeutsamer geltenden Philosophien das Prinzip einer systematischen Darstellung nach den wichtigsten philosophischen Themenbereichen, Logik, Metaphysik, Ethik, bzw. der systematischen Erläuterung der wichtigsten Grundbegriffe.

Hier ist allerdings anzumerken, daß die beabsichtigte tiefere Einführung in die philosophische Problematik nur in Ansätzen als gelungen bezeichnet werden kann, so z. B. in den sehr knappen, für den Anfänger aber durchaus erhellenden Erläuterungen zu einigen Grundfragen der aristotelischen Logik und Metaphysik. Die Behandlung dieser Fragen im Kontext der mittelalterlichen Philosophie dagegen mutet eher wie eine stichwortartige Sammlung einzelner Lehrpunkte an. Völlig unzureichend unter dem Gesichtspunkt der Einführung in den Wahrheitsgehalt einer Philosophie sind schließlich die kaum mehr als eine Seite umfassenden Informationen zu den zahlenmäßig überwiegenden Vertretern der Philosophiegeschichte, die nicht als Begründer eines ausgearbeiteten philosophischen Systems gelten. Hier, wie auch hinsichtlich des Verzichts auf Belegstellenangaben, zeigt sich sehr deutlich die nicht zu behebende Krux einer Darstellung, die (unter Absehung von der recht gelungenen systematischen Einl.) nur über ganze 130 Seiten Text verfügt. Die ohnehin nicht allzu umfangreichen und mit wenigen Ausnahmen weder repräsentativen noch die aktuelle Forschungslage berücksichtigenden Literaturhinweise zu Beginn eines jeden Paragraphen vermögen diesem Mangel schwerlich abzuhelfen. Dennoch bleibt dieser erste Bd der Philosophiegeschichte insofern empfehlenswert, als die großen Geschichtswerke dem von K. speziell angesprochenen Anfänger häufig zuviel an Material und Terminologie zumuten, welche ohne Fachstudium und Anleitung kaum fruchtbar gemacht werden können.

Münster Berthold Wald

Berger, Stephan: **Zur Grundlegung einer Theologie der Subjektivität.** Martin Deutingers philosophisch-theologische Subjekttheorie. – Frankfurt am Main, Bern, New York: Peter Lang (1985). (Theologie im Übergang Bd 9), kart. sfr 76.–

Die seit den 60er Jahren verstärkt einsetzende wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der Theologie des 19. Jh.s hat in den letzten Jahren auch zur Theologie Deutingers (D.), zu der bisher, mit Ausnahme der Untersuchung von E. Reisch (Martin Deutingers dialektische Geschichtstheologie, 1939), keine größere Arbeit existierte, wichtige Beiträge hervorgebracht. Zu nennen sind hier W. Mixa (Das Werden der Person durch Glaube, Hoffnung und Liebe nach Martin Deutinger, 1975) und F. Arnold (Freiheitsstruktur des Glaubens bei Martin Deutinger, 1978). Mit der Arbeit Bergers (B.), einer bei A. Ganoczy geschriebenen Diss., liegt nun die erste Gesamtdarstellung der noch recht jungen theologischen Deutingerforschung vor.

B. versucht D.s Werk, das wie das seiner Zeitgenossen Pilgram und Staudenmaier sowohl Theologisches als auch Philosophisches enthält, im Hinblick auf seine innere Einheit als Entwurf einer „theologischen Philosophie" (18) zu interpretieren, wobei gegenüber Mixa und Arnold (beide abhängig von A. Fischer: Die Metaphysik der Person. Die philosophische Anthropologie Martin Deutingers, 1951) gezeigt werden soll, daß nicht der Person-, sondern der Subjektivitätsbegriff der Grundbegriff im Werk D.s ist (37).

Die umfangreiche Arbeit B.s (436 S. einzeilig gedruckt – was übrigens das Lesen sehr erschwert) ist in drei große Kap. gegliedert. Nach einer biographisch, bibliographisch und methodologisch bestimmten Einleitung (13–42) wird in Kap. 1 (43–119) zunächst das Selbstbewußtsein des Subjekts in kritischem Anschluß an Descartes' Theorie des Zweifels und gegen den späten Schelling als Anfang aller systematischen Reflexion, ja des Denkens überhaupt, als relativer Anfang aber zugleich in seiner inneren, d. h. konstitutiven Relationalität auf ein Absolutes (Gott) begründet (43–66).

Durch seinen ersten philosophischen Satz: ‚Ego sum cogitans' wird bei D. das Subjekt des cartesianischen Cogito-Argumentes ausdrücklich als endliches Subjekt mit der ihm eigenen Einheit von Allgemeinheit und Singularität bestimmt (57f). Die Positivität des Zweifels, die in ihm liegende Macht der Bejahung, nämlich die Affirmation des zweifelnden Subjekts, postuliert für D. gegenüber dem cartesianischen genius malignus von vornherein den göttlichen Gott als ontologische Wurzel der Möglichkeit des Zweifeln-Könnens (50f). Das Sein Gottes als eines absolut freien Wesens ergibt sich für D. schließlich, wenn das relative Ich des Selbstbewußtseins den Anfang seiner selbst als möglich denkt, nämlich als dessen Grund – also nicht wie bei Descartes als „Prinzip der Sicherung der Weltdeutung" (W. Weischedel).

Die Grundüberzeugung, die D.s System einer positiven, christlichen Philosophie zugrundeliegt, ist die Annahme, daß es letztlich nur eine Erkenntnisweise gibt, die Differenz zwischen natürlicher und übernatürlicher Erkenntnis nur in der unterschiedlichen Aktualisierung der Freiheit besteht (81) und die philosophische Reflexion im Ausgang allein vom ‚Ego sum cogitans' rein formal, das aber heißt wesentlich negativ ist (89). Erst die ‚höhere Objektivität' (D.) der christlichen Offenbarung (Inkarnation) vermittelt ihr die entscheidende Positivität. Die von daher geforderte Entscheidung für den Gott der Offenbarung in der Philosophie ist, wie B. richtig erkennt, die Basis für D.s phil.-theol. Spekulation (91). Ebensowenig wie der Erkenntnisbegriff D.s wird ihm aber seine Verhältnisbestimmung von Philosophie und Theologie zum Problem. Letztere versucht er vielmehr gegenüber der Kritik Schelers an solchen Identitätssystemen von Religion und Philosophie zu rechtfertigen (87ff).

Zentral für das Denken D.s ist der Gottesbeweis – und zwar nicht nur für die Begründung seines Systems einer positiven Philosophie (90), sondern auch subjektivitätstheoretisch (38f). In einer klaren Linienführung gelingt es B. zu zeigen, wie D. in kritischem Anschluß an Hegels Theorie der Einheit von Vernunft und Geschichte am menschlichen Gottdenken die Entwicklung des Selbstbewußtseins verdeutlicht, in der sich für ihn die geschichtliche Selbstdarstellung, d. h. Selbstdefinition des denkenden Subjekts vollzieht (95–119).

Die Entwicklung des Bewußtseins ist für D. wesentlich die Genesis des religiösen Verhältnisses. In seiner Rekonstruktion geht es D. wie Hegel um eine spekulative Überwindung der metaphysischen Gottesbeweise und des moralischen Argumentes Kants. Das Ziel bei D. (für den das Gottdenken überhaupt die

Freiheit des endlichen Subjekts beweist, der als grundlegendes Konstituens immer schon Offenbarung zugrundeliegt) ist aber der innere Beweis Gottes aus der Erfahrung der subjektiven Freiheit vor Gott, wobei er gegenüber Hegel ausdrücklich betont, daß durch das absolute Wissen der Philosophie die geoffenbarte Religion nicht obsolet wird (102f; B. zitiert in diesem Zusammenhang die äußerst klare Stellungnahme D.s in: Geist der Überlieferung I, 50).

In Kap. 2 (121–265) geht B. der für D.s Systemdenken entscheidenden Verhältnisbestimmung von Subjektivität und System nach. Im Anschluß an einen einführenden Abschnitt, der sich mit dem Subjektivitätsvorwurf D.s gegenüber Kant (noetische Isolation des Subjekts) und Schleiermacher (religiöser Subjektivismus durch Verabsolutierung des religiösen Gefühls) beschäftigt und zu Recht auf die Grenzen dieses Vorwurfs hinweist (123–134), zeigt B., wie D. in Abgrenzung von der Ich-Philosophie des frühen Fichte und der Philosophie des absoluten Geistes Hegels in seiner Philosophie der Subjektivität das endliche Subjekt nicht nur als System-Prinzip (135–195), sondern auch als (relativen) System-Mittelpunkt (196–230) begründet und so gegenüber Hegel „das System selbst in seine endlichen Schranken verwiesen wird" (39).

Der Wille als das gleichsam „übervernünftige", freiheitliche Prinzip aller Erkenntnis (135f) ist für D. zugleich das Prinzip der Systematisierung alles Wissens, d. h. System-Prinzip. Durch den Willen ist das endliche Subjekt der Einheitspunkt, der aller systematischen Erkenntnis determinierend vorausgeht (139). Die eigentliche Systemwirklichkeit ist die Relationalität (159ff), denn „die reine Objektivität gibt es . . . in der erkannten Wahrheit nicht" (Phil. Med. 730). Diese Einsicht fordert gegenüber Hegels Philosophie des absoluten Geistes eine Philosophie der Subjektivität (146). Diese muß für D. aber eine „am geoffenbarten Geheimnis der Trinität und der Inkarnation orientierte Philosophie der Subjektivität" (148) sein. Deshalb kann für ihn das System auch nicht als das Werden des absoluten Geistes (Theogenese), sondern nur als die relationale Einheit alles Seienden überhaupt gedacht werden. Das Absolute ist für D. aber Substrat des Systems (166) und als dreieiner Gott Begründungsprinzip der Relationalität aller Wirklichkeit in ihrer grundsätzlichen Triplizität: der Relation des An-sich (Vater), der Relation des Ausgangs bzw. des Für-Sich (Sohn) und der Relation der Wechselwirkung bzw. des An-und-für-sich (Geist) (167).

Eine Stärke der Arbeit B.s liegt zweifelsohne in der Konfrontation des Systemdenkens D.s und Hegels. Besonders die Bestimmung der Differenz im Begriff der Dialektik überzeugt hier (167–195).

Der Dialektikbegriff Hegels bedeutet für D. die Aufhebung der freien Subjektivität des Menschen (176). Deshalb geht es ihm um eine „Enttotalisierung des Dialektischen" (177). Zwar ist der dialektische Dreischritt „die Wahrheit der Relationalität" (169) als der Signatur aller Wirklichkeit (so finden sich bei D. folgende Triaden: Gott - Welt/Natur - Mensch, Leib - Geist - Seele, Denken - Können - Wollen, Logik - Dialektik - Metaphysik und die denkgeschichtlich entscheidende: Scholastik – neuere Philosophie – christliche Philosophie, wobei die christliche Philosophie für D. die Vollendung der Denkgeschichte bedeutet); die Negation der Hegelschen Dialektik läßt aber alles in eine absolute Identität aufgehen, durch die aller Unterschied vernichtet wird (177). Vom christlichen Offenbarungsbegriff her ist aber der Mensch in seiner subjektiven Freiheit vor Gott zu denken. Deshalb muß es einen „Freiraum des Dialektischen" (177) geben. Neben der relationalen Kontinuität der Synthesis sind dies für D. auf der Seite der geschöpflichen Realität der transdialektische Wille des Menschen (182), auf der Seite Gottes seine Aseität (188.190) und Vollkommenheit (186), die für D. ein Werden Gottes nicht nur im Hegelschen Sinn, sondern prinzipiell ausschließen (188). Deshalb ist auch der Grund der Schöpfung nicht in der Substanz des dreieinen Gottes zu suchen, sondern in seinem freien, unableitbaren Willen (191).

In den letzten beiden Abschnitten von Kap. 2 zeigt B., daß D.s Kritik an Hegels Philosophie des absoluten Geistes und seine Hinwendung zu einer Philosophie der Subjektivität nicht eine Rückkehr zur Ich-Philosophie des frühen Fichte bedeuten. Deutlich wird dies nicht zuletzt am unterschiedlichen Begriff der intellektuellen Anschauung. So kann für D. die intellektuelle Anschauung nur aus dem Verhältnis des endlichen Geistes zum göttlichen Geist definiert werden (201).

Offenbarung gilt der Subjekttheorie D.s „als die alles Subjektsein umfassende Objektivität" (40). Die Objektivität der Offenbarung in ihrem konstitutiven Charakter für menschliche Subjektivität ist das Thema von Kap. 3 (267–434). B. zeichnet hier die eigentliche Theologie D.s nach und konfrontiert sie, sowohl in ihrer grundsätzlichen Bedeutung als auch in ihrer inneren Grenze, immer wieder mit gegenwärtigen theologischen Entwürfen. Dies ist teilweise recht erhellend, so für D.s von der Kategorie der Personalität bzw. Selbstmitteilung bestimmten Offenbarungsbegriff (292–313), der sich vom neuscholastischen, den man heute kritisch als ‚instruktionstheoretisch' (Seckler) bezeichnet, wohltuend abhebt.

Grundlegend für menschliche Subjektivität, nicht zuletzt in ihrer Sprachlichkeit, ist die von B. als „über-natürliches Sprachereignis" (331) charakterisierte Offenbarung Gottes im Anfang durch sein in souveräner Freiheit gesprochenes Wort (gegen Novalis' Theorie der autarken Sprachschöpfung), durch das geschöpfliche Personalität, endliche Freiheit und Geschichtlichkeit begründet werden (314–332). Durch die Offenbarung Gottes im Anfang ist die „transzendentale Freiheit" des Menschen zugleich herausgefordert, zur „Freiheit des konkreten Existenzvollzugs" (335) überzugehen; durch sie ist damit zugleich Geschichte gestiftet. Diese versteht D. als „Vermittlung der Zeit mit der Ewigkeit" (338) und ihr Prinzip ist für ihn der transdialektische, in die Ewigkeit hineinreichende Wille des Menschen (339). D. vermag so einen abstrakt metaphysischen Begriff der Schöpfung zu überwinden. Zumindestens was die prinzipielle Position des Menschen durch Gott betrifft, denkt er das Verhältnis von Gott und Mensch in Kategorien der Freiheit. Aber schon bei der Lehre vom peccatum originale relativiert D. das Freiheitsparadigma wieder, zwar nicht für das peccatum originale originans, aber doch für das peccatum originale originatum. Dieses denkt er nicht ausdrücklich als Freiheitsbestimmung – was für ihn von Kant her grundsätzlich möglich gewesen wäre –, sondern noch im Rahmen des metaphysischen Wirklichkeitsverständnisses als ein naturhaft Seiendes. Man hätte erwarten können, daß B. auf diese Grenze der Theologie D.s ausdrücklich hinweist. Denn auch wenn die Zeit für eine Transformation der klassischen Lehre vom peccatum originale in Kategorien der Freiheit zu Lebzeiten D.s wohl noch nicht reif war, so ist doch eine solche von D.s Theologie der Subjektivität her gefordert. Denn nur in ihr kann menschliche Subjektivität sich in ihrer Freiheit radikal, das heißt in ihrer Wurzel, vor Gott als schuldig und damit als prinzipiell erlösungsbedürftig bekennen.

Die Frage nach der Erlösung bildet den Abschluß der Subjekttheorie D.s. Im letzten Abschnitt von Kap. 3 (363–434) geht es B. darum, die Christo-Logik in der Neubegründung menschlicher Subjektivität herauszustellen. Das auf die Vermittlung zwischen Göttlichem und Menschlichem ausgerichtete Systeminteresse führt D. dazu, die griechische Lehre von der Vergöttlichung des Menschen gegenüber der Staurozentrik des lateinischen Westens zum „Prinzip der Soteriologie" (41) zu machen. In ihr sieht er „Ursache und Mitte jedes Vermittlungsglaubens und jeder Versöhnungshoffnung . . . Leben, Leiden und Sterben werden nur bedingt mit einem Tun Gottes identifiziert: Leiden und Tod sind das Geschick des Menschensohnes und finden keineswegs als Passion – genausowenig wie das Werden – Eingang in das Wesen Gottes" (41). Hier rächt sich nicht zuletzt der, zumindestens was das Problem des Werdens betrifft, noch traditionelle Gottesbegriff D.s (397–403). Der entscheidende Grund für D.s inkarnatorische Soteriologie liegt aber nach Meinung B.s in dessen Systemdenken (364).

Die gottmenschliche Vereinigung in ihrer vorgegebenen Objektivität ist die Inkarnation des Logos. In ihrer subjektiven Realisierung ist sie für D. wesentlich sakramental und damit pneumatologisch vermittelt (403–434). B.s Darstellung ist hier mit Recht sehr kritisch, da D. das Sakramentale und Pneumatologische seiner „Philosophie" konsequent unterordnet. Ihre Quintessenz kann nach B. durch folgende Passage aus der „Dillinger Antrittsrede" (17) bestimmt werden: „Christus ist Mensch geworden und hat unsere Natur angenommen; diese Einheit von zwei Naturen in einer Person ist die Bedeutung unserer Religion. Dies ist die Philosophie, zu der ich mich bekenne, und deren wissenschaftliche Begründung Bahn zu brechen mein Streben war und seyn wird."

Daß es sich letztlich um ein Selbstmißverständnis des christlichen Glaubens handelt, ist wohl klar. Dies wird auch von B. so gesehen. Zugleich liegt hier aber ein höchst aporetischer Begriff von Philosophie vor, der Einfluß hat auf den Status, den D. für seine Theorie der Subjektivität beansprucht, nämlich Philosophie zu sein, und zwar diejenige, die die Denkgeschichte vollendet: christliche Philosophie.

Nun hatte Wiedmann schon vor der Veröffentlichung der Arbeiten von Mixa und Arnold seiner Hoffnung Ausdruck verliehen, daß es der künftigen theologischen Deutingerforschung gelingen möge, die Etikettierung D.s als christlichen Philosophen (O. Gründler) zu überwinden (Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert 2, 270). Denn, so fragte Wiedmann zu Recht, was kann man eigentlich unter christlicher Philosophie heute überhaupt noch verstehen? Im Gang der neuzeitlichen Philosophie von Descartes bis Heidegger dürfte sich wohl herausgestellt haben, daß der Begriff einer christlichen Philosophie ein völliger Unbegriff ist, daß er keinen möglichen Gegenstand (mehr) hat. B. scheint sich dessen nicht bewußt geworden zu sein. Denn was er mit theologischer Philosophie bezeichnet und als solches selbst für möglich hält, ist D.s positive Philosophie, nämlich der Versuch, die Wahrheit der christlichen Offenbarung zur inhaltlichen Voraussetzung der Philosophie zu machen. Als Reaktion auf Hegels Philosophie des absoluten Geistes, die die geoffenbarte Religion durch das absolute Wissen der Philosophie überwunden glaubt, ist D.s am späten Schelling orientiertes System einer christlichen Philosophie natürlich verständlich. Heute ist eine christliche Philosophie aber völlig anachronistisch.

Spätestens seit der nachhegelschen, durch die Rückkehr zum kritischen Denken bestimmten Philosophie gilt es scharf zu unterscheiden zwischen philosophischer Reflexion und Glaubensreflexion. Aus dem Glauben und für den Glauben diesen zu denken, kann für sich niemals den Status explizit philosophischer Reflexion beanspruchen. Der sog. intellectus fidei ist und bleibt Glaubensreflexion, d. h. Reflexion des Glaubens, wobei hier sowohl ein genitivus objectivus als auch ein genitivus subjectivus gemeint ist. Auch wenn B. im Titel seiner Arbeit von der Grundlegung einer Theologie der Subjektivität spricht, stellt er D.s Subjektivitätsbegriff doch als Grundbegriff

seines prinzipiell nicht problematisierten Systems einer positiven, christlichen Philosophie dar (37). Der Grund dürfte darin zu suchen sein, daß B. in seiner Einleitung eine adäquate Situierung der Subjektivitätstheorie D.s und seines Philosophiebegriffs in die gegenwärtige philosophische Diskussion nicht gelingt. Trotz dieser prinzipiellen Grenze ist die Arbeit von B. doch die bisher bedeutendste theologische Untersuchung zum Werk D.s.

Tübingen Helmut Hoping

Heberger, Erich: **Grundlegungsprobleme der Religionspädagogik.** Wien–München: Herold-Verlag (1985). 338 S., kart. öS 268.–

Der Gegenstandsbereich der Religionspädagogik wurde noch vor wenigen Jahrzehnten zum Teil in der Pastoraltheologie und zum Teil in der Pädagogik behandelt. Inzwischen haben sich die Bedingungen der Glaubensvermittlung verändert; sie stellen sich komplex und vielschichtig dar und zwingen die Fachvertreter, sich der Grundlagen ihrer Disziplin zu vergewissern und sich mit der Bedingungsanalyse der religiösen Erziehung zu befassen. „Interdisziplinarität" ist daher für eine theologische Handlungswissenschaft, und Religionspädagogik versteht sich als solche, zu einer Herausforderung geworden. H. beabsichtigt, sich dieser Herausforderung zu stellen und einen Beitrag zur Grundlagendiskussion der Religionspädagogik zu leisten. Der Weg, den der Vf. dazu einschlägt, ist das interdisziplinäre Gespräch, bei welchem in sieben Abschnitten verschiedene Humanwissenschaften zu Wort kommen.

Gestützt auf das erste internationale Jahrbuch für interdisziplinäre Forschung aus dem Jahre 1974 befaßt sich H. im ersten Abschnitt mit Problemen der interdisziplinären Forschung und bestimmt als Beziehungsmitte der einzelnen Fachgebiete den Menschen als „das auf Sinn angelegte Wesen".

Im zweiten Abschnitt wendet sich H. der Wissenschaftstheorie zu. Ausgehend von H. Tschamlers „Wissenschaftstheorie" (München 1977) referiert er kurz über einzelne für Pädagogik und Theologie relevanten wissenschaftstheoretischen Ansätze; den phänomenologischen und den empirisch-analytischen Ansatz; den Ansatz des kritischen Rationalismus, den Ansatz der kritischen Theorie und der marxistischen Wissenschaftstheorie.

Im dritten Abschnitt umreißt H. die Bedeutung der Pädagogik für die Religionspädagogik. Knapp werden verschiedene pädagogische Richtungen dargestellt, wobei dem empirisch-analytischen Ansatz der Erziehungswissenschaft nach Brezinka mit der Dreigliederung in Erziehungswissenschaft, Philosophie der Pädagogik, praktische Pädagogik neben dem normativen Ansatz von Petzelt der breitere Raum eingeräumt wird. Als Ergebnis wird festgehalten, daß die einzelnen Ansätze auf keinen gemeinsamen Nenner gebracht werden können, die Religionspädagogik daher ihren Dialog mit der Erziehungswissenschaft nur auf dem Weg der Analyse der entscheidenden pädagogischen Kategorien (Erziehung, Sozialisation, Bildung) führen kann.

Im vierten Abschnitt wagt es. H., einige für die Religionspädagogik relevante systematische theologische Ansätze anzuführen. Im einzelnen geht er auf den theologischen Ansatz von Paul Tillich ein, auf Pannenbergs Verständnis der Theologie als Rede von Gott, auf Peukerts fundamentaltheologischen Entwurf und schließlich auf die Erfahrungstheologie Schillebeeckx.

Im fünften und umfangreichsten Abschnitt stellt H. den Beitrag der Religionswissenschaften zur interdisziplinären Forschung der Religionspädagogik dar. Diskutiert wird das Wissenschaftsverständnis der Religionswissenschaften, insbesondere der religionsphilosophische Ansatz nach Levinas, weil sich Levinas als Gesprächspartner der Religionspädagogik nach Meinung H.s besonders empfiehlt.

Die Problemlage der Religionspsychologie wird auf dem Hintergrund der Entwicklungstendenzen innerhalb der Psychologie dargelegt. H. geht auf das Wissenschaftsverständnis der genetischen Religionspsychologie und auf die Bedeutung der Narzißmusdiskussion für diese Disziplin besonders ein; er hebt den strukturgenetischen Ansatz nach Piaget als Rahmen für die religiöse Entwicklung hervor, der zum Anlaß für weitere einschlägige Forschungsvorhaben (Kohlberg, Seiler, Grom, Fowler, Oser und Gmünder) geworden ist.

Im Rahmen seiner religionssoziologischen Ausführungen diskutiert H. die Ansätze von Berger, Habermas, Lohmann, Wössner und schließlich kurz das Werk von J. Wörth „Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit von Religion" (Berlin 1978), das für religionspädagogische Untersuchungen wegen der Darstellung der Konstitutionsanalyse sowie der horizontalen und vertikalen Feldanalyse nach seiner Meinung Richtpunkte setzen kann.

Im sechsten Abschnitt, der kurz ausfällt, wendet sich H. dem gegenwärtigen Diskussionstand der Religionspädagogik zu. Dabei beschäftigt ihn vordringlich die Frage, ob sich die Religionspädagogik an die Theologie, an die Religionswissenschaft oder an die Pädagogik anbinden soll.

Im Anschluß an Schröers Aufsatz „Humanwissenschaften und Religionspädagogik" (in: Ev. Erz. 29 [1977], 150–171) entschließt sich H. für eine vorrangige Zuordnung der Religionspädagogik zur Theologie und zur Religionswissenschaft und über diese zur Pädagogik.

Im siebten Abschnitt schließlich behandlet H. die Begriffe Erziehung, Bildung und Sozialisation und deren Voraussetzungen als Kristallisationspunkte religionspädagogischer Forschung. Das Verständnis von Erziehung in der gegenwärtigen Pädagogik stellt er im Anschluß an Brezinkas Artikel „Über Erziehungsbegriffe" aus dem Jahre 1971 unter Hinzuziehung einschlägiger Literatur dar und bestimmt Erziehung als soziale Handlung, „durch die Menschen versuchen, das Gefüge der psychischen Dispositionen anderer Menschen mit psychischen oder soziokulturellen Mitteln in irgendeiner Hinsicht dauerhaft zu verbessern oder seine als wertvoll beurteilten Komponenten zu erhalten" (250).

Schwieriger gestaltet sich die Abgrenzung von Erziehung und Sozialisation. H. neigt dazu, den „transpersonalen" Bereich im Erziehungsgeschehen als Sozialisation, den „personalen" hingegen als Erziehung zu interpretieren. Bildung schließlich versteht er auf dem Hintergrund der Auseinandersetzung um diesen Begriff als „das Ringen um die menschliche Sinnfrage und die personale Beantwortung"; er hält diesen Begriff daher als unverzichtbar für die Religionspädagogik, die er als die Wissenschaft von der religiösen Erziehung und Bildung versteht.

H. verdient Anerkennung dafür, sich auf ein so aktuelles, vielschichtiges, aber auch verfängliches Thema, die Interdisziplinarität der Religionspädagogik, in der Breite eingelassen zu haben, wie er es getan hat, auch die Fülle des aufbereiteten Materials ist beachtlich. Es gehört Mut dazu, wie H. selber andeutet, eine Arbeit zu veröffentlichen, bei der von vornherein mit verschiedenen Vorwürfen zu rechnen ist; dem des enzyklopädischen Dilettantismus, dem des additiven Aneinanderreihens von Buch- und Artikelbesprechungen zum Thema; dem, daß der Analyse des breiten Spektrums von für die Religionspädagogik relevanten wissenschaftlichen Disziplinen jene Stringenz fehlt, die erst eine neue Gesprächsebene eröffnen könnte.

Regensburg Johann Hofmeier

Was Juden und Judentum für Christen bedeuten. Eine neue Verhältnisbestimmung zwischen Christen und Juden. Lehr- und Lerneinheiten für die Sekundarstufen. Hrsg. von Günter Biemer, Albert Biesinger, Peter Fiedler in Zusammenarbeit mit Ernst Ludwig Ehrlich u. a. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1984). 352 S. (Lernprozeß Christen Juden, Bd 3) kart. 42.50

Der Titel des Buches erweckt hohe Erwartungen, wird doch eine neue Verhältnisbestimmung von Juden- und Christentum versprochen.

Das Werk beginnt mit einer weit ausholenden didaktischen Grundlegung, wobei eine Vielzahl von Einzelthemen behandelt wird.

Das zweite Kap. befaßt sich mit „didaktischen Konzeptionen zur Unterrichtsplanung" und geht u. a. auf W. Klafkis, W. Schulz' und F. v. Cubes didaktische Ansätze ein. Der dritte Teil legt eine „Umriß- und Prozeßplanung" eines Basiskurses zum „Lernprozeß Christen Juden" vor mit Zielangaben und Verlaufsplanungen. Es schließen sich zwei Aufbaukurse zu den Themen „Volk" und „Land" an. In einem Anhang werden „Medien und fachwissenschaftliche Bezüge" erörtert. Ein Literatur- und Dokumentenverzeichnis und ein Register beschließen das Werk.

„Religionsdidaktische Grundlegung": Das erste Kap. enthält Beiträge von G. Biemer und P. Fiedler, die nur z. T. mit dem Thema des Buches zu tun haben.

Es ist nicht einsichtig, welchen Beitrag Themen wie „Religion im Zusammenhang der Selbstbegründung der Pädagogik" oder „Vermittlung als Erlebniszeugenschaft: Existentialphänomenologisch orientierte Didaktik" zu einer neuen Verhältnisbestimmung von Juden und Christen leisten. Andere Kapitel gehen auf Jesus und seine jüdischen Wurzeln ein; sie stellen sein Verhältnis zu den Pharisäern und seine Bindung an die Tora dar und weisen Wege, verbreitete Vorurteile zu überwinden. Die Überlegungen führen zu Forderungen an den Religionslehrer, von dem erwartet wird, daß er die jüdische Herkunft christlicher Inhalte vermittelt, die jüdische Religion „in ihrer Eigenständigkeit von den Ursprüngen bis zur Gegenwart" behandelt (35) und das Verhältnis Christen–Juden eingehend erörtert. Mit Recht betonen die Vf. die bleibende Heilszusage Gottes an Israel, die durch den neuen Bund nicht hinfällig geworden ist.

Überlegungen zur didaktischen Vermittlung des Themenbereichs „Juden–Christen" beschließen das erste Kap. Im Sinne des Themas wäre es wünschenswert, wenn auch Methoden und Verfahren der rabbinischen Unterweisung in die Planung einbezogen würden.

Im zweiten Kap., bis auf „prinzipielle Überlegungen zur Medienproblematik" (U. Reck) von A. Biesinger verfaßt, werden verschiedene didaktische Konzeptionen ausführlich behandelt. Der Vf. geht auf deren Relevanz für den Religionsunterricht ein und erarbeitet wichtige Planungskriterien. Mit Gewinn wird sich der Leser mit der Analyse von Vorurteilen und den Vorschlägen zu ihrer Überwindung befassen (86ff).

Die „prinzipiellen Überlegungen zur Medienproblematik" (101ff) bleiben insgesamt zu theoretisch und helfen dem Lehrer bei seiner Unterrichtsvorbereitung wenig. Hingegen bietet das S. 110ff vorgelegte didaktische Konzept viele gute Anregungen, um das Unterrichtsprojekt ‚Juden und Christen' zu planen und erfolgreich durchzuführen.

Kritisch ist zum zweiten Kap. anzumerken, daß die verschiedenen didaktischen Konzeptionen allzu detailliert ausgebreitet werden. Es ist davon auszugehen, daß Lehrer mit den hier erörterten didaktischen Entwürfen vertraut sind; sie sind Grundbestandteil einer jeden Seminarausbildung.

Drittes Kap.: Die für einen Basiskurs „Lernprozeß Christen–Juden" formulierten Grobziele sind zu weit gespannt und zu hochtrabend; sie beachten die konkrete Unterrichtssituation nicht.

(Schöpfungsauftrag als Verwirklichung von Menschsein (?), Weltaneignung (?), Gottesherrschaft, Tora und Nachfolge Jesu, Zuwendung Gottes, Hl. Feste, Bedeutung des Landes in jüd. und christl. Sicht, „Gott als Grund und Ziel der Verwandlung des menschl. Todes"(?) in christl. und jüdischer Sicht, Ziel des Handelns Gottes: Befreiung aller Menschen, Vorurteile abbauen lernen.)

Erprobt und hilfreich sind die Vorschläge S. 118f, um interne Bedingungen des Unterrichts zu erheben. Mit Recht stellen die Vf. die zentrale Kategorie „Bund" im Zusammenhang des Unterrichtsprojektes heraus, und nun endlich wird auch das Verhältnis Juden–Christen im Horizont der Bundestheologie näher bestimmt (120ff).
Die „thematische Struktur des Curriculums" (127) ist einsichtig:

I Judesein – religiös – historisch – politisch; II Bundesschluß/Bundesschlüsse und ihre Erneuerungen; III Tora als Zeichen des Bundes; IV Feier des Bundes in Familie und Gemeinde; V Wurzeln des Christentums im Judentum; VI Unterschiede und Gemeinsamkeiten von Christentum und Judentum; VII Zuordnungsmodelle von Christentum und Judentum; VIII Vorurteile gegen Juden; IX Gemeinsame Aufgaben von Christen und Juden (27). (Die überraschende Einordnung des Themenbereichs „Vorurteile" wird später weitgehend rückgängig gemacht; Überwindung von Vorurteilen ist eines der übergreifenden Unterrichtsziele.)

Die vielen methodischen Hinweise zur Behandlung des Themas bieten wertvolle Planungshilfen; die aufgelisteten Feinziele strukturieren und akzentuieren. (Teilw. sind sie jedoch inhaltsleer, z. B. „Anhand grundlegender Texte Elemente des jüdischen Glaubens kennenlernen", „Die Aufgegebenheit der Welt [?] für Christen und Juden erarbeiten und erfassen' [139f].)

Die Unterrichtsverlaufspläne, erwachsen aus den vorangegangenen Überlegungen, ermöglichen es dem Lehrer, das komplexe Thema angemessen zu behandeln.

Die im vierten Kap. beschriebenen Aufbaukurse zu den Themen „Volk" und „Land" führen umfassend und gründlich in diese zentralen Probleme ein.

Zu Kap. fünf: Die Vf. analysieren einige Unterrichtsmaterialien zum Themenbereich „Juden–Christen" und geben Anregungen und Empfehlungen für den Unterricht. Zu begrüßen ist die fundierte Einführung in die Tora (B. Feininger). Aber: Warum geht der Vf. nicht auf die vom Thema des Buches geradezu geforderte Frage ein, welche Bedeutung die Tora, die Jesus geliebt hat, für Christen und für den christlich-jüdischen Dialog haben könnte?

„Er unser Gott, Er einer" (266ff): Die Untersuchung von B. Uhde hilft christlichen Lesern, eigene Gottesbilder vor dem Hintergrund des jüdischen Sprechens von Gott kritisch zu überprüfen.

„Das Volk Gottes im christlichen Verständnis" (273ff): K. H. Minz legt Gründe dar, die zur Trennung von Juden und Christen geführt haben. Die Ausführungen über die Schöpfung als „Zeichen und Ursakrament" bleiben zu sehr traditionellen Vorstellungen verbunden. Die vielen Zitate aus verschiedenen Werken erwecken den Eindruck, es gebe eine einheitliche Lehre, gleichsam eine abgeschlossene Schöpfungstheologie.

P. Ehrlich geht in seinem Beitrag: „Die Zukunft des jüdischen Volkes in der biblischen Verkündigung" (291ff) auf die Propheten und Israels Zukunftshoffnung ein.

Das Werk endet mit kurzen Artikeln zur eschatologischen Kategorie (Minz) und zum Zionismus (Ehrlich). Minz zitiert wieder viele Autoren, aber brennende gegenwärtige Fragen, wie sie etwa im Horizont der Evolutionstheorie aufbrechen oder wie sie sich angesichts der Vernichtungserfahrung der Judenheit in Hitlers Konzentrationslagern stellen, spricht er nicht an.

Über die politische Bewegung des Zionismus referiert P. Ehrlich. Warum dieser Artikel nach dem eschatologischen Traktat folgt, ist rätselhaft.

Gesamtwertung: Die Erwartungen, die der Titel des Buches erweckt, werden nur zum Teil erfüllt. Die ausführliche Behandlung didaktischer Konzeptionen ist überflüssig, da die Adressaten, ausgebildete Lehrer der SI und vor allem der SII, mit ihnen vertraut sind. Die angekündigte neue Verhältnisbestimmung erfolgt nur ansatzweise. Einige Beiträge, vor allem die Unterrichtsplanungen, bieten eine Fülle von Anregungen; sie machen den eigentlichen Wert des Buches aus.

Recklinghausen Heinz Gahlen

Lernprozeß Christen Juden. Ein Lesebuch. Hrsg. von Peter Fiedler, Ursula Reck, Karl-Heinz Minz in Zusammenarbeit mit Günter Biemer und Albert Biesinger. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1984). 288 S. (Lernprozeß Christen Juden, Bd 4) kart. DM 34.–

Der vierte Band, eine Textsammlung zum „Lernprozeß Christen Juden", ermöglicht Lehrern und Schülern ein Studium von Quellen. Die Einteilung orientiert sich an der des dritten Bandes, Literaturhinweise am Ende eines jeden Kapitels regen zu weiterer Arbeit an.

Eine Dokumentenübersicht, ein Überblick über die jüdische Geschichte und Informationen zur Geschichte der deutschen Juden während der nationalsozialistischen Verfolgungen helfen dem Leser, geschichtliche Zusammenhänge zu verstehen. Ein Glossar beschließt das Buch.

Die Texte eignen sich zum privaten Studium ebenso wie zu gemeinsamer Arbeit im Unterricht. Neben einer gründlichen Einführung in die jüdische Überlieferung bietet das Werk auch Dokumente, die ein tieferes Verstehen des christlichen Glaubens ermöglichen. Religions- und Geschichtslehrer finden im 7. Kap. und bes. in den Materialien zum Aufbaukurs „Volk" Quellentexte, die verstehen helfen, weshalb Christen nicht gelernt haben, in den Juden Brüder und Schwestern Jesu zu sehen und weshalb so viele dem Holocaust tatenlos zusahen. Besonders möchte ich auf das Bild S. 125 hinweisen, das die belustigte Teilnahmslosigkeit deutscher Soldaten angesichts der Verfolgung von Juden dokumentiert.

Es werden auch Texte vorgelegt, die sich kritisch mit einer der Hauptursachen des christlichen Antisemitismus auseinandersetzen: der ntl Darstellung des Prozesses gegen Jesus. Die historische und rechtliche Fragwürdigkeit der ntl Überlieferung wird deutlich (111ff).

Nicht nur Schüler interessiert es, wie (heutige) Juden Jesus sehen. Zu empfehlen wären deshalb einige Beispiele jüdischer Jesusrezeption, auch wenn sie nicht für das Judentum repräsentativ sind.

Die Texte im 7. Kap., vor allem aber im Aufbaukurs „Volk" werfen bedrängende Fragen auf. Das Buch läßt die Leser nicht mit ihnen allein, sondern es zeigt Wege, wie Vorurteile überwunden und ein „neues Verhältnis zur Glaubensgeschichte des jüdischen Volkes" (214) gewonnen werden kann.

Ich möchte vor Texten warnen, deren theologische Fachsprache nicht im Verstehens- und Erfahrenshorizont heutiger Schüler (und Erwachsener) liegt.

Bsp.: „Sein (Jesu) Tod ist nicht das Ende sinnstiftenden Handelns, sondern conditio sine qua non theologischer Sinnstiftung (?). Denn durch sein Sterben und seinen Tod wird der im Leben Jesu vorausgesetzte ‚Sinn aus sich selber', die Vaterbeziehung Jesu, praktisch offenbar (durch die Auferweckung). Die ‚Offenbarung' bleibt über den Tod des historischen Jesus hinaus im Hl. Geist, der jetzt als Affinität von göttlichem (unendlichem) und menschlichem (endlichem) Geist die Sinnstiftung Jesu verbürgt." Da ich zweifle, ob ich den Satz im Sinne des Autors verstehe, – deutet doch Israel seine Gottesbeziehung als Vater-Sohn-Verhältnis – sehe ich keine Möglichkeit, ihn mit Schülern zu erörtern. Auch glaube ich nicht, daß solche Deutungen angesichts der Greuel der Vergangenheit Sinn erschließen können.

Ein Satz wie: „Die Kirche als der Leib des erhöhten und in seiner Gemeinde an-wesenden Herrn lebt wie dieser Kyrios selbst als ein ‚Esse ad Patrem' in einem sakramental-trinitarischen Gefüge" (216) erweckt bei Schülern und Erwachsenen Ratlosigkeit und Ärger, – eine schlechte Ausgangslage für Unterricht!

Ich möchte dieses Lesebuch allen empfehlen, die sich mit dem Judentum näher befassen wollen; sie werden es mit Gewinn lesen und immer wieder zu Rate ziehen. Dem Religionslehrer wird es nicht nur ein Helfer sein, wenn er die im 3. Bd vorgelegten Kurse für seine Schüler individualisiert, sondern auch dann, wenn er im Unterricht der SI Themen behandelt, die mit dem Judentum zu tun haben.

Recklinghausen Heinz Gahlen

Konflikt um die Theologie der Befreiung. Hrsg. von Norbert Greinacher. Diskussion und Dokumentation. – Zürich, Einsiedeln, Köln: Benziger Verlag 1985. 331 S. DM 34.–

Das vorliegende Buch des Tübinger Pastoraltheologen ist in der Zusammenstellung bedeutender Dokumente und Streitschriften der Jahre 1968 bis 1984 zur Auseinandersetzung um die „Theologie der Befreiung" in Amerika ein wichtiger Beitrag zur gegenwärtigen Diskussion und macht deutlich, daß die Theologie der Befreiung, die Bewegung der Basisgemeinden und die „Kirche des Volkes" eine Herausforderung für die gesamte Kirche bedeuten. Seine Stärke liegt allerdings nicht in einer detaillierten Analyse, sondern vielmehr in einer Information und übersichtlichen Zusammenschau der nach folgendem Schema aufgeführten bzw. vom Hrsg. mit einer Einführung oder einem Kommentar versehenen Quellen: I. Entstehung der Theologie der Befreiung,

II. Was will die Theologie der Befreiung?, III. Geschichte des Konfliktes, IV. Zuspitzung des Konfliktes, V. Nicaragua, VI. Hintergrund des Konfliktes, VII. Geschichtliche Dimension. Beigefügt ist ein Anhang mit Zeittafel, Bibliographie und Abkürzungen.

Die von Greinacher zusammengestellten Dokumente (hin und wieder irritieren fehlerhaftes Spanisch und inkorrekte Akzentsetzung) verdienten eine gründlichere Besprechung als sie in dem mir vorgegebenen Rahmen geleistet werden könnte. Einige wesentliche Aspekte sollen hier jedoch etwas hervorgehoben und kritisch beleuchtet werden.

Viele Dokumente, Stellungnahmen und Bücher, die die sog. „Theologie der Befreiung in Lateinamerika" zum Thema haben – ganz gleich von welcher Seite sie herrühren –, zeugen von recht mangelhaften Kenntnissen oder aber von einer Geringschätzung und fast völligen Außerachtlassung der Religions-, Kirchen- und Profangeschichte der sehr unterschiedlichen Länder Amerikas, deren Geschichte für die meisten Autoren erst seit Medellín 1968 bedeutsam zu sein scheint. Hingegen sticht ins Auge, wie theologisches und vor allem historisches Denken zunehmend von soziologischen Fragestellungen und Einsichten der Gegenwart überlagert werden. Historische Zusammenhänge seit Beginn der Kolonisierung und Missionierung der „Neuen Welt", in denen die Geschichte der Theologie der Befreiung als Ineinander von Traditionen und Fortgängen verständlich und erkennbar wird, werden in diesem Zusammenhang allerdings zu wenig, und wenn, dann zumeist ideologisierend oder generalisierend zur Sprache gebracht. Tausende die Kirchen- und Profangeschichte betreffende Dokumente (veröffentlicht von F. J. Hernáez, Vasco du Puga, D. de Encina, Fr. del Paso y Troncoso, R. Konetzke u. v. a. m.) und eine noch weitaus größere Anzahl, die oftmals noch uneingesehen in vielen Archiven ruht, lassen eine sehr differenzierte Bewertung der Geschichte der Kirche in Amerika geboten erscheinen. Greinacher schreibt:

„Gerade für die lateinamerikanische Kirche, die seit ihren ersten Anfängen zur Zeit der spanischen und portugiesischen Kolonisation fast immer auf der Seite der Mächtigen gestanden und sogar die entsetzliche Unterdrückung, ja die Völkermorde an den Indios christlich legitimiert wie auch die totalitären Regime im 19. und 20. Jahrhundert gestützt hatte, bedeuteten die Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils so etwas wie einen Neubeginn" (21).

Dieser Kommentar übersieht die Tatsache, daß in vielen Regionen der Vizekönigreiche „Westindiens" (einschließlich der „Neuspanien" zugeordneten Philippinen) sowie in den unabhängig gewordenen Ländern Amerikas der nachkolonialen Zeit, ein nicht zu vergessender Teil der Kirche immer auf der Seite der Ohnmächtigen gestanden, die entsetzlichen Unterdrückungspraktiken angeprangert, zahlreiche Befreiungs- und Unabhängigkeitsbewegungen angeführt wie auch totalitäre Regime im 19. und 20. Jh. aktiv bekämpft hat. Die Kirche in Amerika war zu keiner Zeit und in keinem bedeutenden Kulturraum der starre, monolithische Einheitsblock auf seiten der Mächtigen gewesen, wie so oft behauptet und unkritisch weitergetragen wird.

Erforschte man konsequent die autochthonen Quellen der Kirchengeschichte in Amerika, dann würde sich auch folgende Behauptung nur schwerlich aufrechterhalten lassen:

„Während bisher in ihrer ganzen Geschichte die Kirche in Lateinamerika immer eurozentriert und auch eurobestimmt war, entstand nun (in den fünfziger und verstärkt in den sechziger Jahren) so etwas wie ein eigenes lateinamerikanisches Profil" (22).

Mit der Entfaltung der Theologie der Befreiung ist in theologischer und pastoraler, in sozialer und politischer Hinsicht in Amerika sicherlich vieles in Bewegung geraten, ist ein Neuaufbruch der Kirche zu spüren, weht ein neuer Geist. Diese (auch von Europa her stark beeinflußte!) „Theologie der Befreiung" kann meines Erachtens aber erst dann als eine in den Völkern (Latein-)Amerikas verwurzelte und relevante „amerikanische" Theologie angesehen werden, wenn sie sich tatsächlich als ein authentischer Bestandteil noch zu entwickelnder autochthon christlicher Theologien in Amerika herauskristallisieren würde. Autochthone Theologien, die auch aus dem Reichtum der altamerikanisch-afrikanisch-christlichen Volksreligiosität schöpfen würden, müßten sich zumindest in den drei großen Kulturräumen Mesoamerika (s. Ansätze bei R. Nebel, Altmexikanische Religion und christliche Heilsbotschaft, Immensee 1983), mittlere Andenregion und Brasilien entwickeln.

Schon seit dem 16. Jh. entstehen im Gefolge der Kolonisierung und Missionierung der Völker der Neuen Welt unterschiedliche Ansätze zur Entwicklung authentisch einheimisch-christlicher Theologien und, als Teil von ihnen, Vorformen von „Theologien der Befreiung". Sie treten in Erscheinung im Kontext prophetischen Heilserwartungsglaubens bei zahlreichen indigenen Völkern (s. mein Vortrag: "Theological and Philosophical Concepts of ‚Tlamatinime' in the Nahua Culture: Towards a Liberating Theology", International Conference on Liberation Theology, February 6–8, 1986, Simon Fraser University, Burnaby, B. C., Canada), der sich nach dem Kontakt mit der hispano-lusitanischen Zivilisation und Kultur in vielen, zum Teil schon in präkolumbischen Messianismen (Quetzalcóatl, Cuculcán, Chibchachúm u. a.) verwurzelten Heilserwartungsbewegungen manifestiert. Weiterhin entwickeln sich solche Vorformen im Kontext von Widerstands-, Befreiungs- und Unabhängigkeitsbewegungen, verbunden mit religiösen, kulturellen, sozialen und (oder) politischen Erneuerungsbestrebungen und ihren unterschiedlichen Grundtendenzen wie Revivalismus, Nativismus, Indigenismus, Synkretismus, Vitalismus, Chiliasmus, Eschatologismus, Messianismus u. a. m. Sie sind anzutreffen bei indigenen Völkern (Tarahumara, Nahua, Maya, Quimbaya, Tupí-Guaraní, Quéchua, Araucano u. a.), bei „Cimarrones" genannten Schwarzen („aufständische Negersklaven") in Neuspanien, Neugranada, Brasilien u. a. ebenso wie bei Volksgruppen der Mestizen und Kreolen (hierzu J. Lafaye: Quetzalcóatl y Guadalupe, México 1977) in Erwartung einer Befreiung von materieller, moralischer oder auch sozialer, politischer Not.

Diese in der Fachwelt weithin unbekannten bzw. unbeachteten „Vorformen" der heutigen Theologien der Befreiung anhand authentischer Dokumente, die in vielen iberischen und ibero-amerikanischen Archiven einsehbar sind, zu erforschen und zu publizieren, wäre ein höchst interessantes und lohnendes Unterfangen. Es diente auch zum besseren Verständnis der heutigen „lateinamerikanischen" Theologien der Befreiung, böte neue historische Daten und Fakten zur Versachlichung der gegenwärtigen Auseinandersetzung um diese „Theologien der Befreiung", bereicherte die fast ausschließlich nur vor dem Hintergrund der amerikanischen Entwicklungen der letzten 25 Jahre geführten Diskussion um neue wertvolle ethnologische, kulturanthropologische, soziopolitische, religionshistorische, kirchengeschichtliche, missionswissenschaftliche und pastoraltheologische Erkenntnisse und Aspekte und würde die im Kontext der „Theologie der Befreiung" entstandenen Vorwürfe einer marxistischen Infiltrierung stark relativieren.

Bayreuth Richard Nebel

Stenger, Hermann: **Verwirklichung unter den Augen Gottes.** Psyche und Gnade. – Salzburg: Otto Müller Verlag (1985). 211 S. kart. DM 29.80

Das Buch enthält eine Sammlung von zwanzig ausgewählten Aufsätzen des Autors aus dem Zeitraum von 1958–1984. Sogenannte „Studientexte" unter der Generalüberschrift „Die Gestalt des Glaubens und das Maß des Menschen" (11) nehmen etwas mehr als die Hälfte des Buches ein; eher besinnliche Texte sind in einem zweiten Teil, „Weisen der Verwirklichung des Lebens aus der Kraft des Glaubens", zusammengestellt.

Die Auswahl der Aufsätze ist von der Absicht ihres Autors geleitet, Hilfe und Ermutigung zur Entfaltung und Selbstverwirklichung des Menschen zu geben, und von der Sorge um einen lebendigen Glauben getragen.

Zum ersten Teil: Ob der Autor der Psychologie C. G. Jungs nachgeht oder der Frage nach dem Zusammenhang religiöser Erfahrung und christlicher Glaubenserfahrung, dem Problem der Selbstverwirklichung oder der Erfahrung von Schuld in psychologischer und christlicher Sicht; ob er sich mit Symbolen, ihrer Vermittlungskraft hinsichtlich christlicher Glaubensinhalte und ihrer therapeutischen Wirkung oder mit der Transaktionsanalyse und ihrer Relevanz für einen „erwachsenen" Glauben befaßt, immer steht für ihn die m. E. zu eng und ängstlich gestellte Frage nach dem unterscheidend Christlichen im Vordergrund. Sein Fazit: religiöse Erfahrung und Glaubenserfahrung sind zu unterscheiden. Letztere kommt nicht ohne Entscheidung zustande und ohne „daß das natürliche religiöse Verlangen dem eigentlichen ‚Objekt' begegnet, das sich in den Offenbarungswahrheiten des Alten und des Neuen Bundes kundgibt" (25). Glaubenswahrheiten, die sich symbolisch audrücken, dürfen nicht auf ihre therapeutische Wirkung reduziert werden, sondern müssen in ihrem „eigentlichen" Gehalt beim Adressaten überkommen. Worin nun das „Unterscheidende" und „Eigentliche" konkret bestehen, das erfährt der Leser nicht.

Zum zweiten Teil: Er enthält Besinnungstexte, die zu einer christgemäßen Lebenspraxis anregen wollen und sich mit Problemen des seelsorgerlichen Gesprächs, der Selbstannahme, der Feindesliebe, des Trauerns, um nur einige Themen zu nennen, befassen. Inspiriert sind die Besinnungen durch die Hl. Schrift sowie Erkenntnisse der Tiefenpsychologie und der Humanistischen Psychologie. Christen, die sich ängstlich um ein moralisch einwandfreies und gottgefälliges Leben sorgen, hat der Autor sicherlich Ermutigendes und Entlastendes zu sagen; störend ist dennoch, daß „Zuspruch" und „Ermutigung" in sublimer Weise in ‚pastorale' Besserwisserei münden.

Insgesamt läßt sich zu diesem Buch sagen, daß es dem in der bisherigen Tradition der Kirche und des Christentums Aufgewachsenen und weiterhin an Kirche und Christentum Interessierten Anregung zu einem christlichen Selbstverständnis geben mag. Einen diskursiven, wissenschaftlichen Beitrag zur Religionspsychologie und Pastoralpsychologie bietet es nicht.

Münster Franz-Josef Bäumer

Kirchliche Jugendarbeit in Grundbegriffen. Stichworte zu einer ökumenischen Bilanz. Unter Mitarbeit von Bernd Börger, Hartmut Heidenreich und Thomas Schmitz. Hrsg. von Martin Affolderbach und Hermann Steinkamp. – Düsseldorf: Patmos, München: Chr. Kaiser (1985). 416 S., kart. DM 28.–

Nach dem „Handbuch kirchlicher Jugendarbeit" (bisher zwei Bde), hrsg. von Günter Biemer und dem „Lexikon der kirchlichen Jugendarbeit, hrsg. von Roman Bleistein und Gertrud Casel, legen nun zwei weitere im Feld kirchlicher Jugendarbeit bekannte Persönlichkeiten ein beachtenswertes Opus vor. Es geht um „Grundbegriffe" und „Stichworte", anhand derer eine Bilanz versucht wird, um den gegenwärtigen Standort zu bestimmen. Der Untertitel „Stichworte zu einer ökumenischen Bilanz" weist auf das Proprium des Bdes hin und signalisiert zugleich Motivation, Intention und Vorgehensweise der Hrsg. Unter der Frage „Welche Perspektiven hat die kirchliche Jugendarbeit?" (7ff) werden diese in einem einführenden Dialog zwischen Martin Affolderbach und Hermann Steinkamp erläutert.

Den Autoren geht es um die Erstellung einer Bilanz der Jugendarbeit in der katholischen und evangelischen Kirche in dem Zeitraum der letzten zehn bis zwanzig Jahre. In dieser Zeitspanne geschahen im Bereich der Jugendarbeit Veränderungen, die auf katholischer Seite bedingt waren durch die geistige Erneuerung im Sinne des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–65) und durch den Synodenbeschluß „Ziele und Aufgaben kirchlicher Jungendarbeit" (1975), auf evangelischer Seite durch den Abschluß der Polarisierungsdiskussion in der Arbeitsgemeinschaft evangelischer Jugendarbeit (aej) und den dadurch angestoßenen Versuch, in der Praxis wieder eher einen gemeinsamen Nenner zu finden. Dazu kamen – ebenfalls auf evangelischer Seite – die „Gruppenbewegung", die Wiederentdeckung der emotionalen Komponente und die Auseinandersetzung mit dem Thema „Frieden" und den damit verknüpften Fragen. – Mit welchen neuen Herausforderungen wurde die Jugendarbeit in diesem Zeitraum konfrontiert? Welche Denkprozesse und Entwicklungen haben seither stattgefunden? Wo sind neue Konzepte entwickelt oder erprobt, wo Einsichten weiterentwickelt worden? In welchen Bereichen haben „Rückschritte" stattgefunden? Das sind Fragen, auf die diese Bilanz Antwort zu geben versucht. Sie dient in ihrer spezifischen Fragestellung aber auch dem Nachdenken über das „Wie" der Jugendarbeit heute, denn der „Sinn" der Jugendphase hat sich – bedingt durch verlängerte Ausbildungszeiten, Arbeitslosigkeit etc. verändert und verlangt demzufolge neue Konzepte, neue „Visionen". Jugendarbeit heute braucht eine Bilanz, d. h. ein Innehalten, Reflektieren, ein Sich-bewußt-machen des Ist-Zustandes, um sich den aktuellen Situationen und Anforderungen entsprechend neu auf den Weg machen zu können.

Die beiden Experten kirchlicher Jugendarbeit haben bei der Realisierung ihres Vorhabens den Weg der Stichwörter gewählt. Die 26 Stichwörter (acht davon mit weiteren, ergänzenden Stichwörtern) – darunter sind u. a. zu finden: religiöse Erfahrung, Friedensarbeit, Jugendkultur, Jugendprobleme und Jugendberatung, Lebensstil, Methoden, religiöse Sozialisation, Verkündigung – sind ihrer Auffassung nach „Orientierungsmarken, ... Trend-Etikette, mit denen sich ein neuer Ansatz, ein Zugang zum Verständnis von Jugendarbeit verbindet, und auch eine ganz bestimmte Praxis" (9). Die Stichwörter werden mittels der Bilanz auf eine jeweils notwendige, dem Begriff und der damit verbundenen Sache entsprechenden individuellen Art und Weise geprüft, ob sie sich in der Praxis bewährt haben oder ob sie revidiert bzw. fallengelassen werden müssen. Zwar verzichten die Hrsg. so auf eine einheitliche Struktur, doch läßt gerade diese Art der Reflexion dem jeweiligen Autor die Möglichkeit, das ihm gegebene Stichwort je nach Notwendigkeit zu entfalten und reflektierend darzustellen. So wird nicht nur dem Spezifikum des jeweiligen Stichwortes Rechnung getragen, sondern auch dem Ziel der Hrsg., nämlich Bilanz zu ziehen in den verschiedensten Bereichen und Schwerpunkten kirchlicher Jugendarbeit.

Durch die getroffene Auswahl der Stichwörter geben die Hrsg. zusammen mit den 22 beteiligten Autoren auch ihren Standort an. Sie machen deutlich, wo für sie zur Zeit wesentliche Fragen und Aspekte, ja brennende Probleme in der Jugendarbeit liegen. Zugleich zeigen sie auf, daß für sie der Jugendarbeit nicht eine abgeschlossene, fertige Theorie zugrunde liegt, sondern daß Jugendarbeit im Gespräch bleiben, sich ihre theologische Identität und gesellschaftliche Rolle stets neu erarbeiten muß. Jugendarbeit ist für sie ständig in Bewegung, in Entwicklung – so wie der junge Mensch.

Eine Neuheit – auch nach Aussage der Hrsg. – stellt dieser Bd insofern dar, als es der erste Versuch sein dürfte, Jugendarbeit ökumenisch zu durchdenken. Hinter dieser Vorgehensweise verbirgt sich sowohl eine programmatische Absicht als auch ein deutliches kirchliches Plädoyer. Der Tatsache, daß beide Kirchen voneinander in den letzten 20 Jahren gelernt haben, soll auf diese Weise Rechnung getragen werden, aber zugleich auch die Chance genützt werden, über konfessionelle Grenzen hinweg, wichtige Fragen junger Menschen gemeinsam anzugehen.

„Kirchliche Jugendarbeit in Grundbegriffen" – ein interessanter, vielseitiger, theoretisch fundierter, sehr lesenswerter Bd für alle, die die theoretische Reflexion suchen und Standorte kennenlernen möchten. Er greift Stichworte auf, die Fragen und Probleme beinhalten, mit denen ein in der Jugendarbeit Stehender heute ständig konfrontiert wird. Er ist auch deshalb zu empfehlen, weil er klar den Hintergrund reflektiert, auf dem sich Jugendarbeit heute bewegt und von dem sie beständig – oft unbewußt – beeinflußt wird. Ein Buch, das hilft, das Heute im Blick auf das Gestern zu verstehen und so Mut macht, sich zu öffnen für „Visionen" der Zukunft.

Benediktbeuern Franz Schmid

Blasberg-Kuhnke, Martina: **Gerontologie und praktische Theologie.** Studien zu einer Neuorientierung der Altenpastoral. – Düsseldorf: Patmos Verlag (1985). VII, 531 S. (Themen und Thesen der Theologie) kart. DM 42.–

Über die „richtige" Ausrichtung pastoraler Praxis in der Gemeinde gibt es unter den Theologen sehr verschiedene Vorstellungen. Eine in den letzten Jahren viel beachtete und diskutierte Theorie bestimmt die Pastoraltheologie als Handlungswissenschaft und die Gemeinde als Gemeinwesen in dessen gesellschaftlichem Umfeld sich Nachfolge Jesu Christi in Solidarität und praktischem Engagement mit Gleichgesinnten ereignet. Diesem vor allem von H. Steinkamp und N. Mette entwickelten Gemeindeverständnis weiß sich M. Blasberg-Kuhnke verpflichtet (vgl. bes. 359–361), wenn sie erstmals in diesem Umfang „Studien zu einer Neuorientierung der Altenpastoral" vorlegt. Die außerordentlich kenntnisreich erarbeitete und in sich sehr konsequent argumentierende Diss. umfaßt sieben Kapitel:

Im ersten Kap. (15–29) wird das „Altern aus biologischer und medizinischer Sicht" dargestellt und vor allem die wichtige Unterscheidung von Alter und Krankheit herausgehoben. Die Lage der alten Menschen „definiert sich nicht von ihrer Biologie her, sondern ist bestimmt von einer Fülle von Faktoren, die veränderbar sind" (22).

Das zweite Kap. beschreibt auf dem Hintergrund der psychologischen Alternsprozesse und der sozial-psychologischen Situation das „Altern als Aufgabe" der alten Menschen (30–116). Die Phase des Alterns wird hineingestellt in den lebenslangen Prozeß menschlicher Entwicklung (beschrieben vor allem nach E. H. Erikson, ergänzt durch Aussagen Romano Guardinis). Ausführlich diskutiert werden die verschiedenen Stufentheorien (J. Fowler/L. Kohlberg/F. Oser) und ihre Bedeutsamkeit für die Entwicklung einer reifen menschlichen und religiösen Persönlichkeit. Als Ergebnis wird festgehalten, „daß es die Theologie nicht vor unüberwindbare Schwierigkeiten zu stellen braucht, den in der Psychologie entwickelten dynamischen Glaubensbegriff, der es uns erlaubt, auch noch in den verschiedenen Phasen des Erwachsenenlebens von Entwicklung, Wachstum und Reifung zu sprechen, ‚in einen theologischen Denkrahmen einzutragen'" (74f). Im Blick auf die pastorale Arbeit im Raum kirchlicher Gemeinde wird mit H. Steinkamp besonders auf die Tatsache hingewiesen, „daß Identität in Interaktion entsteht – und zwar in einem permanenten Prozeß. Für die Ausbildung der eigenen Identität ist also die Verwiesenheit auf den anderen unabdingbar" (77). Das häufig tradierte und durch die „Defizittheorie" geförderte Fremdbild vom alten Menschen als einem nicht mehr lernfähigen, unbeweglichen Mangelwesen wird überzeugend kritisiert und zurückgewiesen. Ein Ausblick zeigt die Gemeinde als Lernfeld für Junge und Alte besonders im Blick auf gesellschaftliche und soziale Realitäten.

Das dritte Kap. beschreibt in den verschiedenen Dimensionen der Alternssoziologie das „Altern als soziales Schicksal" (117–179). Die Bandbreite der Informationen reicht von demographischen Daten über die Darstellung verschiedener soziologischer Alternstheorien (Aktivitätstheorie, Disengagementtheorie) zu Problemen wie Pensionierung, Familiensituation, Partnerschaft und Ehe, Freizeit und Religiosität im Alter. Nur aus der sauberen Analyse der Realitäten, in denen alte Menschen heute leben, können sinnvolle Überlegungen für eine pastorale Praxis angestellt werden. So erklärt sich die Tatsache der empirisch feststellbaren höheren Kirchlichkeit alter Menschen nicht aus einer irgendwie gearteten Altersreligiosität, sondern aus der Tatsache ihrer stark kirchlich geprägten religiösen Biographie. Konsequenz für die Kirche: „Verliert sie die Jugend tatsächlich und gelingt es ihr nicht, die kirchlich distanzierten Erwachsenen wiederzugewinnen, so kann sie in Zukunft auch nicht mehr damit rechnen, daß alte Menschen die Kirchenbänke füllen" (172).

Bemerkenswert ebenfalls das Ergebnis von Befragungen zum Thema Endlichkeit und Tod. Hier ergibt sich, „daß besonders Menschen, die einen ausdrücklich religiösen Sinn ihres Lebens angeben können, in der Regel ihre eigene Endlichkeit bejahen und in ihr einen Sinn erkennen" (176). So zeigt sich in den verschiedenen sozialwissenschaftlich erhebbaren Ergebnissen die „Herausforderung, Altenarbeit und Altenpastoral wesentlich als Lebenshilfe zu konzipieren, als Hilfe zur Bewältigung des Alltags aus dem Glauben an den menschenfreundlichen Gott Jesu Christi" (178).

Das vierte Kap. behandelt „Altenarbeit und Altenhilfe als Antworten der Gesellschaft auf die Situation alter Menschen" (180–236). Befragt wird zunächst die staatliche Sozialpolitik für Alte (Bund, Länder, Städte), die hauptsächlich jene kleine Gruppe alter Menschen betreut, die aus unterschiedlichen Gründen zum Sozial- oder Pflegefall geworden sind (vgl. 190). Der Rest entfällt auf offene Angebote vor allem im Freizeitbereich, die sich allerdings eher durch Einfallslosigkeit als durch echte Partnerschaft zu den Älteren auszeichnen. Als grundlegende Kritik bleibt, „daß der alte Mensch sich vielfach als Bevormundeter, Beschäftigter, Betreuter erfährt, als Objekt von Hilfsmaßnahmen. Die entscheidende Erfahrung dagegen, gebraucht, gewollt, integriert und beteiligt zu sein, kann die öffentliche Altenhilfe nicht ermöglichen" (196). Als echte Alternativen werden genannt: Altenbildung und Bildung für das Alter als Lebenshilfe, wobei besonders das generationenübergreifende Lernen und die verschiedenen Formen kommunikativer und politischer Selbst-

hilfe zu fördern sind. Solche Selbsthilfe müßte auch in volkskirchlichen Gemeinden als echte Diakonie möglich sein.

Im fünften Kap. (237–282) wird „Die biblische Sicht des Alters als kritisches Korrektiv zum gesellschaftlichen Altersbild" vorgestellt. Sowohl die Sicht des Alters im AT (vor allem in der Weisheitsliteratur und im Psalm 71) als auch die Bedeutung alter Menschen im NT (lukanische Kindheitsgeschichte, die Bedeutung der ‚armen Witwe' in den Beispielerzählungen Jesu und das urkirchliche Witwenamt) können „auch bei Christen heute Einstellungs- und Verhaltensänderungen – etwa den Alten gegenüber – provozieren, gelingt es nur, das Verhalten Jesu adäquat in einen veränderten gesellschaftlichen Kontext zu ‚übersetzen'" (280).

Das sechste Kap. (283–315) sucht „Aspekte der Theologie für die Gerontologie" herauszuarbeiten, die allerdings nur sehr sporadisch zu finden sind, weil „die Alternsfrage noch kaum in das Bewußtsein der Theologie gerückt ist" (283). So wird vor allem „Der theologische Beitrag Karl Rahners zur Frage nach dem alten Menschen" gewürdigt, wobei Rahner in Übereinstimmung mit der psychologischen Gerontologie die Bedeutung des Alterns als eigene Lebensphase hervorhebt, die für den Menschen sowohl Krisis als auch Chance bedeutet. Die Theologie hat Unverzichtbares und Eigenes in das Gespräch mit den Humanwissenschaften einzubringen. Vor allem die Aussage, daß die Würde des Menschen nicht von seiner Brauchbarkeit und Leistungsfähigkeit abhängig ist, „sondern von seiner Bestimmung, Geschöpf und Bild Gottes zu sein" (313). Das ist nicht nur eine theoretische, sondern vor allem eine eminent praktische Aussage, die die Solidarität der Mitchristen mit den alten Menschen immer neu herausfordert.

Das siebte Kap. beschreibt daran anschließend „Chancen einer Neuorientierung der Altenpastoral an der psychischen und gesellschaftlichen Wirklichkeit des alten Menschen" (316–378). Dabei gilt als Maßstab für die Untersuchung der Altenarbeit in den kirchlichen Gemeinden die „Angemessenheit der Arbeit vor dem Hintergrund der ermittelten psychischen und gesellschaftlichen Realität der Alten" (316). Von diesem Maßstab her werden drei verschiedene Gemeindemodelle kritisch befragt: Die Betreuungspastoral, die Angebotspastoral und die basisgemeindlich orientierte Pastoral. Denn Gemeindeverständnis, Gemeindepraxis und Altenpastoral hängen untrennbar zusammen (vgl. 319f). Bis in die siebziger Jahre dominierte die vor allem vom Priester durchgeführte Betreuungspastoral, an der sich „in erschreckender Weise eine Ignoranz der gesellschaftlichen Alternsproblematik feststellen" (322) läßt. „Hart an der Grenze zu objektivem Zynismus" (331) werden die Alten in diesem Modell häufig zu „Hilfsarbeitern" in der Gemeinde degradiert oder beim Älterwerden ausschließlich individuell-religiös tröstend begleitet. Erreicht wird nur eine Minderheit vor allem kranker und pflegebedürftiger alter Menschen. „Alles geschieht für Alte, nichts mit ihnen oder gar durch sie" (333). Die Probleme der alten Menschen werden spiritualisiert statt bewältigt.

Nicht wenige Aspekte der Betreuungspastoral finden sich auch in dem gegenwärtig bevorzugten Modell der Angebotspastoral. Unter der Chiffre „aktive Gemeinde" sollen möglichst viele Mitglieder an möglichst zahlreichen Gemeindeangeboten beteiligt werden. Vornehmlicher Ort der angebotsorientierten Altenpastoral ist der „Altenclub", an dessen vielfältigen Veranstaltungen vor allem Frauen aus der Schicht mittlerer und kleiner Beamter und Angestellter teilnehmen. Positiv zu sehen ist die Tatsache, daß die Alten als eigenständige und aktive Gruppe ernstgenommen werden; negativ vor allem die Altershomogenität, der Betreuungscharakter und die Tendenz zur Ghettoisierung der Alten innerhalb der Gesamtgemeinde. Positive Veränderungen sind nur zu erhoffen, wenn man die Charismenlehre des Neuen Testaments wirklich ernst nähme und zu einer basisgemeindlich orientierten Altenarbeit hinfände (vgl. 350). Hier wird vor allem die Selbstorganisation der Alten und die Arbeit in altersübergreifenden Gruppen gefördert (Beispiel „Graue Panther"). „Die Aufgabe kirchlicher Altenarbeit wird ausdrücklich darin gesehen, zu politischen Äußerungen und Aktivitäten zu ermutigen und dafür ein Forum zu bieten" (363). Gerade im Blick auf das notwendige gesellschaftliche Engagement der Alten zeigt sich die Berechtigung der abschließenden These, „daß ein Ernstnehmen und Annehmen der Alternsproblematik in ihrer Vielschichtigkeit nur in basisgemeindlich orientierten Gemeinden wirklich möglich ist" (371). Am Beispiel der Gemeinde Heilig Kreuz in Dortmund wird die reale Möglichkeit solcher Altenarbeit als echte Lebenshilfe abschließend dargestellt (373–378).

Nach welchen Maßstäben ist Gemeindearbeit in der heutigen pastoralen Situation zu organisieren? Im Hintergrund aller theologischen Überlegungen steht die Botschaft des Evangeliums, die Antwort gibt auf die Fragen und Sehnsüchte des Menschen. B. zitiert in ihrem Schlußsatz aus einer Erklärung Dortmunder Kirchengemeinden: „Die Kirche ist aber von Jesus Christus her dem ganzen Menschen verpflichtet – seinem Leib und seiner Seele, seinen individuellen und gesellschaftlichen Bedürfnissen" (378). In dieselbe Richtung zielt die Übernahme der Anthropologie Karl Rahners, der die menschliche Glaubens- und Lebensentwicklung als Einheit von Natur und Geschichte darstellt (vgl. 290 und 306). Gegen eine einseitig am individuellen Menschenbild orientierte Betreuungs- und Angebotspastoral gilt es, „die (gesellschafts-)kritische ... Relevanz, die in einem antizipierenden neuen Umgang mit alten Menschen steckt, herauszuarbeiten" (326f). Dieses Anliegen führt zu der klaren „Option, Gemeindearbeit als Gemeinwesenarbeit verstehen zu wollen" (361), denn ohne jeden Zweifel gehören Gemeindeverständnis, Gemeindepraxis und Altenpastoral untrennbar zusammen. Die klare Option führt zu klaren Konsequenzen. Das ist die Stärke der Arbeit.

Kritisch angefragt sei allerdings, ob die klare Option nicht auch neue Verengungen mit sich bringt. Wird der anthropologische Ansatz, der sowohl die gesellschaftlichen als auch die individuellen Bedürfnisse des Menschen berücksichtigen will, in der praktischen Durchführung genügend beachtet? Die Vf.in scheint diese Schwierigkeit zu spüren, wenn sie einerseits die Betreuungspastoral heftig (und zum Teil polemisch) kritisiert, andererseits aber zugesteht, daß auch basisgemeindlich ausgerichtete Altenarbeit ohne Betreuung nicht auskommt (vgl. 362). Konkrete Formen solcher Betreuung und ihre Einbindung in die auch heute oft selbstverständliche familiäre soziale Sorge, werden nicht genannt. Ebenfalls nicht wieder in den Blick kommt die als individualistisch-religiös kritisierte „Heilssorge" (vor allem des Priesters) für die Alten. Im Hintergrund steht die Erwartung, daß Altengenerationen nachwachsen, die „ihre Zugehörigkeit zur Gemeinde nicht mehr vorrangig oder gar exklusiv von der Beteiligung am Gemeindegottesdienst herleiten wollen" (369). Hier ergibt sich die Frage: Wer entscheidet darüber, welche Lebensfunktionen von Gemeinde welchen Stellenwert besitzen? Zumal die von der Synode der deutschen Bistümer formulierten Aussagen als gemeinsamer Maßstab offensichtlich nicht in Frage kommen, weil von deren Aussagen nur der Beschluß „Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit" rezipiert wird. Der Gemeindebegriff der Synode und dessen Anwendung auf die Altenpastoral im Arbeitspapier „Katechetisches Wirken" (besonders Abschnitt 2,2) kommt nicht in den Blick. Schade, denn das gemeinsame Stichwort Glaube als „Lebenshilfe" hätte eine gute Brücke bilden können.

Ein Maßstab, auf den verschiedentlich zurückgegriffen wird, sind die Ergebnisse der Humanwissenschaften, vor allem der Psychologie und Soziologie. Solche Interdisziplinarität vermeidet erfolgreich die bei Theologen häufig anzutreffende Gefahr, daß theologische Grundannahmen unvermittelt zu Leben und Realität alter Menschen in Beziehung gesetzt werden (vgl. 286). Hier methodisch einwandfrei zu argumentieren, ist sicher eine große Stärke der vorgelegten Arbeit. Anzufragen bleibt allerdings: Müssen nicht auch die Voraussetzungen und Ergebnisse der Humanwissenschaften durchgängig kritisch hinterfragt werden, ehe sie als Beurteilungsmaßstab theologischer Aussagen herangezogen werden? Wer etwa bestimmt, was genauerhin „Basis" zu bedeuten hat? Sind damit nur die im Kap. 7 als „Basis" bestimmten „Bürgerinitiativen, Selbsthilfegruppen, neuen Wohn- und Lebensformen" (366f) gemeint? Muß nicht dieser Begriff, gerade weil er zum entscheidenden Beurteilungsmaßstab wird, auch theologisch präzise umschrieben werden? Oder ein zweites Beispiel: Wer legt fest, was „reife Religiosität" (78) bedeutet, deren Förderung als wesentliches Ziel der Altenpastoral natürlich unumstritten ist. Könnte es nicht sein, daß hier Elemente der so arg gescholtenen Angebots- und Betreuungspastoral um des Menschen und des Evangeliums willen doch ihre Berechtigung finden? Die differenzierte Darstellung der Aussagen Karl Rahners über die „Umkehr zu Gott" (297) und die mehrmalige Bezugnahme auf den „engen Zusammenhang zwischen persönlichem Glauben und Sinngebung" (305) legen eine solche Ausweitung nahe. Im Kapitel über die Neuorientierung der Gemeindepraxis werden diese und ähnliche Ansätze aus dem biblisch orientierten Kap. 5 leider nicht wieder aufgegriffen.

Kritisch hingewiesen sei abschließend noch auf die Verwendung des Freiheitsbegriffs – gerade im Blick auf alte Menschen, deren Selbstverwirklichungsmöglichkeiten vielfach durch nicht veränderbare Umstände (etwa gesundheitlicher Natur) eingeschränkt sind. Sehr beachtenswert ist die vehemente Abwehr des Mißbrauchs der Alten als Betreuungs- oder gar Herrschaftsobjekte der Jungen und das beständige Insistieren auf deren Freiheits- und Selbstbestimmungsrechten. Aber manchmal scheint es, als wenn Freiheit ausschließlich als Wahlmöglichkeit je nach eigener Bedürfnislage verstanden wird (vgl. etwa 129 und 131), während Karl Rahners Freiheitsbegriff auch dahin geöffnet bleibt, daß der Mensch „immer noch eine Möglichkeit (hat) zu einer sinnvollen Hinwendung zu Gott, eine Möglichkeit, sein immer mehr begrenzt werdendes Leben anzunehmen in christlicher Geduld, in Hoffnung auf die Ewigkeit" (299). Es ist richtig, daß solche Haltung „nicht anempfohlen werden" (299) kann im Sinne einer äußerlichen menschlichen Empfehlung. Das wäre in der Tat zynisch. Aber „empfiehlt" sich diese Haltung nicht vom Kreuz und von der Auferweckung Jesu her? Gewinnt nicht im Blick auf Karfreitag und Ostern auch unabwendbares Leiden eine Dimension der Hoffnung? Bei aller berechtigten Betonung des gesellschaftlichen Engagements der Christen würden sich diese der entscheidenden Quelle ihrer Hoffnung

begeben, wenn nicht Tod und Auferweckung Jesu auch theologisch umfassend mitbedacht werden (vgl. den Synodenbeschluß „Unsere Hoffnung" Teil I Abschnitt 1 und 2). Die Gottesdienste mit Alten (einschließlich der Krankensalbung) feiern diese Hoffnung in der Gemeinschaft der Kirche. Der Gottesdienst wird zu eng verstanden, wenn nur die Frage gestellt wird, ob er sich als Ort begreift, „wo Alte sich selbst, ihr Leben und ihren Glauben in ihrer Sprache zum Ausdruck bringen" (353). Auch hier käme die Verbreiterung des theologischen Ansatzes einer umfassend wirksamen Erneuerung der Altenpastoral zugute. Solcher Neuorientierung mit großem Engagement und berechtigter Parteinahme für die Alten einen neuen Anstoß gegeben zu haben, ist das bleibende Verdienst der Arbeit von Martina Blasberg-Kuhnke.

Münster Hermann Wieh

Thiel, Josef Franz: **Christliche Kunst in Afrika.** – (Berlin): Dietrich Reimer Verlag (1984). 355 S., geb. DM 88.–

Das vorliegende Buch dient der Darlegung eines in vielen Jahren sowohl vor Ort in Afrika als auch in europäischen Museen und Privatsammlungen zusammengetragenen Bildmaterials über das christliche Kunstschaffen in Afrika.

„Christliche Kunst in Afrika" – Unter diesem kurzen und prägnanten Titel will der Vf. den Rahmen abstecken, „in dem sich die Thematik des Buches bewegt" (8), d. h. einmal der Rahmen ‚Kunst' und zum anderen die besondere Ausprägung dieses Rahmens in den Werken von Afrikanern, die aus ihrer Sichtweise der Dinge versuchen, die biblisch-christliche Botschaft darzustellen.

Es handelt sich in diesem Bd um einen erstmaligen Gesamtüberblick dieser Art, der sich auch in den großen Rahmen der Inkulturation, also der eigenständigen Ausdrucksformen der christlichen Botschaft integrieren läßt.

Anhand von etwa 600 Abb. von zum Teil guter Qualität – und daher auch in gut ansprechender Form – versucht der Vf., selber kein Künstler, sondern Ethnologe, mit gutem Gespür und viel Liebe die auf den ersten Blick sich fremdartig präsentierende Formen- und Symbolsprache der Afrikaner eben in diesem ihrem eigenen Licht wirken zu lassen: Eine andere Dynamik und Sichtweise der Dinge, die manche Bilder als technisch unbeholfen erscheinen lassen . Aber den Afrikaner interessiert beim Kunstschaffen nicht so sehr die perfekte technische Darstellung; wichtiger für ihn ist der unmittelbare, spontane Ausdruck des Empfundenen in ebenso unmittelbaren Formen. Dazu gehören auch die zunächst befremdlich wirkenden Proportionen, welche aber den Betrachter immer stärker anziehen, je länger und genauer er hinschaut und die Bilder selber sprechen läßt. Bei einigen dieser Bilder werden auch manche europäischen Einflüsse erkennbar und somit auch die „Perseveranz bzw. Hinfälligkeit gewisser Kulturelemente" (8). Der Leser bekommt aber nicht nur Bilder zu sehen, sondern erhält auch Informationen über den kulturellen Hintergrund der Werke. Also stehen nicht nur Formen, sondern auch Inhalte im Mittelpunkt der Darstellung.

Die Aufteilung des Bdes nach regionalen Gesichtspunkten ermöglicht dem Leser eine genaue Kenntnis nicht nur der Plausibilität von Verschiedenheiten auf dem riesigen Schwarzen Kontinent, sondern auch des damit verbundenen und tiefgreifenden Wunsches nach der freien Entfaltung der eigenen Sensibilität im Umgang mit dem Ganzen. Auch darin erkennt man die bereits von ‚manchen Afrikanern getroffene Feststellung, daß ihre Kunst totale Sprache ist und bleiben will. Dem Vf. ist man daher dankbar, daß er dem Rechnung zu tragen versucht hat, indem er die Palette der dargestellten Objekte breit angelegt hat.

Aber nicht nur die Bilder, sondern auch ein Stück der Geschichte Afrikas soll den Leser ansprechen. Daher auch für den Missionshistoriker ein „kleines Menü": Die wichtigen Daten der katholischen Afrikamission seit der Gründung der Kirche von Alexandria in Ägypten durch den Apostel Markus sind vom Vf. zusammengetragen worden (16ff).

Die Darstellung schließt mit einer zehnseitigen, sorgfältig zusammengestellten Bibliographie, die dem am Thema ‚Kunst in Afrika' besonders interessierten Leser von großem Nutzen sein wird.

Münster Kossi J. Tossou

Waldburger, Andreas: **Missionare und Moslems.** Die Basler Mission in Persien 1833–1837. – Basel: Basileia (1984). 259 S., kart. DM 35.–

Die 1982 an der Universität Zürich angenommene Diss. befaßt sich – weit über ihren Titel hinausreichend – mit den Pionierjahren der Basler Missionsgesellschaft unter ihrem ersten Inspektor Christian Gottlieb Blumhardt. Den Kern der Arbeit bildet eine Analyse der Basler Missionsversuche im Kaukasus und in Persien von 1822 bis 1837. Obwohl diese Mission eine relativ erfolglose Episode blieb, erscheint sie doch aus verschiedenen Gründen für eine Untersuchung besonders geeignet:

1. Die Kaukasus- und Persienmission, die erste derartige Unternehmung einer deutschsprachigen evangelischen Missionsgesellschaft, ist – auch innerhalb der Basler Mission – nahezu vergessen.

2. Die minuziösen Instruktionen Blumhardts einerseits und die in Briefen und Berichten festgehaltenen Erfahrungen der Missionare andererseits geben die Möglichkeit, die Missionsmethode der Basler im Vergleich von Theorie und Praxis zu analysieren.

3. Die Verwurzelung der Basler Mission in den Traditionssträngen des Württemberger Pietismus und des Basler Bürgertums führte zur Ausformung des „baslerischen Pragmatismus" (112). Als die Basler Missionare im direkten Kontakt mit der ihnen fremden Welt des Orients zu einer Modifizierung ihrer Missionskonzeption gezwungen waren, entwickelten sie indirekte Methoden der Mission, die allerdings nie über eine „Experimentierphase" hinauskamen (165).

Der Vf. arbeitet heraus, daß die Basler Missionare trotz der grundsätzlichen Bereitschaft zum Studium des Orients ihrem eurozentrischen Weltbild verhaftet blieben, wodurch eine Kommunikation mit dem Islam „im partnerschaftlichen Sinn" verhindert wurde (182). Angesichts des sich daraus ergebenden Mißerfolgs der Moslemmission wirft der Vf. die prinzipielle Frage auf, ob die Basler Mission nur dort Erfolg gehabt habe, „wo keine hochentwickelte monotheistische Religion existierte" (189). Eine Ahnung dieses Problems zeigt sich lediglich bei den Missionaren Pfander und Haas, denen folgerichtig besondere Aufmerksamkeit gewidmet wird.

Auf die Folgen für die weitere Missionsarbeit geht der Vf. leider nur am Rande ein. Darüber hinaus geraten ihm die Ausführungen über die politische Situation in Persien zu punktuell und ohne Zusammenhang mit dem Thema. Statt dieses Kapitels wäre ein Vergleich mit der 1825 begonnenen Afrikamission (den der Vf. an einzelnen Stellen auch unternimmt) wünschenswert gewesen, zumal sich dieses Arbeitsgebiet nicht zuletzt auch aus den Erfahrungen mit der Orientmission entwikkelte (64).

Bleibt noch anzumerken, daß der Vf. in bezug auf die Armenierarbeit den zumindest problematischen Begriff „Mission" verwendet, anstatt zwischen Mission und Evangelisation (J. Richter) zu unterscheiden. Auch den Terminus „Kolonie" benutzt er völlig undifferenziert (England als Kolonialmacht in Persien, die deutschen Kolonien im Kaukasus). Die vielen Flüchtigkeiten (v. a. in den Anmerkungen) und unnötigen Wiederholungen (z. B. 75) hätten vermieden werden können. Trotz der offensichtlichen Mängel ist es aber begrüßenswert, daß mit dieser Arbeit auf ein lange vernachlässigtes Gebiet der Missionsgeschichte aufmerksam gemacht worden ist.

Münster Horst Gründer/Clemens Sorgenfrey

Gottes ist der Orient – Gottes ist der Okzident. Lebensweisheit des Islams. Gesammelt, übersetzt und eingeleitet von Adel Theodor Khoury. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1983). 124 S. (Herderbücherei Bd 1001) kart. DM 6.90

Zwar kann man Deutschland als das klassische Land der Koranforschung und -übersetzung bezeichnen, nach dem Hadith, der zweiten Erkenntnisquelle des Islam, fragt man jedoch zumeist vergeblich. Man hielt über Jahrhunderte die Traditionssammlungen, die die Aussprüche des Propheten Mohammad, seine Kommenatre zum Koran sowie seine Glaubenspraxis und Gewohnheiten dokumentieren, offensichtlich für sekundär. Ein Mangel, der sich in der gegenwärtigen Begegnung mit dem Islam als sehr nachteilig erweist. Die Erkenntnis, daß Koran und Sunna (Hadith) untrennbar zusammengehören, ist in der Bundesrepublik erst in den letzten Jahren herangereift.

Zwar haben sich jüngst einige islamische Institutionen in der Bundesrepublik redlich bemüht, diese Lücke zu schließen – stellvertretend sei hier das „Haus des Islam" in Lützelbach genannt –, aber das angebotene Material kann dem nichtmoslemischen Leser nur wenig Hilfen bieten. Die Übertragung aus dem Arabischen läßt in vielen Fällen ebenso zu wünschen übrig wie das deutsche Vokabular, das entschieden zu flach geraten ist.

Unter dem Tttel „Gottes ist der Orient – Gottes ist der Okzident" hat der Münsteraner Religionswissenschaftler Adel Theodor Khoury eine Auswahl aus dem Koran und dem Hadith zusammengetragen, die sich nicht nur durch ihre Nähe zum arabische Original auszeichnet, sondern auch durch eine kluge und verständnisvolle Begleitung. Dadurch wird das Büchlein auch für Moslems deutscher Zunge lesbar. Wieder einmal mehr beweist sich, daß es gegenwärtig im katholischen Raum kaum einen besseren Islamkenner geben dürfte als Khoury.

In einer knappen Einleitung läßt der Autor die Wechselbeziehungen zwischen Koran und Hadith als Hauptquellen des islamischen Lebensmodells anklingen. Die folgende Textauswahl ist den Bereichen Beziehungen des Menschen zu Gott, Weg des Moslems vor Gott, islamische Familie, Verhalten in der Gesellschaft und den Beziehungen zwischen Moslems und Nichtmoslems zugeordnet.

Khoury versteht seine Auswahl als Beitrag zur Verständigung und als Nachweis dafür, daß viele Gemeinsamkeiten den Islam und das Christentum miteinander verbinden. Der Autor hofft, daß bei der Lektüre Christen und Moslems noch einmal erkennen, wie recht der Koran hat, wenn er sagt: . . .„Und du wirst finden, daß diejenigen, die den Gläubigen (den Moslems) in Liebe am nächsten stehen, die sind, die sagen: Wir sind Christen."

Für die islamische Seite wäre allerdings zu wünschen, wenn sich der Autor bei künftigen Bemühungen um die Verständigung stärker der sogenannten ‚sahih' unter den Hadithsammlungen annehmen würde. Es würde sich lohnen und sicherlich die Moslems unter den Lesern zusätzlich motivieren, sich verstärkt der Begegnung mit den Christen zu öffnen.

Soest M. Salim Abdullah

Heinrichs, Maurus O.F.M.: **Christliche Offenbarung und religiöse Erfahrung im Dialog.** – Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh (1984). 540 S. (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik, Heft 41 d. N.F.) kart. DM 62.–

W. Dettloff berichtet in seinem Herausgebervorwort (5), wie er bei seinem Besuch in Tokio 1980 nach einer „Summe (der) intensiven Arbeit" M. Heinrichs' OFM gesucht hat. Tatsächlich liegt in diesem Buch eine solche Summe des theologischen Lebenswerkes dieses wohl bedeutendsten Franziskanertheologen im Fernen Osten vor, der sich rund 20 Jahre seines Lebens in China und nach seiner Vertreibung von dort weitere 30 Jahre in Japan in den Dienst der Vermittlung der christlichen Botschaft und ihrer Theologie gestellt hat. Um es vorweg zu sagen: Respekt vor dieser Lebensleistung muß es wohl gewesen sein, der den Herausgeber und seine Mitarbeiter von einer gründlichen Bearbeitung im Hinblick auf den deutschen Leserkreis abgehalten hat. Schließlich ist das Werk 1975 abgeschlossen worden und 1984 erschienen. Dazwischen liegen nicht nur eine Reihe von Veröffentlichungen zu ähnlichen Fragestellungen, sondern liegt vor allem die Veröffentlichung der deutschen Übersetzung des Hauptwerkes von K. Nishitani, des wichtigsten Gesprächspartners H.' („Was ist Religion?", Frankfurt 1982), so daß ein ausführliches paraphrasierendes Referat von drei Kapiteln dieses Buches (82–101.281–327) sich erübrigt hätte. Auch die Vielzahl von langen Zitaten aus z. T. stark abschweifenden Texten hätte Kürzungen vertragen. Schließlich hätten im Literaturverzeichnis fremdsprachige Ausgaben durch vorhandene deutsche Titel ausgetauscht werden können, hätte ein ausführliches Sachregister auf jeden Fall beigegeben werden müssen.

Diese formalen Mängel des Buches, die auf ihre Weise aber dann auch gleichsam zu einem Werkstattbesuch in die Zelle eines theologischen Denkers einladen können, sollten den Leser nicht abhalten, dem Ringen des Theologen Aufmerksamkeit zu schenken. Es geht um nichts anderes als um die Begegnung von religiösem Bemühen ohne den Anspruch einer Offenbarung mit dem religiösen Bemühen aufgrund eines Offenbarungsanspruchs, repräsentiert im Dialog zwischen Buddhismus und Christentum, dieser nochmals konkretisiert an der Beschäftigung des Theologen mit dem Denken des dem Zenbuddhismus nahestehenden japanischen Religionsphilosophen Keiji Nishitani (geb. 1900).

H. entfaltet sein Thema nach der Einleitung (15–29), in der er knapp die beiden Termini „christliche Offenbarung" und „religiöse Erfahrung" erläutert, in acht Teilen. Zu beachten ist freilich, daß er den Grundbegriff „Offenbarung" zwar überwiegend im Sinne des 2. Vatikanischen Konzils und der modernen Theologie (Pannenberg, Ratzinger u. a.) versteht, aber nicht immer konsistent ist, zumal wenn er in Teil 4 die christliche Offenbarung kurz als die Heilige Schrift faßt (161–175). Nicht voll geklärt wird auch das Verständnis der „religiösen Erfahrung" als „religiöser Erfahrung" (vgl. 24ff). Hier steht nur soviel fest, daß a) ein Erfahrungsmoment in die subjektive Ankunft der göttlichen Offenbarung beim menschlichen Empfänger gehört, b) die allgemeine religiöse Erfahrung aber als vom Menschen selbst zu erreichende (Religionsphilosophie, natürliche Theologie) im Vorfeld der christlichen Offenbarung bleibt.

Teil 1 erläutert die Bedeutung des Themas (31–76), zunächst innerhalb der christlichen Religion, sodann im Gegenüber zu nichtchristlichen Religionen, schließlich im Gegenüber von Offenbarungsreligion und Philosophie (Tillich, Heidegger) im allgemeinen und im Hinblick auf die fernöstliche Philosophie und Religion (Indien, Japan) im besonderen.

Teil 2 nennt das zentrale Problem von Personhaftigkeit und Nicht-Personhaftigkeit im Raum der religiösen Erfahrung (77–128). Es findet seine zentrale Erläuterung in der Darstellung des inzwischen auch von anderen bereits vorgestellten 2. Kap. aus Nishitanis „Was ist Religion?" Die Ausführungen über die Verbindung des Neuplatonismus mit Indien wird man weniger optimistisch beurteilen müssen, als H. es 78f tut (vgl. etwa H. R. Schlette, Aporie und Glaube. München 1970, 125–151).

Zu Recht macht H. 102ff u. a. darauf aufmerksam, daß auch bei gleichlautender Terminologie von Nishitani und christlichen Theologen nicht einfachhin auf Übereinstimmung zu schließen ist und daß vor allem eine Anerkennung des christlichen Schöpfungsdenkens fehlt. Nicht ganz einsichtig ist mir der in 109ff zutage tretende Gebrauch von Mythos und seine Anwendung auf die indische Deutung des Verhältnisses von *ātman* und *brahman*. Mythisch, symbolisch, metaphorisch (112) sind im heutigen Sprachverständnis klarer zu unterscheiden.

Im Schlußteil dieses Teiles (2.5) sucht H. vom Existentialismus her Brücken zum fernöstlichen Verständnis des „absoluten Nichts" zu schlagen, und in 2.6 fügt er Erläuterungen zur Eckhart-Interpretation im Anschluß an neuere Forschungen an. Die Begründung der fernöstlichen Kategorie „absolutes Nichts" ist hilfreich: „Der primäre Grund scheint zu sein, daß unsere östlichen Mystiker die letzte Wirklichkeit eben als das Nichts erleben und erfahren. Dabei ist zu beachten, daß ein Nichts viel weniger der Gefahr ausgesetzt wird, gegenständlich-begriffsmäßig gedacht oder vorgestellt zu werden. Damit ist ferner die Möglichkeit genommen, im Nichts Unterscheidungen anzubringen, welche die letzte Einheit stören. Aus diesem Grunde heißt es auch schlicht ‚das Leere'. Aus dieser ursprünglichen Leere ergibt sich dann das sich-entleerende Auflösen des Harten, Geronnenen, Verfestigten, Definitiven, Substantiellen" (118).

In Teil 3 geht es um den Vollzug des „absoluten Nichts" im Prozeß des Entwerdens des Menschen (129–160). H. nennt drei Apriori der fernöstlichen Philosophie: (1) die Tatsache, daß im Gegensatz zur kantianischen Deutung das Verhältnis von *noumenon* und *phainomenon* „als die doppelte Belichtung ein und derselben Wirklichkeit" begriffen ist (134), (2) „daß es keine Substanzen gibt, sondern nur ein Werden: *esse sequitur agere*" (138) und (3) „daß das erste Prinzip (*brahma*) rein impersonal gefaßt werden muß" (138). Angesichts der Frage, ob das Entwerden des Menschen personfördernd oder -mindernd ist, weist H. darauf hin, daß im Sino-Japanischen Person kraft seines Schriftzeichens nur eine menschliche Person bezeichnet und schon so für das Absolute abzulehnen ist (139; auch 160), daß aber schon Ignatius von Antiochien Jesus als *„Verbum . . . e silentio progressum"* (Ep. ad Magn. 8.2) bezeichnet hat (139; auch 160.487). In diesem Zusammenhang prüft H. das Verständnis von Entwerden im Konfuzianismus, Buddhismus und Hinduismus (in dieser nicht ganz verständlichen Reihenfolge) und ihr Verhältnis zur Kenosis Christi (dazu später erneut 480–501). Für die rechte Einschätzung der Ablehnung des Personalen, genauer seiner Einordnung in den Bereich des Vorletzten ist zu beachten, daß, wenn Person und Ich ineinsgesehen werden, es als oberste Stufe der psychologischen Seinsqualitäten (*skandhas*) einzuordnen ist, deren sich der Mensch im Prozeß der Selbst-(nicht Ich-)Werdung entledigt (156ff).

Wie ein zweiter Schritt vor dem ersten wirkt es, wenn in Teil 4 H. die christliche Offenbarung als „Niederschlag religiöser Erfahrung" behandelt, m. a. W. die Offenbarung nicht – zumindest subjektiv – als Erfahrung in Geschichte vorstellt, sondern in ihrer grundlegenden schriftlichen Objektivation, der Heiligen Schrift des Alten und Neuen Testaments (161–203). In gewissem Sinne ereignet sich jedenfalls eine Blickverschiebung, wenn die Offenbarung nicht mehr von der christlichen Maßgabe der göttlichen Selbstmitteilung in Jesus Christus, sondern von der prophetischen Erfahrung und ihrer sprachlichen Artikulation her verstanden wird. Andererseits begibt sich H. hier in jenen Fragekreis, der jeder religiösen Erfahrung als solcher u. U. ein Stück Vorgabe in Gestalt göttlicher Anwesenheit zugestehen muß (vgl. 168). Dieser Gedankenkomplex wird jedoch später nicht weiterverfolgt. Der Ansatz, dem H. selbst hier folgt, läßt ihn weiter nach der „objektiv-geschichtlichen Verankerung der christlichen Deutung" bzw. dem Christusereignis und der Christusgestalt fragen (4.2/3).

Teil 5 erläutert unter der doppelten Vorgabe der Tradition und des Psychischen die Gegenüberstellung von religiöser Erfahrung im Christentum und in nichtchristlichen Religionen, wobei letztere letztendlich wiederum den Buddhismus meinen (205–269). Angesichts des heutigen Gebrauchs von Erfahrung ist freilich eine vorrangig philosophisch-psychologische Betrachtung nicht mehr ganz ausreichend. Die psychologische Grundtendenz wird von H. insofern aufgefangen, als er sie durch den Traditionsbezug komplettiert. Für den christlich-buddhistischen Dialog ist von besonderer Relevanz die Unterscheidung von Selbst und Ich, wobei letzteres im buddhistischen Verständnis genauso vom Selbst abgehoben wird wie das Personale vom Absoluten. Zu Recht macht H. auf die Unterscheidung zwischen dem Psychischen und dem Pneumatischen aufmerksam. Unterscheidungsmerkmale zwischen Christentum und Buddhismus versucht er sodann entlang der Unterscheidung von „Erfahrung der Mystik", d. h. des von Gott mitgeteilten Geheimnisses Gottes, und der „Mystik der Erfahrung", d. h. einer vom menschlichen Subjekt ausgehenden und in ihm grundgelegten Erfahrung, zu formulieren, erblickt er in der Ausblendung der Kategorie „Volk Gottes" im Buddhismus sowie im rein präsentischen Geschichtsverständnis, dem eine wesenhafte Zukunft fehlt (238–261). Daraus folgt, daß die Einzigartigkeit der Stellung Christi in dieser Art Religion nicht anzuerkennen ist (268–269).

Bei H. fehlt allerdings völlig die Frage, warum und wieso hinsichtlich des Buddhismus, wenn er in seinem Ansatz letztlich auf die Naturanlage des Menschen zurückfällt, überhaupt von Religion und nicht nur von Philosophie gesprochen wird.

Teil 6 verfolgt das Erfahrungsmoment in das Verständnis von Welt- und Heilszeit bzw. -geschichte hinein (271–344). Dem Teil kommt insofern besondere Bedeutung zu, als hier zu Recht Nishitanis Ringen um eine dem östlichen

Denken entsprechende Interpretation von Zeit, Geschichte und Geschichtlichkeit breiter Raum gegeben und einfühlsam nachvollzogen wird. H. tut dies, indem er – wie früher gesagt – die beiden Schlußkapitel des Nishitanischen Hauptwerkes paraphrasierend und stellenweise kommentierend vorstellt. (Der Dōgenabschnitt [6.3.3.4] bleibt allerdings in seiner Andeutung so fast entbehrlich.) In diesem Zusammenhang sieht H. folgende Einstiegsmöglichkeiten zu einem Dialog: (1) das Problem von Leben und Tod und seine Lösung in der Existenz Christi, (2) das Nun und Jetzt im Angesicht der Ewigkeit, (3) das Spiel der Geschichte.

In Teil 7 resümiert H. Symptome eines neuen Denkens, wie sie sich ihm in der Theologie vor und nach dem Konzil, aber auch in der theologienahen Philosophie, bei K. Rahner und J. B. Metz, P. Tillich und M. Blondel, aber auch H. U. von Balthasar gezeigt haben (345–427). Dabei geht es um den anthropologischen und soteriologischen Zug der Theologie, um religionsphilosophische und religionspsychologische Momente, um die Korrelation von menschlicher Suche und Offenheit und göttlicher Gnadenmitteilung, um die Beschäftigung mit der *„condition humaine"*, um die Klärung von Transzendenz und Transzendentalität, um das Problem von Einsicht, Intention, Gefühl und Freiheit.

Den Schlußteil 8 nennt H. „Überstieg" (429–509). Er möchte ähnlich wie Nishitani im Nichtchristentum und Tillich im Christentum „zu einem Überstieg der vorgenannten Meinungen führen" (429). Hierzu setzt er viermal an:

(1) Vom personhaften Menschen zum subsistierenden Gott: Gottes Sein und Gottes Personsein ist nicht zu unterscheiden, folglich auch nicht Gott und Gottheit; das Personale gehört in das Sein, die Abstufungen des Seins bestehen in einem Weniger an Personsein; entsprechendes gilt für das Selbst und Ich. (2) Von der Analyse des mystischen Weges: Von Gregor von Nyssa zeigt H. einen der Umgestaltung der platonisch-plotinischen Mystik analogen Weg der Umgestaltung bzw. Überbietung der asiatischen Mystik in der christlichen Mystik auf. (Allerdings verliert gerade hier die durchgängig erscheinende Kritik an einer christlichen Aufnahme der zenbuddhistischen Übung [vgl. u. a. 74.141.372f], die er zudem einseitig intellektualistisch deutet, stark an Überzeugungskraft.) (3) Vom Wandel im Christlichen her: H. versteht darunter das neue Erwachen der Kontemplation im Christentum. (4) Vom Verständnis der Kenose her: Hier greift er auf bzw. führt er zu Ende, was bereits in Teil 3 zur Sprache kam.

Im Epilog (511–515) stellt H. thesenhaft Folgerungen vor, die wir mit seinen eigenen Worten gekürzt wiedergeben:

1. „Christliche Offenbarung und religiöse Erfahrung stehen nicht einander gegenüber als Kontradiktion, sondern sind verschiedene Wege, den Sinn des Menschenlebens und seiner letzten Bestimmung zu erkennen" (511).

2. „Auch die religiöse Erfahrung, wie sie sich beispielsweise im Buddhismus findet, kennt durchaus das Selbst des Menschen, das radikal verschieden ist von Egoismus, Selbstigkeit, wie sie das gewöhnliche Leben bieten mag. Auch die Psychoanalyse weiß um diese Gefahren, die dem Menschenleben stets drohen. Christliche Offenbarung weiß sehr viel über diesen Egoismus des Menschen, der mit anderen Worten nichts ist als die Konkupiszenz des Menschen . . ." (511).

3. „Ein eigentlicher göttlicher Standpunkt ist in der religiösen Erfahrung als solcher nicht gegeben, vielmehr geht es um alles das, was natürlicherweise aus dem Menschenleben erkannt werden kann, sei es in der eigentlichen Erfahrung, sei es in der Reflexion" (512).

4. „Die eigentliche religiöse Erfahrung, sei sie nun reflex oder unreflex, kann sicherlich manches von Gott erkennen, aber den ursprünglich christlichen Gehalt bekommt sie nie in den Blick, da er eben nur von Gott her erkannt werden kann" (512).

5. „Während in den nichtchristlichen Religionen das ganze System aufgebaut wird durch die religiöse Erfahrung oder die daraus hervorgehende Tradition, bringt die christliche Offenbarung ein neues Element herbei, ohne deshalb die religiöse Erfahrung ausschalten zu wollen. . . . Das Ziel der christlichen Mystik ist nicht so sehr, Konvenienzen der göttlichen Offenbarung herauszufinden (credo ut intelligam), da das auch schon in einer vernünftigen Theologie geschehen kann, vielmehr geht es, entsprechend der Einheitsschau in der Intuition, um ein zentriertes Gottesbild, oder, besser gesagt, um eine zentrierte Gotteserfahrung, die im christlichen Alltag sich auswirken muß" (512f).

6. „Da Mystik keine neuen Erkenntnisse bringt, kann sie auch nicht als Kriterium gebraucht werden für die Wahrheit einer bestimmten Religion oder Lehre. Die Kriterien für die Wahrheit der christlichen Religion konzentrieren sich letzthin auf die Gestalt Christi, und alle andern Kriterien können nur in ihrer Konvergenz zur Gestalt Christi ihren Wahrheitswert haben" (513).

7. „Da religiöse Erfahrung nur vom Menschen aus gesehen wird, ergibt sich die Gefahr, daß die Anthropologie zu einem Anthropozentrismus führt, wodurch das Gleichgewicht zwischen Immanenz und Transzendenz gestört oder sogar vernichtet wird. . . . Daß der Mensch irgendwie ein transzendentes Wesen ist, bedarf hier keiner weiteren Erläuterung und wird auch von nichtchristlichen Religionen betont. Wo jedoch die Transzendenz Gottes verzeichnet wird, kann von einer eigentlichen Immanenz nicht mehr die Rede sein, vielmehr wird Immanenz nichts anderes mehr sein als das Insein des Menschen in seiner Welt" (513f).

8. „Letzten Endes operieren wir hier nicht mehr mit einem reinen Wissen oder einer reinen Erfahrung, sondern vielmehr mit dem Glauben. Zunächst ist es ein Unsinn, die Nichtchristen einfach als Ungläubige zu betrachten. Das mag kanonistisch eine sehr wirksame Formel sein, aber die Wahrheit trifft sie eben nicht.

Können wir also den Glauben des Christen und den Glauben des Nichtchristen einfach auf sich beruhen lassen, oder können wir noch weiter fragen? . . .

Theoretisch gesehen, liegt die Lösung letzthin im Dialog; praktisch gesehen, wird die Lösung sich nur zeigen, wo Früchte der Heiligkeit Gott gegenüber und der Dienst den Menschen gegenüber aufgewiesen werden. Somit haben wir in einem guten Sinne einen Konkurrenzkampf vor uns, der aber nicht eigentlich sich entscheidet durch das Tun des Menschen, sondern durch das Tun und Wirken des Geistes. Wie die *mirabilia Dei* den Juden im Alten Testament ein Hinweis auf Gottes Herrlichkeit und Macht waren, ebenso brauchen wir auch als Christen diese *mirabilia Dei*, die allerdings nur in der Gestalt Christi ihre letzte Erfüllung und von seinem Geist her auch in uns Christen ihre wahre Leuchtkraft finden" (514).

9. „Das personale Element in Gott kann nicht einfachhin als letzte Leere betrachtet werden; denn eben weil hier das personale Element auftritt, ist die Gefahr einer letzten Leere vermieden. Das setzt freilich voraus, daß das Personale in Gott richtig gefaßt wird. Nach christlicher Auffassung ist Gott personaler Geist, also eine geistige Personalität. Das ist gesagt zunächst im Unterschied zum psychischen Sein gegenüber dem geistigen Sein. Damit ist Gott das Absolute, das alles gründet und allem Bestand gibt. Von hier aus wird klar, daß die Distinktion von Martin Buber (Ich-Du) noch nicht das Ganze hergibt. Als oberste Kategorie des personalen Lebens in Gott anerkennt das Christentum die Liebe, die sich in der Sendung des Sohnes zeigt, vorzüglich in seiner Kenose dem Willen Gottes gegenüber. Damit wird christliche Haltung geprägt als *resignatio in voluntatem Dei*, aber eben nicht als *resignatio* schlechthin; denn in der *resignatio Christi* eröffnet sich dem Menschen sein wahres Leben und die echte Realität Gottes: Gott ist die Liebe! Mag die Liebe Gottes für uns Menschen irgendwie formlos sein, ihre eigentliche Form gewinnt sie für den Menschen in der Offenbarung Jesu Christi als der Form göttlicher Liebe. Die wahre Form göttlicher Liebe bleibt für uns Menschen stets ein Geheimnis, ohne deshalb formlos zu sein: *forma formarum*" (515).

Mit seiner Deutung des Verhältnisses von Buddhismus und Christentum dürfte H. auch die Zustimmung seiner buddhistischen Gesprächspartner finden, insofern gerade bei ihnen vorauszusetzen ist, daß sie nicht von der Behauptung einer göttlichen Selbstzuwendung und Offenbarung ausgehen und somit zunächst auf das menschliche Vermögen zurückgeworfen sind. Die Frage an den christlichen Theologen H. bleibt hier, wieso er die als religiös qualifizierte Erfahrung als religiös, den Buddhismus als Religion begründen will und sich nicht mit der Einordnung des Buddhismus als philosophisches Bemühen begnügt. Wichtige Hinweise gibt H. für die Verhältnisbestimmung von Sein und Personalität, Psychischem und Pneumatischem (Geist), Selbst und Ich und deren jeweilige Unterscheidung im Buddhismus. Freilich darf nicht übersehen werden, daß der klassische Buddhismus und seine geschichtliche Verästelung in gewissem Sinne durch die Brille der von K. Nishitani repräsentierten Kyotophilosophie leicht schematisiert und zenbuddhistisch enggeführt vorgestellt wird. Wieweit die „amtlichen" Vertreter des Buddhismus sich darin voll repräsentiert sehen, ist gelegentlich bereits angefragt worden. In diesem Sinne ist auch vor voreiligen Extrapolationen in Richtung auf andere asiatische Religionen, die gelegentlich angesprochen werden, zu warnen. Das Buch ist aber auch in der vorliegenden Gestalt ein bleibender und gültiger Beitrag zum interreligiösen Gespräch.

Ein sinnstörender Druckfehler sei angemerkt: S. 64, 10. Z. v. o. und 8. Z. v. u.: „Urwahrheit" statt „Unwahrheit".

Bonn Hans Waldenfels

Autori vari: Il Messale Romano del Vaticano II. Orazionale e Lezionario. **Vol. I:** La celebrazione del Mistero di Christo nell'anno liturgico. – Leumann (Torino): Editrice Elle Di Ci (1984). 733 S. (Quaderni di Rivista Liturgica, N.S. 6) kart. L 29 000.–

Vol. II: Il Mistero di Cristo nella vita della Chiesa e delle singole comunità cristiane. – Leumann (Torino): Editrice Elle Di Ci (1981). 551 S. (Quaderni di Rivista Liturgica, N.S. 7) kart. L 18 000.–

Der Rez. hat die Anzeige des 2. Bdes in Erwartung eines baldigen Erscheinens des 1. Bdes zurückgestellt, um einen Gesamteindruck zu erhalten.

F. Dell'Oro SDB vom *Centro Catechistico Salesiano*, Schriftleiter der vorzüglichen Zeitschrift *Rivista Liturgica*, erklärt in den Einl. zu den beiden Bden nicht den beträchtlichen Abstand des Erscheinens. Wollte man das Erscheinen der zweiten, revidierten und erheblich erweiterten Ausgabe des Messale Romano (Ende 1983) abwarten? Dagegen spricht, daß der lateinische Text Grundlage der Studien ist, der italienische Text (auch kritisch) nur in den Anm. zitiert wird, in Bd II natürlich nach der Erstausgabe (1973), also ohne die Textverbesserungen von 1983, jedoch unter Berücksichtigung der 2. *Editio typica des MR* (1975). Bd I kommentiert nicht die Zusätze von 1983, besonders die neuen Orationen zu den Sonn- und Festtagen im Anschluß an die Perikopen der drei Lesejahre.

Mitarbeiter sind 12 italienische Autoren, darunter der Bischof von Piacenza, E. Manfredini, CI 85–159: Analisi tematica del Lezionario per le celebrazioni

mariani; der 153 ausgesprochene Wunsch nach einer reicheren Auswahl soll demnächst von der Gottesdienstkongregation erfüllt werden. Dazu kommen der Spanier M. Augé (II 399–418; Messe e orazioni per varie necessità), der Franzose P. Jounel (II 61–67: Le feste della s. Madre di Dio nel Calendario Romano), der Deutsche B. Neunheuser (I 325–349: Il mistero pasquale culmen et fons dell'anno liturgico) und der Holländer J. Hermans (I 591–599: L'Eucaristia: Celebrazione del Mistero pasquale = Kap. 3 der angekündigten Übersetzung des Buches De Liturgie van de Eucharistie, Brügge-Nijmen 1979; deutsch: Die Feier der Eucharistie, Regensburg 1984, 42–48).

Der Artikel von Hermans überschreitet wie der von E. Mazza die im Titel gezogenen Grenzen: Die hervorragende Studie über das Hochgebet IV (603–654) und die Frage Hochgebet und Konsekration (655–667) ist (worauf der Autor nicht hinweist) etwas erweitert erschienen in E. Mazza, Le odierne preghiere eucharistiche. I. Struttura, fonti theologia; II. Testi e documenti editi e inediti, Bologna (Ed. Dehoniane) 1984; hier: I 195–236; 283–301. M. untersucht auch die in den Anhang der Messale Romano 1983 aufgenommenen Hochgebete zur Versöhnung, die drei für Meßfeiern mit Kindern und das ursprünglich für die Schweizer Synode verfaßte.

Trotz der Vielfalt der Autoren ist das Gesamtwerk wie aus einem Guß. Bei den Lesungen liegt im Unterschied zu deutschen Publikationen („Vom Wort zum Leben"; „Weizenkorn" u. a.) das Schwergewicht nicht auf der Exegese, die durchaus beachtet wird (hier und da unter Berücksichtigung ev. Kommentare), einschließlich zahlreicher „Parallelen", sondern auf dem „Sitz im Leben" der Perikopen in den liturgischen Feiern. Die Erweiterungen durch die zweite Editio typica des Ordo Lectionum Missae (1981) konnten im Bd II noch nicht berücksichtigt werden. Der Abschnitt „Messen für besondere Anliegen" zählt nur einige markante Lesungen auf (II 419–428). Im Abschnitt über die Votivmessen werden sie entgegen der Behauptung der Einl. (7) nicht ganz übergangen (II 429–463). Hinweise auf die bis 1969 gültigen Lesungen fehlen (der Rekurs auf das Verzeichnis im „Volksmeßbuch" von U. Bomm ermöglicht den Vergleich).

Die Abschnitte über das Orationale (einschließlich der Präfationen) weisen durchweg in Bd I die alten Quellen, gegebenenfalls deren Veränderungen nach. Solche Quellenangaben fehlen im Bd II dann, wenn Nachweise bei A. Dumas (Notitiae 1971, s. Register) und in anderen Untersuchen zu entsprechenden Teilen des MR fehlen, aber auch zum Proprium Sanctorum (II 246–278, vgl. dazu Dumas; die Übersicht von P. Jounel in: Lex orandi – Lex credendi [FS C. Vagaggini], Rom 1980, 347–377 war bei Abfassung des Beitrags wohl noch nicht erschienen); nicht dagegen bei den Ritualmessen (M. Augé: II 311–333), die bei Dumas ebenfalls fehlen. Oft werden Schriftallusionen verzeichnet.

Im Bd I schließen die Abschnitte jeweils mit theologisch-liturgischen Überlegungen zu den Zeiten des liturgischen Jahres und zum Sonntag ab. Im Bd II finden sie sich ähnlich am Schluß der einzelnen Beiträge oder ebenfalls als eigene Artikel, so über die theol. Grundlagen der Heiligkeit in den Lesungen (II 195–210) oder in der Euchologie (246–278) des Commune Sanctorum. Die Verse zum Eingang und zur Kommunion werden nicht behandelt.

Der reiche Inhalt wird durch Register erschlossen: Initien der Orationen und Präfationen, Biblische Perikopen (in Bd I auch die Responsorienpsalmen), Autoren (etwa 90 deutscher Sprache, z. T. nach italienischen Übersetzungen), analytisch-systematisch. Der Übersicht dient neben der Untergliederung der (auch in der Riv. Lit. übliche) Fettdruck markanter Sätze oder Satzteile.

Das Werk gehört mit seiner reichen Quellen- und Literaturangaben wie der übrigen Bde der Quaderni (auch der früheren Serie) zu den *studi monografici a livello di alta divulgazione* (vgl. das französische Genus haute vulgarisation) *e con orientamento pastorale.* Deutsche Verleger geben dieser Art kaum eine Chance. Falls sie doch deutsche Ausgaben wagen, pflegen sie gerade das zu streichen, was wissenschaftlich besonders weiterführt. So wagt der Rez. nicht, eine deutsche Übersetzung zu wünschen, wie es P. Dufrasne OSB, Schriftleiter der belgischen Zeitschrift „Communautés et Liturgies", für das public francophon peu habitué à ce genre de démarche (65, 1983, 275; 67, 1985, 95) tut.

Wir haben im dt. Sprachgebiet einige (abgesehen von Studien der letzten Jahre ziemlich vollständig von den Autoren zitierte) Einzeluntersuchungen und für die Orationen (nicht die Präfationen) die vier (anscheinend wenig bekannten) nicht verzeichneten Bändchen von J. Pascher. Die Orationen des Missale Romanum Papst Pauls VI., St. Ottilien 1981ff und die „Betrachtungen" von A. Bauer – H. Feifel, Mit der Kirche beten. 2 Bde, Stuttgart 1978 (zitiert I 19 Anm. 5). Aber sie umfassen nur das Proprium de tempore. Das italienische Werk hat gewiß auch (teilweise oben erwähnte) Grenzen. Aber es gibt kein deutsches Werk und wohl auch keines in einer anderen Sprache, das das gesamte Missale Pauls VI. liturgisch, theologisch, spirituell und auch pastoral so eindringend, hier und da auch kritisch erschließt. Es ist zugleich ein beachtlich reicher Beitrag zu einer „liturgischen Theologie".

Der verfügbare Raum gestattet nicht, auf Einzelheiten kritisch einzugehen. Eine Ausnahme soll gemacht werden, weil es um eine theologisch wichtige Sache geht.

Die Ausführungen zum Gabengebet *Concede nobis* mit der gewichtigen Aussage *quoties huius hostiae commemoratio celebratur, opus nostrae redemptionis exercetur,* bis 1970 am 9. Sonntag nach Pfingsten, jetzt am Gründonnerstag, in der Votivmesse „Eucharistie" B und am 2. Sonntag der Osterzeit, von F. Brovelli (I 504f u. Anm. 54) sind nicht korrekt und ergänzungsbedürftig (letzteres gilt auch für dens. I 355 und Anm. 18 sowie Pascher, s. u.).

Die Liturgiekonstitution zitiert daraus die letzten Worte (SC 2; vgl. Pascher, a.a.O. IV 5; statt Le 931 lies 93; so richtig II 164; nicht SC 3; Brovelli an beiden Stellen) zur Kennzeichnung der Liturgie, besonders der Eucharistie; letzteres auch (was die Autoren übersehen) ohne Quellenangabe die Kirchenkonstitution (LG 3). Thomas v. A. benutzt den o. a. Halbsatz zur Stütze seiner These, daß Christus in der Eucharistie geopfert wird (STh III 83,1 c.; vgl. Brovelli a.a.O.).

Wie die älteste Bezeugung im Veronense (93) erweist, gehört das im Gregorianum fehlende Gebet ursprünglich in die Osterzeit, ohne nähere Festlegung (vgl. O. Casel: JLw 2 [1922] 21; 11 [1931] 35). Im Altgelasianum (Mohlberg 1960, Nr. 170) und einigen Juggelasiana steht es am Montag der 2. Fastenwoche (P. Bruylants, Les Oraisons du Missel Romain, I, Löwen 1952, Nr. 55), in Gelasiana oder Mischsakramenten (z. T. als Alternative) für Sonntage an 5. Stelle (GeV 1196), dann am 11., im karolingischen Supplement zum Gregorianum am 10. (Deshusses I 1157), schließlich am 9. Sonntag nach Pfingsten (Bruylants I Nr. 129).

Die ambrosianische Tradition bringt es dagegen zum 5. Ostersonntag (s. die Konkordanztabelle von G. Fassi zum Sacramentarium Bergomense, hrsg. v. A. Paredi: Bergamo 1962, S. 472, Nr. 502), wo es auch im neuen Messale Ambrosiano (1976) verblieben ist.

Es fällt auf, daß ältere Sakramentare zu *exercetur* nicht selten Varianten haben (S. Bruylants II, Nr. 120; weitere bei J. Deshusses, Le Sacramentaire Grégorien, Freiburg 2199, Nr. 1157), ein Beweis für Unsicherheit.

Nach Brovelli (a.a.O.) steht im Veronense statt *exercetur exercitur.* Dieselbe Lesart, auch für das Prager Sakramentar, bei Bruylants (II 120; ders., Concordance verbale du Sacramentaire Léonien, Löwen o.J. = ALMA 18f, 1942f ändert in *exercetur;* ebenso die früheren Ausgaben des Veronense, zuletzt durch Feltoe 1896). *Exercitur* wäre aber nicht „signifikativ" (Brovelli), sondern ein grammatischer Fehler. Darum änderte der Schreiber des Gellonense *exercitur* in *exercitatur.* Der Hrsg. A. Dumas (CCh 159, 1981, Nr. 1273) hat mit Recht ta in eckige Klammern gesetzt (= zu tilgen). *Exercito* ist eine spätlateinische Bildung, die zwar viermal in der Vulgata, aber in den alten Sakramentaren wie in den MR 1570 und 1970 (^{2}1975) nie verwendet wird.

Seit der Edition des Veronense durch L. C. Mohlberg (Rom 1954, ^{3}1978) ist jedoch sicher, daß nicht *exercitur* zu lesen ist, sondern *exeritur.* Das *c* der Hs ist nämlich auspunktiert (Nr. 93). Brovelli beruft sich also irrig auf diese Ausgabe (oder ist exercitur bei ihm Druckfehler?). *Exeritur* steht für *exseritur* (zum Sinn s. u.); *s* wird nach *x* in Hss. oft ausgelassen ebenso *s* oder *x* in romanischen Sprachen; im Deutschen vgl. Exultet, Exequien, Existenz u. a. In der Tat steht richtig *exseritur* in derselben Oration in einem Fragment (Titel: Orationes et praeces inter iliunia sexagessimae [!] diebus) eines in England (Northumbrien?) etwa 750–785 (B. Bischoff bei P. Siffrin in den Beigaben zum Missale Francorum – s. u. – S. 72 zitiert) geschriebenen Sakramentars, das sehr bald nach Regensburg gelangte (vgl. K. Gamber, Codices liturgici latini antiquiores I, Freiburg/Schweiz ^{2}1968, Nr. 412; die Bezeichnung als „Bonifatius-Sakramentar" erscheint nicht gerechtfertigt, da dieser 754 gestorben ist, vor Niederschrift des Sakramentars und dem letzten Aufenthalt des Bonifatius in Regensburg).

Die Edition durch P. Siffrin in JLw 10 (1930) und Ephlit 47 (1933) ist überholt durch die verbesserte Fassung in den Beigaben zum Missale Francorum (hrsg. von L. C. Mohlberg, Rom 1957, S. 76, Nr. 191^{22}; Konkordanztabelle S. 77). Doch behalten die Bemerkungen Siffrins von 1930 a.a.O. 30 ihren Wert.

Mit Anschluß an Siffrin betonte O. Casel, der ebenso wie Siffrin die richtige Lesart des Veronense nicht kannte, daß *exséritur* in Verbindung mit den beiden letzten Silben von *redemptionis* den „gebräuchlichsten rhetorischen Klauseln" entspricht (JLw 11, 1931, 36), während *exercétur* mit drei langen Silben am Schluß in römischen Klauseln nicht vorkommt. Zudem sei „*exserere* noch klarer und prägnanter als *exercere.* Gewiß hat dieses die Bedeutung ‚ausüben', ‚in Betrieb setzen', ‚geltend machen' usw. Aber *exserere* mit seiner Bedeutung: ‚heraustun', ‚offenbar machen', ‚sehen-, hören-, fühlen lassen' eignet sich noch besser dazu, auszudrücken, daß durch die äußere Mysterienfeier das verborgene Erlösungswerk in wirkende Wirklichkeit umgesetzt wird, in Erscheinung tritt. Dies geschieht jedesmal, wenn die Feier begangen wird; das eine Werk Christi wird dadurch stets von neuem unter uns Wirklichkeit, das eine Opfer wird in jeder Messe wieder in mysterio hingestellt. Man möchte wünschen, daß die alte, echte Lesart wieder in das Römische Meßbuch aufgenommen würde" (a.a.O. 36f).

Das ist leider 1970 und im ambrosianischen Ritus versäumt worden. Auch in SC 2 und LG 3 wäre ein Verweis auf den ursprünglichen Text vorteilhaft gewesen.

Über Casel hinaus ist nämlich zu sagen, daß *exercetur* anders als das tridentinische *repraesentaretur* (DS 1740) trotz des Passivs in

einem Sinn mißverstanden werden kann, der dem „ein für allemal" des Hebräerbriefs schlecht entsprechen würde, während *exserere* gut zum tridentinischen *applicaretur* paßt (DS 1740). Die deutsche Übersetzung sowohl in SC 2 wie im Meßbuch „vollzieht sich an uns" vermeidet eher ein Mißverständnis. Ähnliches gilt für andere Sprachen: englisch: making ... a present actuality (SC 2), französisch: s'accomplit (SC und Missel), italienisch: si attua (SC), si compie (Messale 1983); rivive e si rende efficace (Messa e Ambrosiano 1976); strenger am lateinischen orientiert spanisch: se ejerce.

Für *exseritur* als ursprünglichen Text spricht auch, daß er der „schwierigere" ist (Prinzip, die lectio difficilior zu bevorzugen). Daß er als schwierig empfunden wurde, bezeugen die vielen Lesearten, ehe sich schon bald, auch in der ambrosianischen Tradition, *exercetur* durchsetzt. In den großen Sakramentaren kommt nach J. Deshusses – B. Darragon, Concordance et tableaux pour l'étude des grands sacramentaires III 2, Fribourg 1983, S. 81 (vgl. I, 1982, Nr. 3151) nur noch ein weiteres Mal vor: Im Altgelasianum unter dem Titel „Orationes et preces a quinguagesima usque quadragesima" als Gabengebet: Sacrificium, domine, observantiae paschalis exerimus (Mohlberg Nr. 86). Aber schon die Junggelasiana ersetzen *exerimus* durch *offerimus*. Die Gregoriana bestimmten das Gebet für den Freitag nach Aschermittwoch, wo es mit der Änderung *paschalis* in *quadragesimalis* seit dem Missale der Kurie (13. Jh.; Bruylants I Nr. 45; II Nr. 1012) mit Varianten 1970 verblieb. Im Missale 1975 (noch nicht im Deutschen Meßbuch 1975) findet sich *exsero* nur einmal: in der neuverfaßten Präfation zur Dedicatio Altaris: „ubi Christi sacrificium in mysterio iugiter offertur ... nostraque exseritur redemptio = Ordo Dedicationis ... Altaris 1977, IV 60 (in der deutschen Studienausgabe, 1981, S. 101 wird *exseritur* nicht übersetzt).

Münster Emil Joseph Lengeling (†)

Hermans, Jo: **Die Feier der Eucharistie.** Erklärung und spirituelle Erschließung. – Regensburg: Pustet (1984). 406 S., kart. DM 52.–

Es klingt widersprüchlich, trifft aber zu: Dies ist ein holländisches Buch in deutscher Sprache. Eine Feststellung, die – wie zu zeigen sein wird – in doppeltem Sinn gilt.

Die erste Aufl. ist 1979 in niederländischer Sprache erschienen (Brügge und Nijmegen) unter dem Titel: „De Liturgie van de Eucharistie". Der Vf., Professor für Liturgik und Sakramentenlehre, lehrt am Groot-Seminarie Rolduc (Diözese Roermond), genauer: am Institut für Philosophie und Theologie der genannten Diözese. Das Buch, aus Vorlesungen in Rolduc erwachsen, wie der Vf. im Vorwort mitteilt (11), ist gedacht für „Priester, Katecheten und Theologiestudenten, Ordensleute, liturgische Arbeitsgruppen und interessierte Laien" (ebd.). Es „möchte helfen, das Mysterium der Eucharistie, im Sinne der erneuerten Liturgie, tiefer zu erfassen". Dem Vf. geht es darum, „die Geschichte des Missale sowie die Liturgie und Theologie der Eucharistie und der Sonderriten einzuordnen und zugleich in spiritueller und pastoraler Richtung zu erklären" (ebd.).

Was den Aufbau des Werkes anlangt, so werden zwei Teile unterschieden: Der erste widmet sich der Geschichte, Theologie und Spiritualität des erneuerten Missale (15–94), der zweite und größere Teil bietet einen Kommentar zur heutigen Ordnung der Meßfeier (97–351), also das, was man früher „Meßerklärung" genannt hat. Auf den ersten Blick ist man davon angetan, in welchem Maße der Vf. die einschlägige Literatur des deutschen Sprachgebietes zur Kenntnis genommen hat; auf den zweiten indessen stellt man – nicht ohne zu „staunen" – fest, daß diese Literatur oft genug nur genannt, nicht aber ausgewertet und verarbeitet wird. Auch unter diesem Aspekt bleibt das vorliegende Werk ein holländisches Buch für deutsche Leser, das entsprechende Arbeiten von J. A. Jungmann (Miss. soll.), E. J. Lengeling (Kommentar zur AEM), Joh. Emminghaus (Die Messe), Th. Schnitzler (Was die Messe bedeutet), Th. Maas-Ewerd/K. Richter (Hrsg.), Gemeinde im Herrenmahl (FS Lengeling), J. G. Plöger (Hrsg.), Gott feiern (FS Schnitzler), um nur die wichtigsten zu nennen, keineswegs überflüssig macht. Es kann die genannten Publikationen nicht ersetzen.

Verständlich ist denn wohl auch, daß man zu dieser Arbeit von H. sowohl hinsichtlich ihrer Terminologie als auch bezüglich einzelner Darstellungen, Argumentationsreihen oder Ausführungen, Vorbehalte anmelden kann. Die wichtigsten hat Albert Gerhards, Liturgiker an der Ruhr-Universität Bochum, bereits genannt: LJ 34 (1984) 247–252. Dennoch sei hervorgehoben, daß der Vf. mit diesem etwas mutigen (und vielleicht ein wenig zu früh erschienenen) Werk eine Fülle von Einzelinformationen zusammengetragen hat.

Man wird sich mit diesem Buch gewiß nicht begnügen wollen, wenn es um die Erklärung und spirituelle Erschließung der Meßliturgie geht; gleichwohl wird man es nicht übergehen, sondern die Hilfe, die es bietet (vgl. z. B. das Literaturverzeichnis: 354–384), dankbar in Anspruch nehmen. Freilich muß man dafür in Kauf nehmen, daß der Vf. häufig gegen Positionen kämpft, die in Holland häufiger anzutreffen und bekannter sind als hierzulande. Wie gesagt: Ein holländisches Buch in deutscher Sprache.

Eichstätt Theodor Maas-Ewerd

Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici unter besonderer Berücksichtigung der Rechtslage in Deutschland, Österreich und der Schweiz. Loseblattausgabe. Hrsg. Klaus Lüdicke. – Essen: Ludgerus Verlag 1985. 1165 S.

Unter den bedeutenden Erscheinungen, die die deutschsprachige Kanonistik zum neuen kirchlichen Gesetzbuch hervorgebracht hat, nimmt der Münsterische Kommentar des dortigen Ordinarius, K. Lüdicke, einen hervorragenden Platz ein. Mit der Herausgabe des ersten deutschen Loseblattkommentars zum CIC hat er etwas in anderen Rechtsbereichen längst übliches aufgegriffen und auch für die Kirchenrechtswissenschaft in unserem Sprachraum nutzbar gemacht.

Zu dem jungen Autorenteam, mit dem Klaus Lüdicke bei Bewältigung dieser Aufgabe antritt, zählen hervorragende Fachleute. Hans Paarhammer, Ordinarius für Kirchenrecht an der Paris-Lodron-Universität Salzburg und Offizial des Salzburger Metroplitangerichtes, Heinz Mussinghoff, Offizial des Münsteraner Diözesangerichtes, Rudolf Henseler, Professor des Kirchenrechts an der Ordenshochschule der Redemptoristen, Heinrich J. F. Reinhardt, Dozent für Kirchenrecht an der Hochschule der Franziskaner und Kapuziner in Münster.

Der Münsterische Kommentar bietet den lateinischen Originaltext und die Übersetzung der einzelnen Canones des neuen Codex sowie gezielte Erläuterungen unter Berücksichtigung von amtlichen Interpretationen, Lehrmeinungen und der Rechtsprechung. Zudem werden Streitfragen aus der Literatur geboten.

Weiter nehmen sich die Vf. vor, das Teilkirchenrecht einzubeziehen, das Recht der Bischofskonferenzen soll dargestellt, auf das der Diözesen hingewiesen werden. Da bei Ausarbeitung des Grundwerkes noch relativ wenig auf der Grundlage des CIC 1983 ergangene partikularrechtliche Vorschriften vorgelegen sind, konnte bisher noch nicht allzuviel Partikularrecht eingebaut werden. Es ist der Vorteil einer Loseblattausgabe, daß einzelne Blätter später mit Ergänzungen ausgetauscht werden können.

Die Grundlieferung, die unter dem 1. 12. 1984 erschienen ist, umfaßt bereits ganz wichtige Bereiche der kodiziellen Rechtserneuerung. So die grundlegenden cc. über die Christgläubigen (cc. 204–231) mit dem allgemeinen Grundrechtskatalog und dem Katalog der Rechte und Pflichten der Laien, den größten Teil des Rechtes der Institute des gottgeweihten Lebens (cc. 573–708 und 726–730) sowie einige cc. des Rechtes der Gesellschaften des apostolischen Lebens (cc. 742–746) und das ganze Sakramentenrecht (mit Ausnahme der Rechtsnormen über das Sakrament der Weihe) (cc. 834–1007 und 1055–1156). Es liegen also schon jetzt das Eherecht und wichtige Partien des liber de Populo Dei – und dies sind ja die beiden am stärksten gefragten Bereiche des kodiziellen Rechtes – vor. In Kürze werden – aus der Hand von Hans Paarhammer – die cc. über die Pfarrei erwartet.

Das gesamte Sakramentenrecht und so auch das Eherecht, ist von K. Lüdicke selbst bearbeitet. Seine eherechtliche Kompetenz stützt sich nicht nur auf die Lehrtätigkeit und die Arbeit beim Münsteraner Tribunal, er hat der wissenschaftlichen Fachwelt zwei einschlägige Bücher, eines über „psychisch bedingte Eheunfähigkeit" und eines über „Familienplanung und Ehewille im kanonischen Recht" geschenkt. L., der sich in diesen Arbeiten stets als nach neuen Wegen suchend und oft in Neuland vorpreschend erwiesen hat, geht bei der Kommentierung des kodiziellen Eherechtes behutsam – auf dem Boden gesicherter und anerkannter Ergebnisse stehend – ans Werk. Für nicht glücklich halte ich seine Interpretation der cc. 1086, 1117 und 1125 (vgl. 1086/2,3), nach denen – abweichend von der Grundregel des c. 11 – die in diesen cc. ausgeführten eherechtlichen Normen für jene Katholiken nicht gelten, die durch Formalakt von der Kirche abgefallen sind. Diesen actus formales rechnet er – entgegen zahlreichen Autoren – nur Austrittserklärungen vor kirchlichen und nicht auch solche vor staatlichen Stellen zu. Dabei spricht die Norm keine Einschränkungen auf actus formales vor kirchlichen Stellen aus. Sie hat de facto hauptsächlich in Ländern, in denen eine Kirchenaustrittserklärung vor staatlichen Stellen vorgesehen ist, aber kaum dort, wo eine solche Möglichkeit nicht besteht, Beachtung gefunden. Schon vor Gesetzwerdung dieser Norm ist uns das Argument begegnet, daß sie praktisch nur für Länder mit staatlicher Kirchenaustrittsmöglichkeit Bedeutung haben wird. Im übrigen muß man jedoch sagen, daß Lüdicke sehr ausgewogen argumentiert.

Die grundlegenden cc. über die Gläubigen und die Laienrechte hat H. Reinhardt bearbeitet. Selbstverständlich sind gerade in diesem Bereich besonders zahlreiche Rückgriffe auf Konzilsdokumente erforderlich. Auch ergeben sich hier sehr viele Querverbindungen zu anderen kodiziellen Stellen. Reinhardt war also gezwungen, vieles hier hereinzuarbeiten und es wird bei der Ausarbeitung der noch fehlenden Teile dieses Werkes notwendig sein, durch eine gute

Koordination, durch entsprechende Verweise und gegenseitige Abstimmung Wiederholungen zu vermeiden. Bei Abhebung der privaten Vereinigungen ohne kirchliche Anerkennung (Reinhardt 215/2, Punkt 7) von den kirchlich anerkannten (vgl. Reinhardt 215/2, Punkt 7a und b) scheint mir die recognitio statutorum im Sinne von c. 299 § 3, die mit der laudatio usw. gemäß c. 298 § 2 zwar oft, aber nicht immer, zusammenfallen muß, das entscheidende Kriterium zu sein. Man hätte also, damit nicht der Eindruck entsteht, es komme auf c. 298 § 2 an (der Autor verweist auf die dort zu gebende Ausführung), auch c. 299 § 3 nennen müssen (z. B. durch eine Formulierung folgender Art: „die von der kirchlichen Autorität im Sinne von c. 299 § 3 anerkannt sind").

Das Recht der vita consecrata hat ein hervorragender Ordensrechtler, R. Henseler, bearbeitet. Das Bestreben, die einzelnen Termini – unter Anführung der bei den maßgeblichen Autoren vorgefundenen Interpretationen bzw. Übersetzungen – genau zu analysieren, bedingt den hohen wissenschaftlichen und praktischen Wert seiner Arbeit. In seltenen Einzelfällen freilich ist man versucht, zu fragen, ob man wirklich nur durch ein einziges deutsches Wort (vgl. z. B. die Übersetzung von adhaesio in c. 696 § 1) dem lateinischen Terminus gerecht werden kann ((696/3 bis 4).

Eine „absentia ... per semestre protracta" erscheint – nach dem Wortsinn – mit Ablauf des halben Jahres gegeben. In der Praxis dürfte die von Henseler ausführlich behandelte Frage, ob ein vollendetes halbes Jahr genügt, oder ob es überschritten sein muß, keine besondere Bedeutung haben.

Es steht zu hoffen, daß dieser Kommentar sein bisheriges hohes Niveau hält, und daß bald die anderen Teile erscheinen.

Graz Hugo Schwendenwein

Jossua, Jean-Pierre: **La condition du témoin.** – Paris: du Cerf 1984. 113 S. (Théologies) kart. FF 69.–

Acht Jahre nach der gemeinsam mit P. Jacquemont und B. Quelquejeu verfaßten „Studie über das Zeugnis" (Untertitel) „Le temps et la patience" legt J. eine Untersuchung über die „condition du témoin" vor, in der er aufs Neue die Frage nach dem Zeugnis stellt (c. I,7–18), wobei er unter einem Zeugen einen Mann/eine Frau versteht, deren Leben so ist, daß die anderen dadurch ins Fragen kommen und sie nach dem Grund ihrer Eigenheit fragen (8). Tiefste Motivation für das Zeugnis ist dem Vf. zufolge weder der Drang, andere zu retten noch die Hoffnung, die Reihen der Kirche zu füllen, sondern die Erfahrung des Glaubens, des Gottesgedankens, der sich einem aufgedrängt hat (14).

„Wenn man von Gott sprechen muß" (c. II,19–38), dann, weil er Menschen zu Zeugen berufen hat. Seine eigene Berufung faßt J. in den schlichten Satz: «Une après-midi, ‚Dieu' s'est inscrit dans mon champs mental comme un Toi illimité» (19). In der zugleich existentiellen und intellektuellen Reflexion auf den Glauben und das, was ihn möglich macht, kommt er angesichts des Obsoletwerdens einer rationalen theistischen Gewißheit zu der Überzeugung, daß man sich nur im Kontext des historischen Zeugnisses die Frage stellen kann, ob der Gottesgedanke in uns auf einen Sinnraum und eine Erwartungsstruktur trifft. Die Frage, ob das begegnende Absolute Person genannt werden könne, beantwortet J. eindeutig mit ja: «Parler de Dieu comme d'une Personne, d'un Sujet absolu, c'est exprimer une experience» (29). Wenn der Glaubende diese Erfahrung beschreibe, die ihm v. a. in Jesus als eine bestimmte Orientierung des Lebens auf Gott hin begegne, müsse er davon in paradoxer Weise reden, über Gegenwart und Abwesenheit Gottes zugleich, worin sich das konstitutiv Paradoxe dieser Erfahrung zeige.

In c. III skizziert J. die fundamentale Interpretation des christlichen Zeugnisses (39–61). Dabei stellt er einem von Weltflucht bestimmten monastischen Christentum, für das diese Welt ein ethisches Hindernis im Blick auf das Heil des Menschen sei, das in seinem tiefen Mißtrauen gegen das Weltliche eine offensichtliche Verneinung des Menschlichen darstelle, und für das der wahre Zeuge der Trappist sei, ein vom Inkarnations- und Schöpfungsgedanken inspiriertes Christentum gegenüber. Dieses sage ja zur Schönheit des Lebens und stehe in Einklang mit dem lebensbejahenden Handeln Jesu («C'est pourquoi», merkt J. an, «il me plaît d'être chrétien» [44]) und dem Unvergeßlichen seiner Erscheinung. Um der mit Jesus erfolgten «épiphanie du visage» (46) gerecht zu werden, müsse auf das „monastische" Moment der Konversion ein zweites, „humanistisches" folgen, das ein integral menschliches Christentum mit sich bringe. Von daher sei eine binäre Opposition zwischen dem „Christlichen" und dem „Menschlichen" von vorneherein zu vermeiden. Die Wahl des integral Menschlichen als Kriterium der Authentizität, der Freiheit als Test für die Verwirklichung des Evangeliums impliziere ein Eintreten für Humanisierung und Befreiung. Sie wendet sich nach J. gegen aufblühende neokonservative Bewegungen und ihre Spiritualität, die von der im Glauben angebotenen Einheit zu einer spezifisch christlich verstandenen und doktrinär von oben bestimmten Identität übergingen.

Laut Vf. wurzelt das Zeugnis in einer Gemeinschaft und zeugt darum auch von der Kirche. Damit übernehme man aber nicht die Verantwortung für all ihre Torheiten und Schändlichkeiten; vielmehr bestehe die einzige Verantwortung, die man mit dem Glauben eingehe, darin, die alles kompromittierende Lüge, die objektiviert und institutionell werden könne, zu denunzieren.

C. IV widmet sich der Erfahrung des Zeugen (63–82) und geht Motiven für das Zeugnis nach, das weder gewollt noch außergewöhnich sei, handelt von seiner Zuversicht und von seiner Partikularität, innnerhalb derer es zugleich einen universellen Wert gebe: daß es nämlich etwas Menschliches darstellt. Die Gemeinschaft, die Zeugnis gibt, wie dies kein einzelner kann, wird ebenso angesprochen wie die Einsamkeit und das Versagen des Zeugnisses, seine Unwirksamkeit und die Unfähigkeit des Zeugen. Sie könne zur Gelegenheit werden, die Kraft des Glaubens im Extrem zu erweisen: „cette cause est Son affaire" (75).

In einem hochinteressanten Abschnitt, der mit „Le témoin, condition pour Dieu" (75–78) überschrieben ist, stellt J. die Frage, ob unser Zeugnis nicht die Bedingung der Manifestation Gottes sei. Er antwortet pointiert: «Dieu ne saurait s'attester sans moi» (76). Alles ruhe auf dem Zeugnis des Ich. Von daher sei die Gegenwart des Zeugen entscheidend, aus dem Zeugnis wachse der Glaube, und es sei letztlich „le lieu par excellence de la Manifestation" (82).

Die Beziehung zwischen Glaubenden und Nichtchristen (c. V,83–101) beschäftigt den Vf. im weiteren, wobei er bemüht ist, Mißverständnisse und Irrtümer über die jeweils anderen zu benennen und auszuräumen, um von da aus Bedingungen für christliches Zeugnis in einer nachchristlichen Gesellschaft aufzuzeigen.

Abschließend behandelt er die Frage des Zeugen und des Zeugnisses in der Kirche (c. VI,103–111). Zeugen für ihre Weggenossen sind nach J. heute nicht mehr so sehr die Heiligen, für Jahrhunderte die Zeugen par excellence, sondern eher auf den ersten Blick „grau" erscheinende Zeugen. Gegenüber dem klerikalen Modell, das unserer Kultur den Stempel aufgedrückt habe, behauptet J.: «l''état de perfection' n'existe pas, la 'vie religieuse' comme signe spécifique est illusion et duperie, la seule 'consecration' à Dieu est celle de la foi et du baptême» (106). Angesichts der Gefahr, in der ein professioneller Zeuge beständig sei, nämlich bezeugen zu müssen, ist J. daran gelegen herauszustellen, daß das Wesentliche des Zeugnisses in der Kirche die Hilfe bleibt, die sich die Gläubigen gegenseitig, in völliger Egalität und Reziprozität geben, zugleich, sofern nötig, auch in brüderlicher Zurechtweisung und im Dienst aneinander. Von daher kann der Vf. schließen: «Le témoignage chrétien produit d'abord un effet d'humanité» (111).

J. hat ein Buch voll mit eigener Erfahrung (als Franzose, als Konvertit, als Ordensmann, als Theologe im Angesicht einer nachchristlichen Kultur) geschrieben, ein Plädoyer für eine humanistische Spiritualität, für eine kommunikative Kirche, ein Stück autobiographischer Theologie, ein Zeugnis seiner eigenen Existenz, auf deren Bedingungen, Situation und Herausforderungen er einladend und inspirierend reflektiert.

Frankfurt a. M. Edmund Arens

Nestle, Dieter: **„Wenn du im Garten wandelst, lerne den Glauben".** Schöpfung im Lichte des ersten Evangeliums. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1985. 158 S. (Herderbücherei Bd 1214) kart. DM 8,90

Der Autor versucht, die Aufmerksamkeit des Lesers für das Thema „Schöpfung" im MtEv zu schärfen und ihn für das Sinnfällige, das Konkrete, das „Handgreifliche" und Naheliegende religiöser Erfahrungswelt, wie sie von Mt theologisch gedeutet wird, zu sensibilisieren. Wenn dieser Ansatz für die Diskussion um die mt Theologie fruchtbar werden soll, müßte er methodisch sehr viel stärker reflektiert und differenziert, zudem von einigen Einseitigkeiten theologischer Deutung und aktueller Anwendung befreit werden.

Münster Thomas Söding

Jaspert, Bernd: **Frömmigkeit und Kirchengeschichte.** – St. Ottilien: Eos Verlag 1986. 122 S. kart. DM 9.80

Die Frömmigkeit findet nach Vf. wieder Beachtung in den christlichen Kirchen, und zwar in der religiösen Praxis. „Dem steht vor allem im evangelischen Christentum eine Theologie gegenüber, die weitgehend unfähig oder auch nicht willens ist, aus ihrem wissenschaftlichen Blickwinkel heraus ... sich dem Thema ‚Frömmigkeit' zu widmen (7)".

Vf. geht den Zusammenhängen nach, ausgehend von Dietrich Bonhoeffer, der „wie kaum ein anderer evangelischer Theologe seiner Zeit den Mangel glaubwürdiger evangelischer Frömmigkeit aufzeigt" (25), da wir Ideen-, Dogmen-, Theologie- und Institutionsgeschichte intensiver betrieben als Mentalitäts- und Frömmigkeitsgeschichte. „Wir stehen heute vor einer grundlegenden Neubesinnung" (50). Erst nach der spirituellen Krise der letzten Jahrzehnte hat der Frömmigkeitsaufbruch in den armen Kirchen verschiedener Konfessionen in Lateinamerika, Zentralafrika und Asien „im Blick auf das Phänomen Frömmigkeit dreierlei gelehrt: Nüchternheit, Bescheidenheit und Ehrfurcht" (56), zumal Ehrfurcht vor der Frömmigkeit in den Gemeinden.

Vf. versucht eine historisch-systematische Standortbestimmung und stellt fest, daß mit Schleiermacher „die Frömmigkeit zu einem Schlüsselbegriff der evangelischen Dogmatik wurde" (59), Frömmigkeit das Gefühl einer schlechthinnigen Abhängigkeit von Gott (60). Bonhoeffer übersah nach Meinung des Vf.s „daß der Mensch im Abendland ‚weltlich' und ‚religiös' nicht als zwei verschiedene Lebensweisheiten begriffen hat" (99). Frömmigkeitsforschung habe heute weltoffen und ökumenisch zu sein (103). Im Verhältnis von Weltoffenheit und Ökumene gibt es immer mehrere Blickwinkel, aus denen Frömmigkeit betrachtet und erforscht werden kann (104). „Eine absolut gültige, lückenlose und logische Frömmigkeit gibt es ... nicht" (104).

Nur Methoden zur Aufhellung der christlichen Frömmigkeit können vorgeschlagen werden.

Beverungen Oda Hagemeyer

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

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

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

I. Allgemeines

Portare Cristo all'uomo. Congresso del Ventennio dal Concilio Vaticano II. 18–21 Febbraio 1985. Vol. I: Dialogo. II: Testimonianza. III: Solidarietà. – Roma: Pont. Univ. Urbaniana 1985. 1022 p.; 793 p.; 1064 p. = Pontificia Universitas Urbaniana. Studia Urbaniana XXII–XXIV; je Lire 80 000.

Ecclesiae sacramentum. Studi in onore di P. Alfredo **Marranzini**. A cura di Giuseppe Lorizio ... – Napoli: D'Auria (1986). 478 p. = Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale II; p. 11–23: Bibliografia A. Marranzini.

Gottes Zukunft – Zukunft der Welt. Festschrift für Jürgen **Moltmann** zum 60. Geburtstag. Hrsg. von Hermann Deuser ... – (Mchn): Kaiser (1986). IX, 581 S.; Lw. DM 98,–.

Miscelanea Augusto **Segovia**. – Granada: Facultad de Teología 1986. 437 p. = Biblioteca teológica Granadina XXI; pes 4000.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

Berger, Klaus: Exegese und **Philosophie**. – Stu: Verl. Kath. Bilbelwerk (1986). 194 S. = Stuttgarter Bibel-Studien CXXIII/CXXIV; kart. DM 34,80.

Kugel, James L., and Rowan A. Greer: Early biblical interpretation. – Phil, Pa: Westminster Pr. (1986). 214 p. = Library of Early Christianity III; $ 18,95.

Baarlink, K.: Vrede op aarde. De messiaanse vrede in bijbels perspectief. – Kampen: Kok 1985. 125 blz. = Exegetische studies II; hfl 22,50.

Fischer, Bonifatius: Beiträge zur Geschichte der lateinischen Bibeltexte. – Frb/B: Herder 1986. 456 S. = Vetus latina XII.

Niditch, Susan: Chaos to cosmos. Studies in biblical patterns of **creation**. – Chico, Ca: Scholars Press (1985). 114 p. = Scholars Press. Studies in humanities VI; $ 13,95.

2. Altes Testament

Kutsch, Ernst: Kleine Schriften zum Alten Testament. Zum 65. Geburtstag hrsg. von Ludwig Schmidt und Karl Eberlein. – B, NY: de Gruyter 1986. IX, 392 S. = Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft CLXVIII; Lw. DM 152,–.

Hinschberger, R.: Image et ressemblance dans la tradition sacerdotale **Gn 1,26–28**; **5,1–3**; **9,6b**. – RevSR LIX, 1986, 185–199.

Kohata, Fujiko: Jahwist und Priesterschrift in **Exodus 3–14**. – B, NY: de Gruyter 1986. XII, 372 S. = Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft CLXVI; Lw. DM 94,–.

Begg, Christopher T.: **2 Kings 20:12–19** as an element of the deuteronomistic history. – CBQ XLVIII, 1986, 27–38; p 39–61: Eskenazi, Tamara C.: The chronicler and the composition of **1 Esdras**.

Williamson, H. G. M.: **Isaiah 40,20** – A case of not seeing the wood for the trees. – Biblica LXVII, 1986, 1–20; p. 21–40: Wallace, H. N.: The oracles against the Israelite dynasties in **1 and 2 Kings**; p. 41–67: Brodie, Thomas L.: Towards unraveling the rhetorical imitation of sources in Acts: **2 Kgs 5** as one component of Acts 8,9–40.

Koole, J[an] L[eunis]: **Jesaja** II. Vertaald en verklaard. Deel I: Jesaja 40 tot en met 48. – Kampen: Kok 1985. 457 blz. = Commentaar op het Oude Testament; hfl 99,–.

Polan, Gregory J.: In the ways of justice toward salvation. A rhetorical analysis of **Isaiah 56–59**. – NY, Bern, Ffm: Lang 1986. XIV, 360 p. = American university studies VII, 13; sfr 92,– [Diss., Ottawa]

Wolters, Al: Sôpiyyâ ‹**Pro 31:27**› as hymnic participle and play on sophia. – JBL CIV, 1985, 577–587; p. 589–600: Lundbom, Jack R.: The double curse in **Jeremiah 20:14–18**; p. 601–615: Crenshaw, James L.: Education in Ancient Israel.

Wolff, Hans Walter: Dodekapropheton 6. **Haggai**. – (Neuk-Vluyn:) Neukirchener Verl. 1986. IX, 100 S. = Biblischer Kommentar. Altes Testament XV.

Vincent, Jean M.: **Michas** Gerichtswort gegen Zion ‹**3,12**› in seinem Kontext. – ZThK LXXXIII, 1966, 167–187.

Keel, Othmar: Das **Hohelied**. Mit 168 Abb. – Zü: Theologischer Verl. (1986). 268 S. = Zürcher Bibelkommentare. AT XVIII; kart. DM 37,–.

Dietrich, Werner: Das Buch der **Sprüche**. – Wuppertal: Brockhaus Verl. (1985). 326 S. = Wuppertaler Studienbibel. Reihe Altes Testament; kart. DM 35,–.

Hardmeier, Christof: Jesajaforschung im Umbruch. – VF XXXI, 1986, 3–31; S. 32–52: Thiel, Winfried: Ein Vierteljahrhundert Jeremia-Forschung; S. 53–84: Hermisson, Hans-Jürgen: Deuterojesaja-Probleme.

Bjørndalen, Anders Jørgen: Untersuchungen zur allegorischen Rede der Propheten **Amos** und **Jesaja**. – B, NY: de Gruyter 1986. XI, 388 S. = Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft CLXV; Lw. DM 168,– [Habil.-Schrift, Oslo]

Otto, Eckhart: Kultus und Ethos in Jerusalemer Theologie. Ein Beitrag zur theologischen Begründung der Ethik im Alten Testament. – ZAW XCVIII, 1986, 161–179; S. 179–198: Abir, S.: Was kann die anthropologische בשר Konzeption zur Deutung der Urgeschichte beitragen?; S. 199–210: Kreuzer, Siegfried: 430 Jahre, 400 Jahre oder 4 Generationen. Zu den Zeitangaben über den Ägyptenaufenthalt der „Israeliten"; S. 210–221: Laato, Antti: New viewpoints on the chronology of the kings of Judah and Israel; S. 221–235: Lemaire, André: Vers l'histoire de la rédaction des **Livres des Rois**; S. 236–248: Willis, John T.: Lament reversed – **Isaiah 1,21ff**.

Camp, Claudia V.: Wisdom and the feminine in the Book of **Proverbs**. – (Sheffield): Almond (Pr. 1985). 352 p. = Bible and literature series XI.

Schmid, Herbert: Die Gestalt des **Mose**: Probleme alttestamentliche Forschung unter Berücksichtigung der Pentateuchkrise. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1986. X, 144 S. = Beiträge der Forschung CCXXXVII; kart. DM 36,–.

Zobel, Hans-Jürgen: Prophet in Israel und Juda. Das **Prophetenverständnis** des **Hosea** und **Amos**. – ZThK LXXXII, 1985, 281–299.

Neusner, Jacob: The **Pharisees**. Rabbinic perspectives. – Hoboken, NJ: KTAV Publishing House (1985). IX, 316 p. = Studies in ancient Judaism I. [Condensed ed. of: Neusner: The rabbinic traditions about the Pharisees before 70.]

Frick, Frank S.: The formation of the state in ancient Israel A survey of models and theories. – (Sheffield): Almond (Pr.) 1985. 219 p. = The social world of biblical antiquity series IV; £ 8,50.

Vogt, Ernst, SJ: Der Aufstand **Hiskias** und die Belagerung Jerusalems 701 v. Chr. – R: Biblical Institute Press 1986. VIII, 105 p. = Analecta biblica LVI.

Knauf, Ernst Axel: **Ismael**. Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordarabiens im 1. Jahrtausend v. Chr. – Wiesb: Harrassowitz 1985. 133 S. = Abhandlungen des Deutschen Palästinavereins; brosch. DM 52,–.

Barthélemy, Dominique: Critique textuelle de l'Ancien Testament. II: **Isaïe, Jérémie, Lamentations**. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en copération avec Alexander R. Hulst [e. a.]. – Frb/S: Éd. Universitaires; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1986. XVIII, *71, 1013 p. = Orbis biblicus et orientalis L/2.

Spronk, Klaas: Beatific **afterlife** in ancient Israel and in the ancient Near East. – Kevelaer: Butzon & Bercker; Neuk-Vluyn: Neukirchener Verl. 1986. IX, 398 p. = Alter Orient und Altes Testament CCXIX. [Diss., Kampen]

3. Neues Testament

Andersen, F.I. – Forbes, A. D.: Spelling in the Hebrew Bible. Dahood Memorial Lecture. – R.: Biblical Institute Press 1986. XI, 379 p. = Biblica et orientalia XLI.

Gnilka, Joachim: Das **Matthäus**evangelium. T. I: Kommentar zu Kap. **1,1–13,58**. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1986. XVI, 517 S. = Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament I, 1; Lw. DM 108,–.

Battaglia, Oscar: Le parabole del Regno. Ricerca esegetica e pastorale sulle sette parabole del cap. **13** di **Matteo**. –Assisi: Cittadella Ed. (1985). 216 p. = Ricerche teologiche; Lire 13 000.

Lambrecht, Jan: „Du bist Petrus" – **Mt 16,16–19** und das Papsttum. – Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt ‹SNTU› XI, 1986, 5–32; S. 33–81: Schürmann, Heinz: Die Redekomposition wider „dieses Geschlecht" und seine Führung in der Redenquelle ‹vgl. **Mt 23,1–39** par **Lk 11,37–54**›. Bestand-Akoluthie-Kompositionsformen; S. 83–96: März, Claus-Peter: **Lk 12,54b–56** par **Mt 16,2b.3** und die Akoluthie der Redequelle (Teil I: X, 1985, 27–61); S. 97–130: Ruckstuhl, Eugen: Zur Chronologie der Leidensgeschichte Jesu; S. 131–167: Ruckstuhl, Eugen: Der Jünger, den Jesus liebte; S. 169–194: Borse, Udo: Lukanische Kompositionen im Umfeld der ersten Missionsreise; S. 195–213: Klauck, Hans-Josef: Dankbar leben, dankbar sterben. Εὐχαριστεῖν bei Epiktet.

Booth, Roger P.: Jesus and the laws of purity: tradition history and legal history in **Mark 7**. – Sheffield: JSOT Press 1986. 279 p. = Journal for the study of the New Testament. Supplement series XIII; £ 18,50.

Schreiber, Johannes: Der Kreuzigungsbericht des Markusevangeliums **Mk 15,20b–41**. Eine traditionsgeschichtliche und methodenkritische Untersuchung nach William Wrede ‹1859–1906›. – B, NY: de Gruyter 1986. XVI, 517 S. = Beiheft zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche XLVIII; Lw. DM 176,– [Diss., Bonn. Teilw.]

Neudorfer, Heinz-Werner: Die **Apostelgeschichte** des Lukas. T. I. – Neuhausen-Stu: Hänssler (1986). 271 S. = Edition C-Bibelkommentare VIII.

Lübking, Hans-Martin: Paulus und Israel im Römerbrief. Eine Untersuchung zu **Römer 9–11**. – Ffm, Bern, NY: Lang 1985. 304 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 260; sfr 65,– [Diss., Münster]

Hafemann, Scott J.: Suffering and the spirit. An exegetical study of **II Cor. 2:14–3:3** within the context of the Corinthian correspondence. – Tü: Mohr 1986. VIII, 258 S. = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II, 19; DM 79,– [Diss., Tübingen]

Smiga, George Michael: Language, experience, and theology: the argumentation of **Galatians 3:6–4:7** in light of the literary form of letter. – Roma 1985: (Tipogr. Graziani). X, 481 p. [Diss., Roma. Pont. Univ. Gregoriana]

Smit, Joop: Redactie in de brief aan de Galaten: Retorische analyse van **Gal. 4,12–6,18**. – TTh XXVI, 1986, 113–143; p. 143–144: Summary.

Holtz, Traugott: Der erste Brief an die **Thessalonicher**. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger; (Neuk-Vluyn:) Neukirchener Verl. (1986). X, 291 S. = Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament XIII; kart. DM 72,–.

Adinolfi, Marco, OFM: La metanoia della tavola di cebete alla luce della **1 Pt.** – Antonianum LX, 1985, 579–601.

Collins, Thomas: **Apocalypse 22:6–21** as the focal point of moral teaching and exhortation in the Apocalypse. – R: Pont. Univ. Gregor. 1986. VIII, 366 p. [Diss., Pont. Univ. Gregoriana]

The New Testament. A bibliography. [By] Daniel J. Harrington. – Wilmington, Del.: Glazier (1985). 242 p. = Theological and biblical resources II; $ 9,95.

Kissinger, Warren S.: The **lives** of **Jesus**. A history and bibliography. – NY, Lo: Garland 1985. XIII, 230 p. = Garland Reference Library of the humanities CDLII; $ 39,–.

Williams, James G.: Gospel against parable. **Mark**'s language of mystery. – (Sheffield): Almond (Pr.) 1985. 244 p. = Bible and literature series XII.

Karris, Robert J.: **Luke**: Artist and theologian. Luke's passion account as literature. – NY, Mahwah, Toronto: Paulist Pr. (1985). VIII, 130 p. = Theological inquiries; $ 7,95.

Hofrichter, Peter: Im Anfang war der „**Johannesprolog**". Das urchristliche Logosbekenntnis – die Basis neutestamentlicher und gnostischer Theologie. – Rgb: Putest (1986). 481 S. = Biblische Untersuchungen XVII; kart. DM 48,– [Habil.-Schrift, Graz]

Hemer, Colin J.: The letters to the seven churches of Asia in their local setting. – (Sheffield): JSOT Pr. (1986). XIV, 338 p. = Journal for the study of the New Testament. Suppl. series XI; £ 10,50.

Brooks, Oscar Stephen: The **sermon** on the **mount**. Authentic human values. – Lanham, NY, Lo: Univ. Pr. of America (1985). XII, 109 p.; $ 8,75

Ehler, Bernhard: Die Herrschaft des Gekreuzigten. Ernst **Käsemann**s Frage nach der Mitte der Schriftt. – B, NY: de Gruyter 1986. XIII, 365 S. = Beiheft zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche XLVI; Lw. DM 146,– [Diss., Augsburg]

Discipleship in the New Testament. (Papers from a symposium hosted by the Theology Dept., Marquette Univ., April 15–17, 1982). Ed. and with an introduction by Fernando F. Segovia. – Phil, Pa.: Fortress Pr. (1985). XIV, 213 p.; $ 16,95; [cont.:] p. 1–23: Segovia, Fernando F.: Introduction: Call and discipleship – Toward a re-examination of the shape and character of christian existence in the New Testament; p. 24–46: Kelber, Werner H.: Apostolic tradition and the form of the Gospel; p. 47–61: Edwards, Richard A.: Uncertain faith: **Matthew**'s portrait of the disciples; p. 62–75: Talbert, Charles H.: Discipleship in **Luke-Acts**; p. 76–102: Segovia, Fernando F.: "Peace I Leave with You; My Peace I Give to You": Discipleship in the **Fourth Gospel**; p. 103–126: Kurz, William S.: Kenotic imitation of Paul and of Christ in **Philippians 2** and **3**; p. 127–143: Wild, Robert A.: "Be Imitators of God": Discipleship in the Letter to the **Ephesians**; p. 144–165: Schüssler Fiorenza, Elisabeth: The followers of the lamb: Visionary rhetoric and social-political situation; p. 166–183: Johnson, Luke T.: Friendship with the world/friendship with God: A study of discipleship in **James**; p. 184–208: Elliott, John H.: Backward and forward "In His Steps": Following Jesus from Rome to Raymond and beyond. The tradition, redaction, and reception of **1 Peter 2:18–25**.

Alternative approaches to New Testament studies. Edited by A. E. Harvey. – (Lo:) SPCK (1985). X, 144 p.; £ 4,95; [cont.:] p. 1–24: Goulder, Michael: A house built on sand; p. 25–36: Drury, John: **Mark 1.1–15**: An interpretation; p. 37–60: Riches, John, & Alan Millar: Conceptual change in the synoptic tradition; p. 61–78: Derrett, J. Duncan M.: Taking up the cross and turning the cheek; p. 79–96: Harvey, A. E.: Forty strokes save one: Social aspects of judaizing and apostasy; p. 97–121: Downing, F. Gerald: Ears to hear; p. 122–142: Houlden, Leslie: Trying to be a New Testament theologian.

Bösen, Willibald: **Galiläa** als Lebensraum und Wirkungsfeld Jesu. Eine zeitgeschichtliche und theologische Untersuchung. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1985). 287 S., Abb. im Text. = Biblisches Sachbuch; DM 48,– [Habil.-Schrift, Münster]

Sabugal, Santos: **Abbá**. La oración del Señor. ‹Historia y exégesis teológica›. – Madr: Editorial Católica 1985. XXIV, 759 p. = Biblioteca de autores cristianos CDLXVII; pes 3000.

Müller, Karlheinz: Die religionsgeschichtliche Methode. Erwägungen zu ihrem Verständnis und zur Praxis ihrer Vollzüge an neutestamentlichen Texten. – BZ, N. F. XXIX, 1985, 161–192.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Becker, Peter Jörg / Tilo Brandis: Die theologischen lateinischen Handschriften in Folio der Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz Berlin. Teil II: Ms. theol. lat. fol. 598–737. – Wiesb: Harrassowitz 1985. 367 S. = Kataloge der Handschriftenabteilung. Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz. Reihe I, 2; Lw. DM 132,–.

Beck, Sigisbert: Katalog der Inkunabeln in der Stiftsbibliothek **Engelberg**. – St. Ottilien – EOS Verl. 1985. 262 S. = Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens und seiner Zweige. Erg.-Bd. XXVII.

Katalog ausgewählter **Leichenpredigten** der ehemaligen Stadtbibliothek **Breslau**. Bearbeitet von Rudolf Lenz ... – Marb: Schwarz 1986. X, 305 S. = Marburger Personalschriften-Forschungen VIII; kart. DM 49,80.

Avis, Paul D.: The foundations of modern historical thought. From Machiavelli to Vico. – Beckenham: Croom Helm 1985. [10], 179 p.; £ 19,75.

Webster, J. B.: Atonement, history and narrative. – ThZ XLII, 1986, 115–131.

Torres Queiruga, Andres: La plenitud de la revelación y el problema de la historia. – Salm XXXII, 1985, 153–180.

2. Ganze Kirchengeschichte

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, Evelyne: **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** de **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; p. 287–292: Mutzenbecher, Almut: Vertonungen augustinischer Texte aus dem 20. Jahrhundert.

Esbroeck, Michel van: L'homélie de Pierre de Jérusalem et la fin de l'origénisme palestinien en 551. – OChP LI, 1985, 33–59; p. 60–86: Arranz, Miguel: Les sacrements de l'ancien Euchologe constantinopolitain. IV^{ème} partie: L'«Illumination» de la nuit de Pâques; p 87–122: Capizzi, Carmelo: Il **II° Concilio** di **Lione** e l'unione del **1274**. Saggio bibliografica; p. 123–155: Senyk, Sophia: The eucharistic liturgy in Ruthenian Church practice. Frequency of celebration and attendance before the nineteenth century; p. 263–276: Carcione, Filippo: **Enérgheia**, **Thélema** e **Theokinetos** nella lettera di **Sergio**, patriarca di Costantinopoli a papa **Onorio primo** ...; p. 277–306: Esbroeck, Michel van: Version géorgienne de l'homélie eusébienne CPG 5528 sur l'Ascension; p. 307–329: Sauget, Joseph-Marie: Le traitement subi par l'homélie pseudochrysostomienne *Sur le Fils prodigue* dans la traduction syriaque; p. 330–351: Podskalsky, Gerhard: Die Sicht der Barbarenvölker in der spätgriechischen Patristik (4.–8. Jahrh.). Zum 1100jährigen Todestag des hl. **Methodius**; p. 352–387: Samir, Khalil: Date de la composition de la «Somme des aspects de la foi«; p. 338–407: Golup, Ivan: Fonti domenicane su Juraj Križanić.

Die Bischofskirche St. **Martin** zu **Mainz**. Mit Beiträgen zur Geschichte des Domes und einer bibliographischen Handreichung. Festgabe für Hermann **Berg**. Hrsg. von Friedhelm Jürgensmeier. – Ffm: Knecht 1986. 318 S., Ill. (z. T. farb.) = Beiträge zur Mainzer Kirchengeschichte I; kart. DM 75,–.

3. Alte Kirchengeschichte

Wilken, Robert L.: Die frühen Christen: Wie die Römer sie sahen. (Ins Deutsche übertragen von Gregor Kirstein). – Graz, Wien, Köln: Styria 1986. 231 S.; kart. DM 39,80.

Gross, Karl: Menschenhand und Gotteshand in Antike und Christentum. Aus dem Nachlaß hrsg. von Wolfgang Speyer. – Stu: Hiersemann 1985. XX, 537 S., 18 Ill.; Lw. DM 180,–.

Daley, Brian: **Eschatologie**. In der Schrift und Patristik. Unter Mitarb. von Josef Schreiner ... – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1986. VIII, 248 S. = Handbuch der Dogmengeschichte IV, 79.

Snyder, Graydon F.: Ante pacem. Archaeological evidence of church life before Constantine. – (Macon, Ga.:) Mercer (1985). XIV, 173 p., 50 fig.

Ménard, Jacques E.: L'exposé valentinien. Les fragments sur le baptême et sur l'eucharistie (NH XI, 2). Texte établi et présenté par Jacques E. Ménard. – Québec: Pr. de l'Univ. Laval 1985. VIII, 106 p. = Bibliothèque copt de Nag Hammadi. Sect. «textes» XIV; $ 16,–.

O'Grady, Joan: Heresy: heretical truth or orthodox error?: A study of early Christian heresies. – Shaftesbury: Element Books 1985. 157 p.; £ 8,95.

The roots of **Egyptian Christianity**. Ed. by Birger A. Pearson and James E. Goehring. – Phil: Fortress Pr. 1986. XXX, 319 p. = Studies in antiquity & christianity; [cont.:] p. 2–25: Robinson, James M.: The discovering and marketing of Coptic manuscripts: The Nag Hammadi codices and the Bodmer papyri; p. 26–41: Brown, S. Kent: Coptic and Greek inscriptions from Christian Egypt: A brief review; p. 42–50: MacCoull, Leslie S. B.: Coptic documentary Papyri as a historical source for **Egyptian Christianity**; p. 51–81: Orlandi, Tito: Coptic literature; p. 82–97: Samir, Khalil: Arabic sources for early Egyptian Christianity; p. 100–113: Green, Henry A.: The socio-economic background of Christianity in Egypt; p. 114–129: Lease, Gary: **Mithra** in Egypt; p. 132–159: Pearson, Birger A.: Earliest Christianity in Egypt: Some observations; p. 161–175: Klijn, A. F. J.: Jewish Christianity in Egypt; p. 178–189: Grant, Robert M.: Theological education at Alexandria; p. 190–203: van den Broek, Roelof: Jewish and platonic speculations in early Alexandrian theology: **Eugnostus, Philo, Valentinus**, and **Origen**; p. 204–215: Kannengiesser, Charles: **Athanasius** of Alexandria vs. Arius: The Alexandrian crisis; p. 216–234: Johnson, David W.: Anti-Chalcedonian polemics in coptic texts, 451–641; p. 236–257: Goehring, James E.: New frontiers in **Pachomian** studies; p. 258–270: Timbie, Janet: The state of research on the career of **Shenoute** of **Atripe**; p. 271–306: Veilleux, Armand: Monasticism and gnosis in Egypt; p. 307–319: Stroumsa, Gedaliahu G.: The Manichaean challenge to Egyptian Christianity.

Gilhus, Ingvild Saelid: The nature of the **archons**. A study in the soteriology of a gnost. treatise form Nag Hammadi ‹CGII, 4›. – Wiesb: Harrassowitz 1985. VI, 143 p., ill. = Studies in oriental religions XII; kart. DM 56,– [Diss., Bergen]

Scheffczyk, Leo: Der **Reinkarnation**sgedanke in der altchristlichen Literatur. Vorgetragen am 1. Februar 1985. – Mchn: Verlag der Bayer. Akademie der Wissenschaften; Mchn: Beck 1985. 39 S. = Sitzungsberichte/Bayer. Akad. der Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse, Jg. 1985, 4.

Bernardi, Jean: L'étymologie du nom d'**Origène**. – BLE LXXXVII, 1986, 83–91; p. 92–111: Martimort, Aimé Georges: A propos des reliques de saint Pierre.

Quacquarelli, Antonio: La lettera cristologica (gammadia) I nella iconografia dei primi secoli. – VChr XXIII, 1986, 5–19; p. 21–37: Doignon, Jean: La «praxis» de l'*admonitio* dans les Dialogues de Cassiciacum de saint **Augustin**; p. 39–61: Fasiori, Ivo: Storia della decima dall'editto di Milano ‹313› al secondo Concilio di **Mâcon** ‹585›; p. 63–71: Isola, Antonio: Sulla paternità della *Vita Fulgentii*; p. 73–79: Marin, Marcello: Bibbia e filologia patristica. Note di lettura; p. 81–116: Simonetti, Manlio: La tecnica esegetica di **Teodoreto** nel *Commento ai Salmi*; p. 117–129: Špidlík, Tomáš: Il monachesimo bizantino sul crocevia fra lo studitismo e l'esicasmo.

Fasola, Umberto M.: Un tardo cimitero cristiano inserito in una necropoli pagana della Via Appia. – RivAC LXI, 1985, 13–57 (2 tav.); p. 61–75: Ferrua, Antonio: Il giorno del mese; p. 77–112: Recio Veganzones, A.: Sarcófago paleocristiano y parte de otro pagano en la fachada de la basílica de la abadía de **Farfa**; p. 113–118: Saint-Roch, Patrick: A propos du sanctoral du sacramentaire d'**Angouleme**; p. 119–158: Russo, Eugenio: Il rilievo-paliotto d'altare della pieve del Tò presso **Brisighella**; p. 159–166: Marta Bolognesi, Eugenia: Relazione preliminare di scavo in relazione alla scoperta di una sinagoga in Kafr Misr della Galilea meridionale; p. 167–187: Seeliger, Hans Reinhard: Christliche Archäologie oder spätantike Kunstgeschichte. Aktuelle Grundlagenfragen aus der Sicht der Kirchengeschichte; p. 189–205: Falla Castelfranchi, Marina: Postille medioevali al sarcofago di **Barletta**.

Gessel, Wilhelm: Das „**Homoousios**" als Testfall für die Frage nach der Geltung und dem Verhältnis von Schrift und Tradition auf dem Konzil von **Nizäa**. – AHC XVII, 1985, 1–7; S. 9–17: Horn, Stephan Otto: Papsttum und Konzile von den Anfängen bis zu Leo I. (440–461). Beobachtungen zum gleichnamigen Werk von Myron Wojtowytsch.

Stritzky, Maria-Barbara von: Erwägungen zum Decischen Opferbefehl und seine Folgen unter besonderer Berücksichtigung der Beurteilung durch **Cyprian**. – RömQu LXXXI, 1986, 1–25; S. 26–38: Elbern, Stephan: Kirche und Usurpation. Das Verhalten kirchlicher Würdenträger gegenüber illegitimen Herrschern in der Spätantike.

Valabrega, Roberto: L'iconografia catacombale di Adamo ed Eva. – RStLR XXII, 1986, 24–56.

Gain, Benoît: L'**église** de **Cappadoce** au **IV^{e}** siècle d'après la correspondance de Basile de Césarée ‹330–379›. – R: Pontificium Institutum Orientale 1985. XXXI, 464 p. = Orientalia christiana analecta CCXXV; Lire 68000,–.

Höllger, Winfried: Die handschriftliche Überlieferung der Gedichte **Gregors von Nazianz**. Bd I: Die Gedichtgruppen XX und XI. Mit Vorwort u. Beiträgen von Martin Sicherl und den Übersichtstabellen zur handschriftlichen Überlieferung der Gedichte Gregors von Nazianz von Heinz Martin Werhahn. –

Pad Mchn, Wien: Schöningh 1985. 174 S. = Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums N.F. II, 2; kart. DM 48,–.

Maraval, Pierre: Une querelle sur les pèlerinages autour d'un texte patristique ‹Grégoire de Nysse, Lettre 2›. – RHPhR LXVI, 1986, 131–146.

Apostolopoulos, Charalambos: Phaedo christianus. Studien zur Verbindung und Abwägung des Verhältnisses zwischen dem platonischen „Phaidon" und dem Dialog Gregors von Nyssa „Über die Seele und die Auferstehung". – Ffm, Bern, NY: Lang 1986. XI, 416 S. = Europäische Hochschulschriften XX, 188, kart. sfr 75,–.

Halleux, André de: Personnalisme ou essentialisme trinitaire chez les Pères cappadociens? Une mauvaise controverse. – RTL XVII, 1986, 129–155.

Quacquarelli, Antonio: Reazione pagana e trasformazione della cultura (fine IV secolo d.C.). – (Bari): Edipuglia (1986). 248 p. = Quaderni di „Vetera christianorum" XIX; Lire 32 000.

Krupp, R. A.: Saint **John Chrysostom**. A scripture index. – Lanham, NY, Lo: Univ. Pr. of America (1984). XV, 253 p.; $ 27,50.

Fredriksen, Paula: **Paul** and **Augustine**: Conversion narratives, orthodox traditions, and the retrospective self. – JThSt XXXVII, 1986, 3–34; p. 35–52: Williams, R.: **Arius** and the Melitian schism; p. 53–76: Dam, Raymond van: Emperor, bishops, and friends in late antique Cappadocia; p. 77–90: Blank, David L.: The etymology of salvation in **Gregory** of **Nyssa**'s *De Virginitate*.

Markus, R. A.: **Pelagianism:** Britain and the continent. – JEH XXXVII, 1986, 191–204.

Caeremonia regularis observantiae sanctissimi patris nostri Benedicti ex ipsius regula sumptae, secundum quod in sacris locis, scilicet specu et monasterio sublacensi practicantur. Edidit Joachim F. Angerer OP. – Siegburg: Schmitt 1985. CCXCVIII, 332 p. = Corpus consuetudinum monasticarum XI, 1.

Thunberg, Lars: Man and the cosmos. The vision of St. **Maximus** the **Confessor**. With a foreword by A. M. Allchin. – Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Pr. 1985. 184 p.; $ 8,95.

Rivera Recio, Juan Francisco: San **Ildefonso** de **Toledo**. Biografía, epoca y posteridad. Prologo del Marcelo Gonzalez Martin. – Madr, Toledo: La Editorial Católica 1985. XXVII, 291 p. = Biblioteca de autores cristianos CDLXIV; pes 600.

4. Mittelalter und Neuzeit

Adriányi, Gabriel: Beiträge zur Kirchengeschichte **Ungarns**. – Mchn: Trofenik 1986. 213 S. = Studia Hungarica XXX; Lw. DM 88,–.

Donaldson, Gordon: **Scottish** church history. – Edinburgh: Scottish Acad. Pr. 1985. XII, 245 p., ill.; £ 18,75.

Ottoson, Knud: A short history of the Churches of **Scandinavia**. – Arhus: Kund Ottoson 1986. 80 p.; dkr 51,–.

Rigo, Antonia: Le formule per al preghiera di Gesù nell'Esicasmo athonita. – Cristianesimo nella storia VII, 1986, 1–18; p. 19–39: McGinn, Bernard: Circoli gioachimiti veneziani (1450–1530); p. 41–61: Mayer, Thomas F.: Marco **Mantova** and the **Paduan** religious crisis of the early sixteenth century; p. 63–86: Alberigo, Giuseppe: La chiesa locale nell'età moderna; p. 87–139: Butturini, Giuseppe: Per un concilio di riforma: una proposta inedita ‹1939› di Celso Costantini.

Der Dom zu **Limburg**. Mit Beiträgen von Edgar J. Hürkey ... hrsg. im Auftrag des Bischöflichen Ordinariates Limburg zur 750-Jahr-Feier von Wolfram Nicol. – Mz: Selbstverl. der Gesellschaft für mittelrheinische Kirchengeschichte 1985. XI, 427 S., Abb. = Quellen und Abhandlungen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte LIV.

Girard, Alain – Daniel Le Blévec: Chartreuses du pays d'Avignon. Valbonne, Bonpas, Villenneuve-lès-Avignon. – Sa: Institut für Anglistik und Amerikanistik, Universität Salzburg 1986. 113 p. = Analecta Cartusiana CXXII.

5. Mittelalter

Maccarone, Michele: La "cathedra sancti Petri" nel medioevo: Da simbolo a reliquia. – RSCI XXXIX, 1985, 349–447; p. 448–501: Trexler, Richard C.: 'Ne fides comunis diminuatur.' Autorità papale e sovranità comunale a Firenze e Siena tra il 1345 e il 1380.

Bjork, Robert E.: The old english verse saints' lives. A study in direct discourse and the iconography of style. – Tor: Univ. of Toronto Pr. 1985. 180 p. = McMaster Old English studies & texts IV; $ 25,–.

Pontal, Odette: Die Synoden im **Merowinger**reich. – Pad, Mchn, Wien, Zü: Schöningh 1986. XXI, 346 S. = Konziliengeschichte, Reihe A; Lw. DM 92,–.

Brundage, James A.: 'Allas! That Evere Love Was Synne': Sex and medieval canon law. – CHR LXXI, 1986, 1–13; p. 185–200: Carson, T. E.: The problem of clerical irregularities in the late medieval church: An example from Norwich.

Evans, Gillian Rosemary: The thought of **Gregory** the **Great**. – Cambr: Cambridge Univ. Pr. 1986. XI, 164 p. = Cambridge studies in medieval life and thought IV, 2; £ 25,–.

Zufferey, Maurice: Der **Mauritius**kult im Früh- und Hochmittelalter. – HJ CVI, 1986, 23–58.

Engelbert, Pius: Regeltext und Romverehrung. Zur Frage der **Regula Benedicti** im Frühmittelalter. – RömQu LXXXI, 1986, 39–60.

Benz, Karl Josef: Eschatologisches Gedankengut bei **Gregor VII**. – ZKG XCVII, 1986, 1–35; S. 36–65: Falkenstein, Ludwig: Appellationen an den Papst und Delegationsgerichtsbarkeit am Beispiel Alexanders III. und Heinrichs von Frankreich.

Petke, Wolfgang: Kanzlei, Kapelle und königliche Kurie unter **Lothar III.** ‹1125–1137›. – Köln, Wien: Böhlau 1985. VII, 500 S. = Forschungen zur Kaiser- und Papstgeschichte des Mittelalters V; kart. DM 134,– [Habil.-Schrift, Göttingen].

Lobato, Abelardo: Maimónides, Averroes y Tomás de Aquino: Diálogo de tres culturas. – Communio XIX, 1986, 33–64.

Immenkötter, Herbert: Ecclesia Hibernicana. Die Synode von **Inis Pádraig** im Jahre 1148. – AHC XVII, 1986, 19–69; S. 71–191: Matthiessen, Wilhelm: Ulrich Richentals Chronik des Konstanzer Konzils. Studien zur Behandlung eines universalen Großereignisses durch die bürgerliche Chronistik. Erster Teil; S. 193–208: Christianson, Gerald: **Wyclif**'s ghost: The politics of reunion at the Council of Basel; S. 209–229: Vennebusch, Joachim: **Bartholomäus** von **Maastricht** gegen Eugen IV. Stellungnahmen eines Konziliaristen während des Nürnberger Reichstages 1444.

Kroos, Renate: Der Schrein des heiligen **Servatius** in **Maastricht** und die vier zugehörirgen Reliquiare in Brüssel. – Mchn: Deutscher Kunstverlag 1985. XI, 449, [117] S., Ill., graph. Darst. = Veröffentlichungen des Zentralinstituts für Kunstgeschichte in München VIII; Lw. DM 180,–.

Iturgáiz, Domingo: Iconografía de Santo **Domingo** de **Guzmán** en el Beato Angélico. – Ciencia Tomísta CXII, 1985, 511–579.

Lang, Justin: **Franz** von **Assisi** und die Kunst. Ein Versuch. – FStudien LXVII, 1986, 247–258; S. 259–286: Ruf, Gerhard: Der Einfluß der franziskanischen Bewegung auf die italienische Kunst des Mittelalters und der Frührenaissance; S. 287–316: Binding, Günther: Die mittelalterliche Ordenskunst der Franziskaner im deutschen Sprachraum; S. 317–325: Deuchler, Florens: Die ältesten Franziskusbilder. Überlegungen zu Form, Stil und Funktion; S. 326–347: Schönau, D. W.: A new hypothesis on the Vel in the lower church of San Francesco in Assisi; S. 348–359: Feld, Helmut: Die „Verkündigung" innerhalb von Pietro della Francescas Heilig-Kreuz-Zyklus in Arezzo.

Leidinger, Paul: Die Gründung der Zisterzienser-Abtei **Marienfeld** 1185 und ihre Stifter. Zur politischen Situation der Jahre **1177–1186** in Westfalen. – Westfälische Zeitschrift CXXXV, 1985, 181–238.

Boese, Helmut: **Wilhelm** von **Moerbeke** als Übersetzer der „Stoicheiosis theologike" des Proclus. Unters. und Texte zur Überlieferung der Elementatio theologica. – Birkenau: Bitsch 1985. 164 S. = Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Phil.-Hist. Klasse 1985, 5; DM 48,–.

Brown, Barry F.: Accidental being. A study in the metaphysics of St. **Thomas Aquinas**. – Lanham, NY, Lo: Univ. Press of America (1985). XII, 427 p.

Franziskanisches Schrifttum im Mittelalter. Texte von Kurt Ruh. Zusammen mit Dagmar Ladisch-Grube und Josef Brecht. Bd. II. – Mchn, Zü: Artemis 1985. XIX, 382 S., graph. Darst. = Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters LXXXVI.

Goering, Joseph: The *Diffinicio Eucaristie* formerly attributed to **Robert Grosseteste**. – JThSt XXXVII, 1986, 91–104.

Ball, R. M.: **Thomas Cyrcetur**, a fifteenth-century theologian and preacher. – JEH XXXVII, 1986, 205–239.

Ms. Grande Chartreuse 1. Cart. 15. Cartae Capituli Generalis 1411–1436. Vol. II: **1420, 1422–1427**. Edited by James Hogg. – Sa: Institut für Anglistik und Amerikanistik, Universität Salzburg 1986. 137 p. = Analecta Cartusiana C, 8.

Margerie, Bertrand de: Vers une relecture du Concile de **Florence** grâce à la reconsidération de l'Écriture et des Pères grecs et latins. – RThom XCIV, 1986, 31–81.

Landi, Aldo: Il papa deposto ‹Pisa 1409›. L'idea conciliare nel Grande Scisma. Con 42 ill. fuori testo, 9 nel testo e tre cart. – To: Claudinana (1985). 332 p. = Studi storici; Lire 23 000.

Ladner, Pascal: Revolutionäre Kirchenkritik am Basler Konzil? Zum Konziliarismus des **Heymericus de Campo**. – Basel, Ffm: Helbing & Lichtenhahn (1985). 27 S. = Vorträge der Aeneas-Silvius-Stiftung an der Universität Basel XIX; DM 17,–.

Rice, Eugene F.: Saint **Jerome** in the Renaissance. – Baltimore, Md., Lo: The Johns Hopkins Univ. Pr. (1985). XII, 289 p., 52 ill. = The Johns Hopkins symposia in comparative history; $ 24,–.

6. Ganze Neuzeit

Fatio, Olivier: Quelle Réformation? Les commémorations genevoises de la Réformation à travers les siècles. – Revue de Théologie et de Philosophie CXVIII, 1986, 111–130; p. 131–144: Bedouelle, Guy: Les historiens catholiques et la Réforme protestante; p. 145–159: Lienhard, Marc: Luther avait-il conscience de réformer l'Eglise?; p. 161–177: Ganoczy, Alexandre: Calvin avait-il conscience de réformer l'Eglise?; p. 179–186: Duquoc, Christian: Fonction contemporaine de la Réforme; p. 187–195: Ricca, Paolo: Réforme et œcuménisme.

Längin, Bernd G.: Die **Hutterer**. Gefangene der Vergangenheit, Pilger der Gegenwart, Propheten der Zukunft. – Hbg, Zü: Rasch und Röhring 1986. 334 S., Ill. (z. T. farb.), Kt.; kart. DM 39,80.

Hahn, Joachim: Das evangelische Stift in **Tübingen**. Geschichte und Gegenwart – zwischen Weltgeist und Frömmigkeit. – Stu: Theiß 1985. 318 S., 205 Ill.

In Wahrheit und Freiheit. 450 Jahre Evang. Stift in Tübingen. Hrsg. von Friedrich Hertel. – Stu: Calwer Verlag 1986. 340 S., Ill. = Quellen und Forschungen zur württembergischen Kirchengeschichte VIII; Lw. DM 38,–.

Seminarium Ernestinum. 400 Jahre Priesterseminar **Bamberg**. Hrsg. von Michael Hofmann, Wolfgang Klausnitzer, Bruno Neundorfer. – Bamberg: St. Otto-Verl. 1986. 324 S.; [enth. u. a.:] S. 17–86: Schieber, Hans: Die Vorgeschichte des Bamberger Priesterseminars; S. 87–111: Klausnitzer, Wolfgang: Das Jesuitenkolleg in Bamberg im Zusammenhang des Ausbildungsprogramms der Gesellschaft Jesu; S. 112–170: Wiesner, Helmut: Die Priesterbildung im Schatten von Aufklärung und Säkularisation; S. 172–197: Urban, Josef: Das Priesterseminar und die Bamberger Theologie im 19. Jahrhundert; S. 198–226: Neundorfer, Bruno: Das Priesterseminar in der Zeit des Erzbischofs Jacobus von Hauck.

7. Reformation und katholische Erneuerung

Estep, William R(oscoe): Renaissance and Reformation. – GrR, Mich.: Eerdmans (1986). XII, 331 p., fig.; $ 21,95.

Greyerz, Kaspar von: Stadt und Reformation: Stand und Aufgaben der Forschung. – ARG LXXVI, 1985, 6–63; S. 64–95: Rotz, Rhiman A.: "Social struggles" or the price of power? German urban uprisings in the late Middle Ages; S. 96–119: Prien, Hans-Jürgen: Grundgedanken der Ekklesiologie beim jungen Luther; S. 120–145: Eire, Carlos M. N.: Prelude to sedition? Calvin's attack on nicodemism and religious compromise; S. 146–168: Zimmermann, Gunter: Die Einführung des landesherrlichen Kirchenregiments; S. 169–194: Mehl, James V.: Ortwin Gratius, conciliarism, and the call for Church reform; S. 195–216: Honée, Eugène: Über das Vorhaben und Scheitern eines Religionsgesprächs. Ein Verfahrensstreit auf dem Konvent von Hagenau (1540); S. 217–230: Friedman, Jerome: Christ' descent into hell and redemption through evil. A radical Reformation perspective;

S. 231–270: Kuratsuka, Taira: Gesamtgilde und Täufer: Der Radikalisierungsprozeß in der Reformation **Münsters**: Von der reformatorischen Bewegung zum Täuferreich 1533/34; S. 271–295: Hudson, Elizabeth K.: The Protestant struggle for survival in early Bourbon France: The case of the **Huguenot** schools.

Kingdon, Robert M.: Church and society in Reformation Europe. – Lo: Variorum Reprints 1985. getr. Z. = Collected studies series CCX; £ 30,–.

Van't Spijker, W.: Gereformeerde scholastiek. II: Scholastiek, Erasmus, Luther, Melanchthon. III: Zwingli en Bucer. – Theologia reformata XXIX, 1986, 7–27. 136–160; p. 50–62: Reuver, A. de: Iets over de verlossing en de wet bij **Calvijn**, een leesoefening in de Institutiie.

Berger, Arnold E.: Die Kulturaufgaben der Reformation. Einleitung in eine Lutherbiographie. – B: Hofmann 1985. VIII, 300 S.

Heine, Susanne: Glaubensentscheidung und Glaubenserziehung. Zur pädagogischen Aktualität der Kontroverse zwischen Erasmus und Luther. – EvTh XLVI, 1986, 113–127.

Veit, Patrice: Das Kirchenlied in der Reformation Martin **Luther**s. Eine thematische und semantische Untersuchung. – Stu: Steiner-Verlag-Wiesbaden-GmbH 1986. IX, 224 S. = Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz CXX. Abt. für abendländische Religionsgeschichte; kart. DM 72,– [Diss., Paris]

Brück, Ulrich von: Im Dienste der Reformation. Ein Lebensbild des kursächsischen Kanzlers Gregor **Brück**. – B: Evangelische Verlagsanstalt 1985. 116 S., Ill.; kart. M 5,80.

Urban, Wacław: Der **Antitrinitarismus** in den böhmischen Ländern und in der Slowakei im **16.** und **17.** Jahrhundert [Übers. von Kordula Zubrzycka]. – Ba-Ba: Koerner 1986. 247 S., 1 Kt. = Bibliotheca dissidentium. Scripta et studia II; kart. DM 160,–.

Abray, Lorna Jane: The people's Reformation. Magistrates, clergy, and commons in **Strasbourg, 1500–1598**. – Ithaca, N.Y.: Cornell Univ. Pr. 1985. 272 p.

Martin, A. Lynn: Vocational crises and the crisis in vocations among Jesuits in France during the sixteenth century. – CHR LXXI, 1986, 201–221.

Clifford, Alan C.: John **Calvin** and the Confessio Fidei Gallicana. – EvQ LVIII, 1986, 195–206; p. 207–228: McGrath, Alister E.: 'The article by which the church stands or falls.'

Bubenheimer, Ulrich: Thomas **Müntzer** und der Anfang der Reformation in Braunschweig. – NAKG LXV, 1986, 1–30; p. 31–34: Bakhuizen van den Brink, J. N.: De Nederlands Geloofsbelijdenis 1562, 1563, 1566.

Pieper, Monica: Daniel **Sundermann** ‹1550–ca. 1631› als Vertreter des mystischen Spiritualismus. – Stu: Steiner-Verlag-Wiesbaden GmbH 1985. VII, 224 S. = Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz CXXI. Abt. für abendländische Religionsgeschichte; Lw. DM 63,–.

Tellechea Idigoras, J. Ignacio: Catolicismo postridentino. Auto de fe en Calahorra (1566). – Salm XXXII, 1985, 181–206.

8. Neuere Zeit

Jäger, Berthold: Das geistliche Fürstentum **Fulda** in der frühen Neuzeit. Landesherrschaft, Landstände und fürstliche Verwaltung. Ein Beitrag zur Verfassungs- und Verwaltungsgeschichte kleiner Territorien des Alten Reiches. – Marb: Elwert 1986. XIV, 481 S. = Schriften des Hessischen Landesamtes für Geschichtliche Landeskunde XXXIX; kart. DM 68,– [Diss., Gießen]

Bergin, Joseph: Cardinal **Richelieu**: power and the pursuit of wealth. – New Haven, Lo: Yale Univ. Pr. 1985. 341 p.; $ 30,–.

Op't Hof, W. J.: Een pamflet uit **1623** betreffende de bekering der Joden. – NAKG LXV, 1986, 35–45; p. 46–63: Wall, Ernestine G. E. van der: Three letters by Menasseh **Ben Israel** to John Durie; p. 64–87: Munier, W. A. J.: Een pleidooi voor de verbetering van de positie der katholieken in de Staatse Landen van Overmaas tijdens de vredesonderhandelingen van Rijswijk (1697) en een protestantse reactie daarop.

Bergin, Joseph A.: Ways and means of monastic reform in seventeenth-century France: **Saint-Denis** de **Reims**, 1630–1633. – CHR LXXI, 1986, 14–32.

Bibliotheca **dissidentium**. Répertoire des non-conformistes religieux des **16.** et **17.** siècles. Ed. par André Séguenny. En collab. avec Irena Backus et Jean Rott. T. V: Pierre **Poiret**. Par Marjolaine Chevallier. – Ba-Ba: Koerner 1985. 281 p., ill. = Bibliotheca bibliographica Aureliana XCVI; kart. DM 120,–.

Hutton, Ronald: The **Restoration**. A political and religious history of **England and Wales**, 1658–1667. – Oxf: Clarendon Pr. 1985. VIII, 379 p.

Barenne, Odette: Une grande bibliothèque de **Port-Royal**. Inventaire inédit de la Bibliothèque de Isaac-Louis Le Maistre de Sacy (7. avril 1684). – P: Études augustiniennes 1985. 244 p.; F 212,–.

Der Exodus der **Hugenotten**. Die Aufhebung des Edikts von Nantes 1685 als europäisches Ereignis. Hrsg. von Heinz Duchhardt. – Köln, Wien: Böhlau 1985. VII, 205 S. = Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte XXIV.

Craig, William Lane: The historical argument for the resurrection of Jesus during the Deist controversy. – Lewiston, N.Y.; Queenston: Mellen (1985). XVII, 677 p. = Texts and studies in religion XXIII.

Wilson, John Elbert: Heinrich W. J. **Thiersch** und sein Lehrer Schelling. Mit Thierschs unveröffentl. Einleitung zur Dogmatik-Vorlesung des Jahres 1846. – Ffm, Bern: Lang 1985. 338 S. = Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie LIII; sfr 68,–.

Gough, Austin: **Paris** and **Rome**: the Gallican Church and the Ultramontane campaign **1848–1853**. – Oxf: Clarendon Press 1986. XVI, 276 p.; £ 27,50.

Martina, Giacomo: **Pio IX** ‹1851–66›. – Roma: Ed. Pont. Univ. Gregoriana 1985. XIV, 760 p. = Miscellanea historiae Pontificiae LI; Lire 65 000.

Germann-Gehret, Rolf: Alois Emanuel **Bidermann** ‹1819–1885›. Eine Theodicee des gottseligen Optimismus. – Bern, Ffm, NY: Lang 1986. 283 S. = Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie LV; sfr 49,–.

Gatz, Erwin: Ein Gutachten des münsterschen Domherrn Joseph **Giese** über den deutschen Klerus und die deutschen Katholiken aus dem Jahre 1869. – RömQu LXXXI, 1986, 61–79; S. 80–101: Garhammer, Erich: Die Erhebung von Erzbischof **Reisach** zum Kardinal. Gründe – Hintergründe – Konsequenzen; S. 102–112: Küppers, Kurt: Die Maiandacht als Beispiel volksnaher Frömmigkeit.

Campbell, Debra: David **Goldstein** and the rise of the catholic campaigners for Christ. – CHR LXXI, 1986, 33–50.

Otellini, Steven David: **Newman** on the episcopacy. – Roma: Pont. Univ. Gregoriana 1986. XII, 198 p. [Diss., Rom. Pont. Univ. Gregoriana]

Toinet, Paul: Le **modernisme** sur ses vieux jours. – RThom XCIV, 1986, 211–256.

Becker, Winfried: Kulturkampf als Vorwand: Die Kolonialwahlen von 1907 und das Problem der Parlamentarisierung des Reiches. – HJ CVI, 1986, 59–84.

Schneider, Michael: Christliche Arbeiterbewegung in Europa. Ein vergleichender Literaturbericht. – HZ Sonderheft XV, 1986, 477–505.

Meyering, Eginhard Peter: Die Hellenisierung des Christentums im Urteil Adolf von **Harnack**s. – Amst: North-Holland Publ. 1985. 150 S. = Verhandelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen. Afd. Letterkunde, N.R. CXXVIII.

Max Webers Sicht des antiken Christentums. Interpretation und Kritik. Hrsg. von Wolfgang Schluchter. – Ffm: Suhrkamp 1985. 568 S. = Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 548; kart. DM 24,–.

9. Neueste Zeit

Wilkinson, Alan: Dissent or conform? War, peace and the English churches **1900–1945**. – (Lo:) SCM Press (1986). XVII, 361 p.; £ 10,50.

Kaufmann, Doris: Die Ehre des Vaterlandes und die Ehre der Frauen oder Der Kampf an der äußeren und inneren Front. Der Deutsch-**Evangelische Frauenbund** im Übergang vom Kaiserreich zur Weimarer Republik. – EvTh XLVI, 1986, 277–292.

Theodor **Heuss** über **Staat** und **Kirche 1933** bis **1946**. Mit Materialienanhang über Konkordatsfragen 1927. Hrsg. von Ingrid Wurtzbacher-Rundholz. – Ffm, Bern, NY: Lang 1986. 120 S. = Europäische Hochschulschriften III, 282.

Krieg, Robert: Zur Aktualität der Christologie Karl **Adams**. – ThQ CLXVI, 1986, 92–107.

Peters, Tiemo Rainer: Kirche – Wagnis für andere. Impulse für die Ekklesiologie im Werk Dietrich **Bonhoeffer**s. – StdZ CXI, 1986, 485–497.

Bekenntnis, Widerstand und Martyrium. Von Barmen 1934 bis Plötzensee 1944. Hrsg. von Gerhard Besier und Gerhard Ringshausen. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1986. 428 S.; kart. DM 48,–.

Moloney, Thomas: Westminster, Whitehall and the Vatican. The role of Cardinal **Hinsley**, 1935-43. Foreword by Basil Hume. – (Tunbridge Wells, Kent:) Burns & Oates (1985). 263 p., fig.; £ 9,95.

Kothe, Willi: Unterdrückt – aber nicht umgekommen. Geschichte der **Heilsarmee** im Dritten Reich und den Jahren danach. – Lahr-Dinglingen: Verl. der St. Johannis-Druckerei Schweickhardt 1986. 287 S., Ill. = Edition CC 193, Paperback; kart. DM 19,80.

Honecker, Martin: Geschichtliche Schuld und kirchliches Bekenntnis. Die sogenannte **Stuttgarter Schulderklärung**. – ThZ XLII, 1986, 132–158.

Foss, Øyvind: **Politische Diakonie?** Das Hilfswerk der Evang. Kirchen in Deutschland und der Versuch nach dem Zusammenbruch des Dritten Reiches eine gesellschaftsorientierte Diakonie zu verwirklichen. – Ffm, Bern, NY: Lang 1986. 199 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 274; kart. sfr 45,– [Diss., Heidelberg]

Witte, Henk: "Alnaargelang hun band met het fundament van het christelijk geloof verschillend ist". Woording en verwerking van de uitspraak over de "hierarchie" van waarheden van Vaticanum II. Deel I. II. – Tilburg: Tilburg Univ. Pr. 1986. XII, 494 p.; hfl 120,– [Diss., Tilburg]

M[a]cWilliams, Warren: The passion of God. Divine suffering in contemporary protestant theology. – (Macon, Ga.): Mercer University Pr. (1985). VIII, 196 p.; $ 16,50.

Kleiber, Hansruedi: Glaube und religiöse Erfahrung bei Romano **Guardini**. – Frb/B, Basel, Wien: Herder (1985). 240 S. = Freiburger theologische Studien CXXX; kart. DM 48,–. [Diss., Freiburg]

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Witte, Charles-Martial de: Les lettres papales concernant l'expansion portugaise au XVI[e] siècle. – Immensee: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 1986. 160 p. = Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft Supplementa XXXI; kart. sfr 18,–.

Spae, Joseph: The specificity of dialogue and mission. – NZM XLII, 1986, 81–90.

Galmés, Lorenzo: Cristóbal **Colón** y el descubrimiento de América a la luz del padre Las Casas. – Escritos del Vedat XVI, 1986, 225–251; p. 253–311: Delgado García, José: Dos hijos de la Provincia Dominicana de Aragón, misioneros en Japón: Fr. **Juan de la Badía** y el beato Domingo **Castellet**.

Meseguer Fernández, Juan, OFM: El arzobispo **Cisneros** y la Iglesia misionera en América ‹1500–1512›. – AIA XLV, 1985, 451–486.

Ahrens, Theodor: Unterwegs nach der verlorenen Heimat. Studien zur Indentitätsproblematik in **Melanesien**. – Erlangen: Verlag der Evang.-Lutherischen Mission 1986. 280 S. = Erlanger Monographien aus Mission und Oekumene IV; DM 28,–.

Perniola, V., SJ: The Catholic Church in **Sri Lanka**. The Dutch period. Vol. III: **1747–1795**. – Dehiwala, Sri Lanka: Tisara Prakasakayo Ltd. 1985. XXXVI, 546 p.; $ 24,–.

Rodrigo, Romualdo, OAR: Fuentes sobre los misioneros Augustinos Recoletos martirizado en el **Japón**. – R: Institutum Historicum Augustinianorum Recollectorum 1985. 323 p. = Subsidia VI.

Mveng, Engelbert: **Afrika**nisches Profil von Theologie und Kirche. – ZMR LXX, 1986, 154–163; S. 164–171: Mutiso-Mbinda, John: Inkulturation. Eine Aufgabe für die afrikanische Kirche; S. 172–179: Van Doan, Tran: Überlegungen zu einer asiatischen Theologie; S. 180–189: Willeke, Bernward: Die katholische Kirche im heutigen **China** und der Apostolische Stuhl; S. 190–202: Hoornaert, Eduardo: Die neuere Entwicklung der katholischen Kirche und des Katholizismus in **Brasilien**; S. 203–213: Ramirez, Ricardo: Die hispanische Bevölkerung in den **USA** und die katholische Kirche.

Berner, Ulrich: **Inkulturations**programme in indischer und afrikanischer Theologie. – Saeculum XXXVII, 1986, 83–95.

Amewowo, Wynnand: Experiences and discoveries with the Bible in West **Africa**. – Mission studies. Journal of the JAMS III, 1, 1986, 12–24; p. 25–42:

Currie, Alex S.: An historical-contextual overview of Adventist theological education in the South-Pacific Islands, 1800–1918; p. 43–50: Marthatios, Geevarghese: Mission in the context of endemic poverty and in situations of affluence; p. 51–60: Spindler, Marc R.: Visa for witness: a news focus of the theology of mission and ecumenism; p. 61–62: Becken, Hans-Jürgen, and Christoffer Grundmann: Cultural emancipation and healing in the Third World.

Dierks, Friedrich: Evangelium im afrikanischen Kontext: interkulturelle Kommunikation bei d. **Tswana**. – Gü: Gütersloher Verlagshaus Mohn 1986. 206 S. = Missionswissenschaftliche Forschungen XIX; kart. DM 32,– [Diss., Pretoria]

Dalmalm, Asa: L'église a l'épreuve de la tradition. La Communauté Evangélique du **Zaire** et **Kindoki**. – P: Editaf 1985. 266 p.

Delbos, Georges: The Mustard Seed. From a French mission to a Papuan Church.– Port Moresby: Institute of Papua New Guinea Studies 1985. 448 p., ill.

Diaz, Hector M. G.: A **Korean** theology. Chu-Gyo Yo-Ji: Essentials of the Lord's teaching by Chóng Yak-jong Augustine (1760–1801). – Immensee: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 1986. XXI, 466 p. = Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft. Supplementa XXXV; kart. sfr 58,–.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Dumézil, Georges: L'oubli de l'homme et l'honneur des dieux et autres essais. 25 esquisses de mythologie ‹51–75›. – (P:) Gallimard (1985). 388 p. = Bibliothéque des sciences humaines.

Figl, Johann: Zur Methode der Religionswissenschaft. Versuch der Vereinheitlichung der religionsphänomenologischen und religionsgeschichtlichen Ansatzes. – Kairos N.F. XVII, 1986, 173–191.

Theologen und Theologien in verschiedenen Kulturkreisen. Hrsg. von Heinrich von Stietencron. Mit Beiträgen von Jan Assmann . . . – Düs: Patmos Verl. (1986). 292 S.; kart. DM 48,–; [enth. u. a.:] S. 9–24: Stietencron, Heinrich von: Gedanken zur Theologie; S. 25–45: Goldammer, Kurt: Wort Gottes und Wort von Gott. Vom Werden der Theologien; S. 46–69: Assmann, Jan: Arbeit am Polytheismus. Die Idee der Einheit Gottes und die Entfaltung des theologischen Diskurses in **Ägypten**; S. 70–88: Gladigow, Burkhard: Mythologie und Theologie. Aussagestufen im **griechischen** Mythos; S. 89–114: Lang, Bernhard: Vom Propheten zum Schriftgelehrten. Charismatische Autorität im **Frühjudentum**; S. 115–132: Maier, Johann: Möglichkeiten und Formen theologischer Exegese im Judentum; S. 133–146: Payer, Alois: Theologie als Kunst der Argumentation. Ein Beispiel aus dem **Buddhismus**; S. 147–163: Grimm, Tilemann: Der Edle und der Weise im nicht-theistischen Raum **Chinas**; S. 164–176: Gaube, Heinz: Theologie und Staat in **Iran**; S. 177–198: Raeder, Siegfried: Der Theologe als Reformator; S. 199–213: Kehrer, Günter: Theologien und religiöse Organisationen; S. 214–238: Cancik, Hubert: Die Götter Griechenlands 1929. Walter F. Otto als Religionswissenschaftler u. Theologe am Ende der Weimarer Republik I.

Lewis, I. M.: Religion in context. Cults and charisma. – Cambridge (e. a.:) Cambridge Univ. Press (1986). X, 139 p.; £ 6,95.

Friedli, Richard: Zwischen Himmel und Hölle – die **Reinkarnation**. Ein religionswissenschaftliches Handbuch. – Frb/S: Universitätsverlag (1986). 122 S.; sfr 25,–.

Finnestad, Ragnhild Bjerre: Image of the world and symbol of the creator : on the cosmolog. and iconolog. values of the temple of **Edfu**. – Wiesb: Harrassowitz 1985. X, 174 p. = Studies in oriental religions X; kart. DM 44,– [Diss., Uppsala]

Dierl, Anton Josef: Geschichte und Lehre des anatolischen **Alevismus-Bektasismus**. – (Ffm:) Gağyeli Verl. (1985). 286 S., Abb. auf Taf.; kart. DM 29,80.

Popular **Islam** south of the Sahara edited by J. D. Y. Peel and C. C. Stewart. – Manch: Manchester Univ. Press 1985. 105 p.; £ 8,50.

Smith, Brian K.: Ritual, knowledge, and being. Initiation and Veda study in Ancient India. – Numen XXXIII, 1986, 65–89; S. 90–140: Seemann, Rainer: Versuch zu einer Theorie des **Avatāra**. Mensch gewordener Gott oder Gott gewordener Mensch?

South **Asian** religion and society. Edited by Asko Parpola and Bent Smidt Hansen. – Lo: Curzon 1986. 262 p., ill. = Scandinavian Institute of Asian studies. Studies on Asian topics XI; £ 6,–.

Masefield, Peter: Divine revelation in **Pali Buddhism**. – Lo: Allen & Unwin 1986. XX, 187 p.; £ 18,–.

Thompson, Laurence G.: **Chinese** religion in Western languages. A comprehensive and classified bibliogr. of publ. in English, French, and German through 1980. – Tuscon, Ariz.: Univ. of Arizona Pr. (1985). XLIX, 302 p. = Monographs of the Association for Asian studies XLI.

Russell Kirkland, J.: The roots of altruism in the **Taoist** tradition. – Journal of the American Academy of religion LIV, 1986, 59–78.

Thomas, Léon: «La source aux fleurs de pêcher» de Tao Yuanming. Essai d'interprétation. – RHR CCII, 1985, 57–70.

VI. Religionsphilosophie

Dubarle, Dominique: Dieu avec l'Être. De Parménide à Saint Thomas Essai d'ontologie théologale. Présentation de Jean Greisch. – P: Beauchesne (1986). 372 p. = Philosophie. Institut Catholique de Paris XI; F 120,–.

Amour, Leslie: **Newman**, **Anselm** and proof of the existence of God. – International journal for philosophy of religion XIX, 1986, 87–93; p. 95–103: Gordon, Haim: **Sartre**'s struggle against the holy.

Brecher, Robert: Anselm's argument: The logic of divine existence. – Hampshire, Engl.: Gower Publishing 1985. VIII, 138 p.; $ 29,–.

McDermott, John M., SJ: Zwei Unendlichkeiten bei **Thomas** von **Aquin**: Gott und Materie. – ThPh LXI, 1986, 176–203.

Habachi, René: Le dieu des philosophes et le dieu des théologiens. – Laval théologique et philosophique XLII, 1986, 217–234; p. 235–246: Labarrière, Pierre-Jean: Le dieu de **Hegel**; p. 247–267: Brito, Emilio: Création et eschatologie chez **Schelling**.

Kaiser, Otto: **Hegels** Religionsphilosophie. Ein Versuch, sie aus dem Ganzen seines Systems zu verstehen. – NZSystTh XXVIII, 1986, 198–222.

Schüssler, Werner: Der philosophische Gottesgedanke im Frühwerk Paul **Tillichs** ‹1910–1933›. Darstellung und Interpretation seiner Gedanken und Quellen. Mit einem Geleitwort von Renate Albrecht. – Wü: Königshausen und Neumann 1986. XVII, 260 S. = Epistemata, Reihe Philosophie XXII; kart. DM 58,– [Diss., Trier]

Sala, Giovanni B., SI: Bernard J. F. **Lonergan** SI: il contributo di un teologo per una filosofia cristiana. – Rassegua di teologia XXVI, 1985, 529–562.

Filoni, Fernando: Claude **Bruaire**. La ricerca ontologica e l'affermazione di Dio. – Aquinas XXVIII, 1985, 301–370.

Schiffer, Ludolf: Berufen zur Freiheit: ein Aspekt der Gotteserkenntnis. – Kevelaer: Butzon und Bercker 1986. 134 S., Ill. (z. T. farb.).

Basinger, David: The rationality of belief in God: Some clarifications. – NSchol LX, 1986, 163–185.

Page, Ruth: **Ambiguity** and the **presence** of God. – (Lo:) SCM Pr. (1985). VIII, 230 p.; £ 10,50.

VII. Fundamentaltheologie

Heinz, Gerhard: Fundamentaltheologie im 18. Jahrhundert. Implikationen eines theologischen Methodenwandels. – ThQ CLXVI, 1986, 281–194.

Clark, Stephen R. L.: The mysteries of religion. An introduction to philosophy through religion. – (NY): Blackwell (1986). IX, 277 p. = Philosophical introductions; $ 7,95.

Torrance, Thomas F.: Reality and scientific theology. – Edinburgh: Scottish Academic Press 1985. XVI, 206 p. = Theology and science at the frontiers of knowledge I; £ 10,–.

Anderson, Ray S(herman): Theology, death and dying. – (Oxf:) Blackwell (1968). VIII, 170 p. = Signposts in theology; £ 6,95.

Rolston, Holmes: **Religious inquiry** – participation and detachment. – NY, N.Y.: Philosophical Library (1985). XIV, 309 p.

Meeks, M. Douglas: Political theology and political economy. – Gottes Zukunft – Zukunft der Welt. Festschrift für Jürgen **Moltmann** zum 60. Geburtstag, Mchn (1986), 446–456; S. 457–466: Cobb, John B.: Beyond political theology; S. 481–490: Kim, Kyuun-Jin: Offenbarung Gottes und die Geschichte bei W. Pannenberg und J. Moltmann; S. 491–501: Míguez Bonino, José: History as memory, praxis and hope; S. 502–510: Herzog, Frederick: Vom Ende der systematischen Theologie; S. 511–519: Ogden, Schubert M.: The metaphysics of faith and justice; S. 520–527: Takenaka, Masao: A christian reflection on beauty in Japanese cultural context; S. 528–535: Siegwalt, Gérard: Offenbarung und Religionen; S. 536–558: Küng, Hans: Was ist die wahre Religion? Versuch einer ökumenischen Kriteriologie; S. 559–577: Rendtorff, Trutz: Der Freiheitsbegriff als Orstbestimmung neuzeitlicher Theologie am Beispiel der Kirchlichen Dogmatik Karl Barths.

Schreiter, Robert J.: Constructing local theologies. – Maryknoll, NY: Orbis Books (1985). XIII, 178 p.; $ 8,95.

Williams, Daniel Day: Essays in **process theology**. Ed. by Perry LeFevre. – Chic: Exploration Pr. (1985). 336 p.; $ 13,95.

Phan Tan Thanh, G.: La teologia della rivelazione nell'Enchiridion Vaticanum. – Ang LXIII, 1986, 419–485.

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

Siegwalt, Gérard: Der biblische Kanon und die Offenbarung. – NZSystTh XXVIII, 1986, 51–67.

Raposa, Michael L.: Faith and certainty. – Thomist L, 1986, 85–119.

Gozzelino, Giorgio: Vocazione e destino dell'uomo in Cristo. Saggio di **antropologia** teologica fondamentale (protologia). – Leumann (Torino): Ed. Elle Di Ci 1985. 527 p. = Saggi di teologia; Lire 25 000.

Warnier, Philippe: Pour une église pluraliste. Voyage chez les nouveaux chrétiens. Préface de M[arie]-D[ominique] Chenu. – (P): Mame (1985). 225 p. = Chemins d'Evangile; F 98,–.

VIII. Dogmatik

Leuze, Reinhard: Die Möglichkeiten des Redens von Gott – ein Beitrag zur Lehre von den **Eigenschaften Gottes**. – NZSystTh XXVIII, 1986, 207–217.

Coffey, David M.: A proper mission of the **Holy Spirit**. – ThSt XLVII, 1986, 227–250.

Neusch, Marcel: Les chrétiens et leur vision de l'homme. – (P): Desclée (1985). 304 p. = Le christianisme et la foi chrétienne. Manuel de Théologie IV.

Willimon, William H.: Sighing for Eden. Sin, evil & the christian faith. – Nashv, Tenn.: Abingdon Pr. (1985). 207 p.; $ 8,95.

Orbe, Antonio: En torno a la **Encarnación**. – Santiago de Compostela: (Instituto Teológico Compostelano) 1985. 236 p. = Collectanea scientifica Compostellana III; pes 2500.

Moulder, James: Is a Chalcedonian christology coherent? – Modern theology II, 1986, 285–308; p. 309–318: Williams, Stephen: Barth, Buddeus and the eighteenth century; p. 319–327: Morris, Thomas v.: Reduplication and representational christology; p. 328–340: Davis, Stephen T.: Is personal identity retained in the resurrection?

Guillet, Jacques: Entre Jésus et l'église. – P: Ed. du Seuilo (1985). 312 p. = Parole de Dieu XXIV; F 110,–.

Rosato, Philip J.: The prophetic Acts of Jesus, the sacraments and the Kingdom. – Gottes Zukunft – Zukunft der Welt. Festschrift für Jürgen **Moltmann** zum 60. Geburtstag, Mchn (1968), 59–67; S. 68–77: O'Collins, Gerald: Believing in the Risen Christ; S. 78–88: Nissiotis, Nikos A.: Die österliche Freude als doxologischer Ausdruck des Glaubens; S. 89–99: Ahn, Byung-Mu: The transmission of the Jesus-event.

Maria e la chiesa oggi. Atti del Simposio Mariologico Internazionale ‹Roma, ottobre 1984›. – R: Edizioni "Marianum"; Bologna: Dehoniane 1985. 468 p.; Lire 25 000; [cont.:] p. 5–37: Sartori, Luigi: Ecclesiologie contemporanee: prospettive emergenti; p. 39–90: Meo, Salvatore M.: Il tema **Maria-Chiesa** nel recente Magistero ecclesiastico: contenuti e terminologia; p. 91–142:

Folgado Flórez, Segundo: El binomio María-Iglesia en la tradición patrística del s. IV–V ‹S. Ambrosio – S. Agustín; p. 143–217: Aldazábal, José: La relación María-Iglesia en la actual Liturgia romana; p. 219–343: Serra, Aristide M.: Dimensioni ecclesiali della figura di Maria nell'esegesi biblica odierna; p. 345–369: Molari, Carlo: Maria-Chiesa. Riflessioni sul valore di alcune formule teologiche; p. 373–399: Bertetto, Domenico: I rapporti tra Maria e la Chiesa nel Concilio Vaticano II; p. 400–435: Molina Prieto, Andrés: Relaciones entre María y la Iglesia en la simbología de Gregorio de Elvira; p. 436–451: Chiocchetta, Pietro: Maria e la Chiesa in un vissuto missionario del secolo XIX; p. 452–463: Petri, Heinrich: Überlegungen zu Sprachproblemen der Mariologie.

Theisen, Jerome P.: **Community** and **disunity**: symbols of grace and sin. Preface by Piet Schoonenberg. – Collegeville, Minn.: St. John's Univ. Pr. 1985. X, 132 p.; $ 7,50.

Dulles, Avery, SJ: The catholicity of the **Church**. – Oxf: Clarendon Press 1985. X, 199 p.; £ 17,50.

Béraudy, Roger: **Sacrement** de **mariage** et culture contemporaine. Questiones et perspectives. – (P): Desclée (1985). 199 p. = Relais VI; F 82,–.

Bayer, Oswald: Tempus creatura verbi. – Gottes Zukunft – Zukunft der Welt. Festschrift für Jürgen **Moltmann** zum 60. Geburtstag, Mchn (1986), 3–13; S. 14–22: Stock, Konrad: Hoffnung als Dimension der Freiheit. Ein Prolegomenon zur Eschatologie; S. 23–38: Welker, Michael: Hoffnung und Hoffen auf Gott; S. 39–47: Sauter, Gerhard: Die Hoffnung der Kirche in der Dogmatik; S. 48–56: Fritzsche, Hans-Georg: „Trachten nach dem Reiche Gottes" im Denken Schleiermachers ‹Gesinnung und Sitten›.

Aranda [Lomeñal], Antonio: Estudios de **pneumatología**. – Pamplona: Ed. Universidad de Navarra 1985. 248 p. = Facultad de Teología Universidad de Navarra XLV; pes 2800.

Bachl, Gottfried: Die **Zukunft** nach dem Tod. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1985). 120 S.; kart. DM 14,80.

Kasper, Walter: Die Hoffnung auf die endgültige Ankunft Jesu Christi in Herrlichkeit. – Internat. kath. Zeitschrift „Communio" XIV, 1985, 1–14; S. 15–27: Haag, Ernst: Die Kriterien des Allgemeinen Gerichts; S. 28–34: Balthasar, Hans Urs von: Die göttlichen Gerichte in der Apokalypse; S. 35–46: Scheffczyk, Leo: Apokatastasis: Faszination und Aporie; S. 47–52: Langan, Thomas: Das Gericht, das befreit.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Mills, Watson E.: A theological/exegetical approach to **Glossolalia**. – Lanham, NY, Lo: Univ. Pr. of America (1985). IX, 179 p.; $ 25,–.

Speaking in tongues. A guide to research on Glossolalia. Ed. by Watson E. Mills. – GrR, Mich.: Eerdmans (1986). XIII, 537 p.; $ 24,95.

Die römisch-katholische Kirche. Hrsg. von Werner Löser. – Ffm: Evangelisches Verlagswerk (1986). 455 S., 1 Beil. = Die Kirchen der Welt X.

Archer, Anthony: The two Catholic churches. A study in oppression. – (Lo:) SCM Press (1968). IX, 273 p.; £ 9,50.

Harder, Günther: Kirche und Israel. Arbeiten zum christlich-jüdischen Verhältnis. Eingeleitet u. hrsg. von Peter von der Osten-Sacken unter Mitarb. von Richard Scherer. – (Berlin: Institut Kirche u. Judentum 1986). 281 S. = Studien zu jüdischem Volk und christlicher Gemeinde VII; kart. DM 17,80.

Putney, Michael E.: The presence and activity of the **Holy Spirit** in the church, in the studies of the Commission of Faith and Order ‹1927–83›. – Roma 1985: (Tipolitograf. Pioda Gianfranco). 589 p. [Diss., Rom. Pont. Univ. Gregoriana]

Solé, Jacques: Le débat entre Protestants et Catholiques français de **1598** à **1685**. Tome I–IV. – Lille: Atelier National Reproduction des Thèses, Université Lille; Paris: Amateurs de Livres 1985 VIII; 1928 p.; F 350,–.

The Evangelical-Roman Catholic dialogue on mission 1977–1984. A report. Editors Basil Meeking and John Stott. – Exeter: Paternoster Pr. 1986. 96 p.

Ekin, Larry: Enduring witness. The churches and the Palestinians. – (Geneva: World Council of Churches 1985). X, 135 p., ill.; sfr 15,–.

Die Verantwortung des Menschen für eine bewohnbare Welt im Christentum, Hinduismus und Buddhismus. Hrsg. von Raimundo Panikkar und Walter Strolz. Mit Beiträgen von R. Balasubramanian (u. a.). – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1985). 191 S. = Weltgespräch der Religionen XII; DM 39,50; [enth.:] S. 11–36: Zenger, Erich: „Dem vergänglichen Werk unserer Hände gib du Bestand!" Ein theologisches Gespräch mit dem 90. Psalm; S. 37–58; Ueda, Shizuteru: Sein – Nichts – Weltverantwortung im **Zen-Buddhismus**; S. 59–75: Ott, Heinrich: Christliche Schöpfungsverantwortung in einer vergänglichen Welt; S. 76–99: Balasubramanian, R.: Die Stellung des Menschen in der Welt aus der Sicht des Hinduismus; S. 100–133: Schmithausen, Lambert: Buddhismus und Natur; S. 134–146: Mukerji, Bithika: Advaitische Erfahrung und kosmische Verantwortung; S. 147–190: Panikkar, Raimundo: Der Mensch – ein trinitarisches Mysterium.

Neuner, Peter: „Kirchen und kirchliche Gemeinschaften". – MThZ XXXVI, 1985, 97–109; S. 110–126: Nikolaou, Theodor: Das Dekret über den Ökumenismus und die orthodox-katholischen Beziehungen; S. 127–137: Wenz, Gunther: Faktoren kirchlicher Einheit.

Nagy, Stanislaw: La présence de l'ecclésiologie et de l'œcuménisme au II[e] Synode Extraordinaire. – Ang LXIII, 1986, 356–367.

Tillard, J. M. R.: Ecclésiologie de communion et exigence œcuménique. – Irénikon LIX, 1986, 201–239.

Sako, Louis, und Johannes Madey: Ökumenische Gestalten des ersten Jahrtausends. „Interkommunion" oder „Communicatio in sacris" zwischen Ostsyrern und Katholiken? – Catholica XL, 1986, 154–162.

Lienemann, Wolfgang: Ökumenisches Kirchenrecht. Überlegungen zum Werk von H. Dombois. – UnSa XLI, 1986, 2–6; S. 7–14: Heinemann, Heribert: Ökumene im neuen „Codex des kanonischen Rechtes" der römisch-katholischen Kirche; S. 15–25: Potz, Richard: Communio non plena. Überlegungen zu aktuellen Problemen der „communio interecclesialis"; S. 26–34: Papandreou, Damaskinos: Kirchliche Gemeinschaft – aus orthodoxer Sicht; S. 35–43: Suttner, Ernst Christoph: Das Patriarchat von Jerusalem – Kanonisches Erbe im Widerstreit der getrennten Kirchen; S. 44–56: Lorenzen, Thorwald: Theologie und Menschenrechte. Kirchlich-theologische Zugänge zu den Menschenrechten; S. 57–64: Troianos, Spyridon: Die Religionsfreiheit in den völkerrechtlichen Verträgen.

Carey, George: The meeting of the water. A balanced contribution to the ecumenical debate. – Lo: Hodder and Stoughton 1985. 188 p.

Instituts Œcuméniques Européens: Les Eglises issues de la Réforme et le Mouvement œcuménique. – Foi et Vie LXXXV, 1986, 3–56.

Ökumene in Gemeinden. Struktur u. Prozesse ökumen. Beziehungen. Hrsg. von Helmut Geller. In Zusammenarbeit mit Peter Beckmannshagen . . . Mit e. Vorw. von Peter Lengsfeld. – Ffm: Verlag der Action 365 1985. 221 S., 1 Kt.

X. Moraltheologie

Kleber, Karl-Heinz: Einführung in die Geschichte der Moraltheologie. – (Passau:) Passavia Universitätsverl. (1985). 80 S.; kart. DM 14,–.

Porter, Jean: Desire for God: Ground of the moral life in Aquinas. – ThSt XLVII, 1986, 48–68.

Garlaschi, Innocente: Vita cristiana e rigorismo morale. Studio storico-teologico su Pietro **Tamburini** ‹1737–1827›. – (Brescia:) Morcelliana (1984). XVI, 164 p. = Pubblicazioni del Pontificio Seminario Lombardo in Roma. Ricerche di scienze teologiche XXIV; Lire 18 000 [Diss., Rom. Pont. Univ. Lateranense]

Langford, Michael J.: The good and the true. An introduction to christian ethics. – (Lo): SCM Pr. (1985). VI, 264 p.; £ 7,95.

Rief, Josef: Logos und Ethos. Zur wissenschaftlichen Gestalt der Moraltheologie. – Veritati catholicae. Festschrift für Leo Scheffczyk . . ., Aschaffenburg 1985, 89–113.

Galli, A.: La legge morale. – Sacra doctrina XXX, 1985, 397–428. 504–524.

Donahue, John R., SJ: The "Parable" of the sheep and the goats: A challenge to christian ethics. – ThSt XLVII, 1986, 3–11; p. 48–68: Porter, Jean: Desire for God: Ground of the moral life in Aquinas; p. 69–133: Notes on moral theology: 1985; p. 134–145: Grisez, Germain: Infallibility and contraception: A reply to Garth Hallett.

Eisenstein, Michael: Selbstverwirklichung und Existenz – ethische Perspektiven pastoralpsychologischer Beratung unter bes. Berücks. S. Kierkegaards. – St. Ottilien: EOS-Verl. (1986). 599 S. = Dissertationen. Theologische Reihe XIII; kart. DM 59,– [Diss., Würzburg]

Ethische Probleme der modernen Medizin. Hrsg. von Helmut Piechowiak. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. (1985). 182 S. = Moraltheologie interdisziplinär; kart. DM 32,–.

De Wachter, Maurice A. M.: Gezondheidsethiek: Vragen vanuit de 'biomedische ontwikkelingen'. – TTh XXVI, 1986, 5–13; p. 14: Ethics and the biomedical revolution, summary; p. 15–27: Kuitert, H. M.: Een filosofie van het medisch handelen; p. 27: A philosophy of medical practice; p. 28–46: Schotsmans, Paul: Het verhaal van Sara, Hanna en Elisabet omgekeerd; p. 46: Medical-ethical reflection on reproductive technology; p. 48–61: Schillebeeckx, Edward: Menselijke biotechniek en de 'hand Gods'; p. 61: Human biological engineering and the hand of God; p. 62–76: Pijnenburg, Martien: Rechtvaardige verdeling in de gezondheidszorg; p. 76: A just distribution of health care.

Wennberg, Robert N.: Life in the balance. Exploring the **abortion** controversy. – GrR, Mich.: Eerdmans Publ. (1985). XI, 184 p.; $ 7,95.

Hofman, Brenda D.: Political theology: The role of organized religion in the anti-abortion movement. – Journal of Church and State XXVIII, 1986, 225–248.

Cappelli, Giovanni: **Autoerotismo**. Un problema morale nei primi secoli cristiani? – (Bologna 1986: Graf. Dehoniane). 270 p. [Diss., Rom. Pont. Univ. Gregoriana]

Rauchfleisch, Udo: **Psychoanalyse** und theologische Ethik. Neue Impulse zum Dialog. – Frb/S: Universitätsverl.; Frb/B, Wien: Herder (1986). 151 S. = Studien zur theologischen Ethik XVIII; kart. DM 58,–.

Schöpfungsglaube und **Umweltverantwortung**. Eine Studie des Theologischen Ausschusses des VELKD. Hrsg. von Hans Christian Knuth u. Wenzel Lohff. – (Hannover): (Luther. Verlagshaus 1985). 267 S. = Zur Sache. Kirchliche Aspekte heute XXV; kart. DM 16,80.

Häring, Bernhard: Gewaltfreie **Verteidigung**: Utopie oder notwendige Alternative? – Augsburg: Kath. Akademie (1985). 53 S. = Katholische Akademie Augsburg. Akademie-Publikation LXX.

Schmitz, Philipp: Ist die Schöpfung noch zu retten? Umweltkrise u. christliche Verantwortung. – (Wü): Echter (1985). 296 S.; kart. DM 29,–.

Honings, Bonifacius: Solidarietà mondiale: il nuovo nome per la **pace**. – Lateranum LI, 1985, 219–238.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Monks, hermits and the ascetic tradition. Papers read at the 1984 summer meeting and the 1985 winter meeting of the Ecclesiastical History Society. Ed. by W. J. Sheils. – [Oxf]: Blackwell 1985. XIII, 460 p. = Studies in church history XXII; £ 29,50; [cont.:] p. 1–23: Chadwick, Henry: The ascetic ideal in the history of the Church; p. 25–39: McGuckin, J. A.: Christian asceticism and the early school of **Alexandria**; p. 41–52: Horden, Peregrine: The death of ascetics: Sickness and monasticism in the early Byzantine Middle East; p. 53–63: Smith, Julia M. H.: Celtic asceticism and carolingian authority in early medieval Brittany; p. 65–72: Phipps, Colin: **Romuald** – model hermit: Eremitical theory in Saint Peter Damian's *Vita Beati Romualdi*, chapters 16–27; p. 79–107: Blake, Ernest O., and Colin Morris: A hermit goes to war: **Peter** and the origins of the First Crusade; p. 109–129: Brooke, Christopher N. L.: Monk and canon: Some patterns in the religious life of the twelfth century; p. 131–145: Herbert, Jane: The transformation of hermitages into Augustinian priories in twelfth-century England; p. 147–160: McGuire, Brian Patrick: Monastic friendship and toleration in twelfth-century Cistercian life; p. 161–191: Bolton, Brenda M.: *Via Ascetica:* a papal quandary; p. 193–202: Nicol, Donald M.: *Instabilitas loci:* the Wanderlust of late Byzantine monks; p. 203–214: Davis, Virginia: The rule of St Paul, the first hermit, in late medieval England; p. 215–228: Biller, Peter: *Multum ieiunantes et se castigantes:* medieval **Waldensian** asceticism; p. 229–239: Yule, George: **Luther** and the ascetic life; p. 241–250: Kitching, C. J.:

'Prayers fit for the time': fasting and prayer in response to natural crises in the reign of Elizabeth I; p. 251–274: Wright, A. D.: The religious life in the Spain of Philip II and Philip III; p. 275–283: Williams, Michael E.: The ascetic tradition and the English college at **Valladolid**; p. 285–297: Hardman, Susan: Puritan asceticism and the type of sacrifice; p. 299–306: Barnard, L. W.: Joseph **Bingham** and asceticism; p. 307–318: Hall, David J.: Plainness of speech, behaviour and apparel in eighteenth-century **English Quakerism**; p. 319–342: McManners, John: **Voltaire** and the monks; p. 343–350: Bellenger, Dominic Aidan: 'A standing miracle': La Trappe at Lulworth 1794–1817; p. 351–363: Aspinwall, Bernard: Changing images of Roman catholic religious Orders in the nineteenth century; p. 365–376: Frances, Sister Ann: William John **Butler** and the revival of the ascetic tradition; p. 377–398: Kollar, Rene M.: Archbishop Davidson, Bishop Gore and abbot Carlyle: Benedectine monks in the Anglican Church; p. 397–404: Keep, David J.: Self-denial and the Free Churches: some literary responses; p. 405–450: Binfield, Clyde: Freedom through discipline: the concept of Little Church.

Frend, W[illiams] H[ugh] C[lifford]: Saints and sinners in the early church. Differing and conflicting traditions in the first six centuries. – Lo: Darton, Longman and Todd (1985). 183 p.; £ 4,50.

Le ménologe impérial de Báltimore. Textes grecs publiés et traduits par François Halkin. – Brux: Société des Bollandistes 1985. 363 p. = Subsidia hagiographica LXIX; FB 1800.

Albrecht, Ruth: Das Leben der heiligen **Makrina** auf dem Hintergrund der Thekla-Traditionen. Studien zu den Ursprüngen des weiblichen Mönchtums im 4. Jh. in Kleinasien. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1986). 473 S. = Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte XXXVIII; Lw. DM 98,– [Diss., Erlangen, Nürnberg]

Koldeweij, A. M.: Der gude Sente Servas. De legende en de Servatiana: een onderzoek naar de beeldvorming rond een heilige in de middeleeuwen. – Assen, Maastricht: van Gorcum 1985. IX, 356 blz., 191 fig. = De geschiedenis van de kerkschaft van het Sint-Servaaskapittel te Maastricht I = Maaslandse monografieën. Groot formaat V; hfl 125,–.

Borriello, Luigi: La teologia spirituale. Linee tematiche emergenti nel suo recente sviluppo bibliografico. – Teresianum XXXVI, 1985, 189–202.

Müller, Gerhard Ludwig: Gemeinschaft und Verehrung der Heiligen. Geschichtlich-systematische Grundlegung der **Hagiologie**. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1986). 368 S.; kart. DM 95,– [Habil.-Schrift, Freiburg/B]

Weltfrömmigkeit. Grundlagen, Traditionen, Zeugnisse. Hrsg.: Anton Zottl. – Eichstätt, Wien: Franz-Sales-Verl. (1985). 372 S.; kart. DM 36,–.

Laguerre, Michel S.: Haitian pilgrimage to O.L. of **Saut d'Eau**: a sociological analysis. – SocComp XXXVI, 1986, 5–21; p. 23–55: Estrada, Isaac: **Notre Dame** de **Guadeloupe**: expression du processus de métissage au Mexique; p. 57–64: Cousin, Bernard: La dévotion mariale en **Provence** aux **XVII**e et **XVIII**e siècles; p. 65–73: Devallée, Thérèse: Devotion to the Virgin Mary in **Sri Lanka**: Letters to Our Lady of perpetual succour; p. 75–89: Deliège, Robert: Arockyai Mary, gardienne du village chez les **Parayans** de l'Inde du sud; p. 91–106: Lopes, Policarpo: Le pèlerinage à **Fatima**: un processus de transaction entre tradition et modernité à partir d'une situation migratoire; p. 107–138: Tanoni, Italo: Le culte marial de la sainte maison de **Lorette** et son évolution.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Kamphausen, Georg: Hüter des Gewissens? Zum Einfluß sozialwissenschaftlichen Denkens in Theologie und Kirche. – B: Reimer Verlag 1986. XVII, 337 S. = Schriften zur Kultursoziologie VI; kart. DM 58,– [Diss., Tübingen]

Rommen, Edward: **Namenschristentum**. Theolog.-soziolog. Erwägungen. – Bad Liebenzell: Verl. der Liebenzeller Mission (1985). 174 S. = Edition C. 162.

Chalfant, H. Paul: **Religion** in contemporary society. [By] H. Paul Chalfant, Robert E. Beckley, C. Eddie Palmer. – (Palo Alto, Calif.:) Mayfield (1984). XIII, 490 p.; $ 21,95.

Dieu, église, société. Sous la direction de Joseph Doré. – (P): Ed. du Centurion (1985). 348 p.; F 138,–; [cont.:] p. 5–18: Doré, Joseph: Dieu, église, société; pour une réflexion théologique; p. 21–70: Pairault, Claude: Essais sur la religion traditionnelle des villageois de Boum-Le-Grand (Tchad); p. 71–123: Vallin, Pierre: Église et société depuis la Révolution française; p. 124–163: Freund, Julien: Polythéisme des valeurs et monothéisme religieux chez Max **Weber**; p. 164–187: Greisch, Jean: Du rite à l'agir communicatif. Une interprétation post-weberienne de la modernité; p. 191–230: Beauchamp, Paul: Le récit et la transformation du peuple de l'Alliance; p. 231–255: Dumortier, Francis: Horizon idéologique des discours sur Dieu en 2 Co 8 et 9; p. 256–271: Jourjon, Maurice: Saint Augustin théologien de la «Cité de Dieu»; p. 275–286: Moingt, Joseph: «Laisser Dieu s'en aller»; p. 287–303: Congar, Yves: Le troisième article du Symbole. L'impact de la pneumatologie dans la vie de l'Église; p. 304–330: Méraud, Jacques: Économie et éthique; p. 331–343: Dumas, André: Fabricateurs de paix et rumeurs de guerre.

Poulat, Émile: La querelle de l'intégrisme en **France**. – SocComp XXXII, 1985, 343–352; p. 353–362: Michel, Patrick: Institution catholique et intégrisme en **Pologne**; p. 363–371: Golding, Gordon: L'évangélisme: un intégrisme protestant américain; p. 373–391: Alexander, Daniel: Is Fundamentalism an integrism?; p. 393–411: Bauberot, Jean – Jean-Paul Willaime: Le courant évangélique français: un «intégrisme protestant»?

Hervieu-Léger, Danièle: Vers un nouveau christianisme? Introduction à la sociologie du **christianisme occidental**. Avec la collaboration de Françoise Champion. – P: Ed. du Cerf 1986. 395 p. = Sciences humaines et religions.

In word and deed. Evangelism and social responsibility. Ed.: Bruce Nicholls. – (Exeter): Paternoster Pr. (1985). 238 p.; £ 6,95.

Quadri, Santo: Impegno cristiano a servizio dell'uomo. Riflessioni teologico-sociali. – (Roma): An. Veritas Ed. (1985). 164 p. = Guidati dallo Spirito XVI.

Korff, Wilhelm: Wandlungen im Verständnis der **Arbeit** aus der Sicht der christlichen Soziallehre. – JbChrSozWiss XXVII, 1986, 11–34; S. 35–60: Müller-Schmid, Peter-Paul: Kants Autonomie der Ethik und Rechtslehre und das thomasische Naturrechtsdenken; S. 95–113: Baadte, Günter: Grundfragen der politischen und gesellschaftlichen Neuordnung in den Hirtenbriefen der deutschen Bischöfe 1945–1949; S. 115–130: Rauscher, Anton: Die Eigenart des kirchlichen Dienstes; S. 131–158: Listl, Joseph: Die Arbeitsverhältnisse der kirchlichen Dienstnehmer in der Rechtsprechung der Gerichte der Bundesrepublik Deutschland; S. 159–184: Müller, Gerhard: Grundgesetz – Gewissen – Schutz des ungeborenen Kindes.

Schooyans, Michel: **Démocratie** et libération chrétienne. – P: Lethielleux; Namur: Culture & Vérité (1985). 272 p. = Le sycomore. Sér. «chrétiens aujourd'hui» XVI; F 120,–.

Devins, Neal: Religious symbols and the establishment clause. – Journal of Church and State XXVII, 1985, 19–46; p. 47–64: Dawson, Jan C.: The religion of democracy in early twentieth-century America.

XIII. Kirchenrecht

Caberletti, Giordano: L'oggetto essenziale del consendo coniugale nel matrimonio canonico. Studio storico-giuridico sul pensiero di Tomás **Sánchez**. – (Brescia:) Morcelliana (1986). 199 p. = Pubblicazioni del Pontificio seminario Lombardo in Roma. Ricerche di scienze teologiche XXVI; Lire 20 000 [Diss., Rom. Pont. Univ. Gregoriana]

Bernard, Felix: Der Bonner Rechtsgelehrte Ferdinand **Walter** ‹1794–1879› als Kanonist. Ein Beitrag zur Geschichte der Kirchenrechtswissenschaft des 19. Jahrhunderts. – (Wü): Echter-Verlag (1986). 448 S. = Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft I; kart. DM 56,–.

Beyer, Jean: Du concile au code de droit canonique. La mise en application de Vatican II. – (P, Bourges): Tardy (1985). 126 p.; F 97,–.

Gómez López, Antonio: **Pablo VI**: El Derecho Canónico en el ministerio de la Iglesia. – EstFranc LXXVII, 1986, 1–44.

Provost, James H.: Clergy and religious in political office: Canonical comments in the american context. – Jurist XLIV, 1984, 276–303; p. 304–338: Holland, Sharon L.: The code and essential elements; p. 339–356: Coriden, James A.: The end of the **Imprimatur**; p. 357–411: Green, Thomas J.: The Church's sanctifying office: reflections on selected canons in the revised Code.

Milano, Gian Piero: Il **sinodo** dei **vescovi**. – Mil: Giuffrè 1985. VIII, 408 p. = Università di Sassari. Pubblicazioni della Facoltà di Giurisprudenza. Ser. giuridica IV; Lire 28 000.

Pellegrino, Piero: la **pubblicazione** della **legge** nel diritto canonico. – Mil: Giuffrè 1984. 350 p. = Università degli studi di Lecce. Studi di diritto pubblico. Quaderni XIII; Lire 22 000.

Beyer, Jean B.: Magisterii in iure canonico R. P. Ignatii Gordon, S.J. felix faustaque recordatio. – PerRMCL LXXV, 1986, 5–28; p. 29–60: Beyer, Jean B., SJ: **Iudex laicus** vir vel mulier; p. 61–100: Bonnet, Piero Antonio: De iudicis sententia ac de certitudine morali; p. 101–115: Branchereau, Pierre: Post Decretum Congregationis pro Doctrina Fidei, 13/5/1977, «Circa impotentiam quae matrimonium dirimat» breves notationes circa iurisprudentiam; p. 117–128: Sheehy, Gerard: Animadversiones quaedam in «Matrimonii essentiale aliquod elementum»; p. 129–152: Pompedda, Mario F.: De incapacitate adsumendi obligationes matrimonii essentiales. Potissimum iuxta Rotalem iurisprudentiam; p. 153–169: Olivares, Estanislao: Incapacitas assumendi obligationes essentiales matrimonii, debetne esse «perpetua»?; p. 171–220: García Failde, Juan José: Observationes novae circa matrimonium canonicum simulatum et coactum; p. 221–254: De Paolis, Velasio: Aspectus theologici et iuridici in systemate poenali canonico; p. 255–272: Huizing, Peter: De iudicio poenali in foro poenitentiali; p. 273–302: Coccopalmerio, Francesco: De causis ad amotionem parochorum requisitis (Cann. 1740–1741); p. 303–335: Javier Urrutia, Francisco, SJ: Legis ecclesiasticae definitio; p. 337–360: Stankiewicz, Antoni: De 'Canonizatione' Decadentiae legalis in ambitu praescriptionis exstinctivae in iure canonico; p. 361–392: Mosca, Vincenzo, OCarm: Casus monialium carmelitarum excalceatarum; p. 393–408: Huber, Josef: Coniunctio, communio, consortium. Observationes ad terminologiam notionis matrimonii; p. 409–446: Versaldi, Giuseppe: Via et ratio introducendi integram notionem christianam sexualitatis humanae in categorias canonicas.

Gullickson, Thomas E.: The **diocesan bishop**: moderator and sponsor of the ministry of the word. A comparative study of Tridentine legislation and the 1983 Code of Canon Law. – Roma: Pont. Univ. Gregoriana 1985. 301 p. [Diss., Rom. Pont. Univ. Gregoriana]

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Eyt, P.: L'avenir de l'homme. La Constitution pastorale «Gaudium et spes» (lère partie). – (P): Desclée (1986). 233 p. = L'héritage du concile; F 89,–.

Crowe, E. Frederick, SI: Bernard **Lonergan** as pastoral theologian. – Greg LXVII, 1986, 451–470.

Rössler, Dietrich: Grundriß der Praktischen Theologie. – B, NY: de Gruyter 1986. XIII, 573 S. = de-Gruyter-Lehrbuch; kart. DM 68,–.

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

Hentschel, Werner J.: **Pastoralreferenten**, Pastoralassistenten. Zur theologischen Grundlegung ihres Dienstes im Umfeld der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. – Eichstätt, Wien: Franz-Sales-Verl. (1986). 116 S. = Extemporalia IV; kart. DM 12,40.

Duchrow, Ulrich: Was können wir von den **Basisgemeinden** in **Brasilien** lernen? – Pastoraltheologie LXXV, 1986, 229–247.

Hendriks, J. – S. Stoppels: Uitspraak, tegenspraak, samenspraak. Het profetisch spreken van de kerk als pastoraal handelen. – Kampen: Kok (1986). 113 blz. = Instituut voor praktische theologie aan de Vrije Univ. (Amsterdam). Publikatie XII; hfl 16,80.

Gervais, Michel, SJ: L'exhortation apostolique «Reconciliatio et paenitentia». – NRTh CVIII, 1986, 192–217.

Morgante, Marcello: La **parrocchia** nel Codice di Diritto Canonico. Commento giuridico-pastorale. – (Mil): Ed. Paoline (1985). 205 p.; Lire 10 000.

Vossen, Hendericus Josephus Maria: Vrijwilligerseducatie en pastoraat aan rouwenden. Een pastoraaltheologisch onderzoek naar een curriculum voor vrijwilligers in het pastoraat over het bijstaan van rouwenden. – Kampen: Kok 1985. IX, 311 blz. = Theologie en empirie II; hfl 39,50 [Diss., Nijmegen]

Derksen, N. – Herman Andriessen: **Bibliodrama** en pastoraat. De Schrift doen als weg tot dieper geloven. – Den Haag: Voorhoeve (1985). 168 blz. = Pastorale handreiking XLVI.

Miller, William R. – Kathleen A. Jackson: Practical psychology for pastors. – Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall (1985). XVIII, 414 p.; $ 29,–.

Malony, H. Newton: Clergy malpractice. [By] H. Newton Malony, Thomas L. Needham, Samuel Southard. – Phil, Pa.: Westminster Pr. (1986). 185 p.

Handbuch der **Caritas**arbeit. Beiträge zur Theologie, Pastoral u. Geschichte der Caritas mit Überblick über die Dienste in Gemeinde u. Verband. In Verbindung mit Joseph Becker ... hrsg. von Paul Nordhues. – Pad: Verl. Bonifatius-Druckerei (1986). 544 S.; DM 48,–.

Stoodt, Dieter: Arbeitsbuch zur Geschichte des evangelischen Religionsunterrichts in Deutschland. – (Ibbenbüren: Wrocklage & Fischer 1985). IX, 555 S., Tab., Ill.; DM 34,–.

Kupka, Hans Joachim: Neues Sprechen von Kirche. Eine Rezeptionsanalyse in der Religionspädagogischen Literatur. – St. Ottilien: EOS Verl. (1986). XI, 449 S., Ill. = Dissertationen. Theol. Reihe XVI; kart. DM 46,– [Diss., Bonn]

Schlüter, Richard: Überlegungen zum Konfessionsprinzip und zur Konfessionalität im Religionsunterricht. – ThGl LXXV, 1985, 298–306.

Lähnemann, Johannes: **Weltreligionen** im Unterricht. Eine theologische Didaktik für Schule, Hochschule und Gemeinde. Teil I: Fernöstliche Religionen. Mit einigen Illustrationen im Text. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1986). 297 S.; kart. DM 34,–.

Browning, Robert L. – Roy A. Reed: The **sacraments** in religious education and liturgy: an ecumenical model. – Birmingham, Ala.: Religious Education Pr. (1985). X, 313 p.; $ 14,95.

Sünde, Schuld und Versöhnung. Die Vorträge des religionspädagog. Kurses 1984 im Cassianeum Donauwörth. Hrsg.: Leo Hermanutz, Anton Karg. – Donauwörth: Auer (1985). 126 S.; kart. DM 12,80.

Paul, Eugen: Zur historischen Dimension religionspädagogischer Forschung. – Religionspädagogische Beiträge XVII, 1986, 2–11; S. 12–27: Hofmeier, Johann: Standort und konzeptionsbedingte Schwerpunkte der Religionspädagogik nach neueren Veröffentlichungen; S. 28–46: Hemel, Ulrich: Religionspädagogische Grundsatzfragen; S. 47–63: Zwergel, Herbert A.: Religionspädagogische Grundlagenprobleme; S. 64–78: Simon, Werner: Der Religionslehrer im Brennpunkt des religionspädagogischen Interesses; S. 79–90: Ott, Rudi: Wie mit der Bibel unterrichten? Kommentare zu bibeldidaktischen Büchern von 1980 bis 1984; S. 91–102: Zirker, Hans: Der Glaube an Gott – religionspädagogisch erörtert; S. 103–115: Zirker, Hans: Reden von Gott – mit wem? gegen wen? Analyse eines Lernwegs im Katholischen Erwachsenen-Katechismus.

XV. Liturgiewissenschaft

Rordorf, Willy: Liturgie, foi et vie des premiers chrétiens. Etudes patristiques. – P: Beauchesne (1986). 520 p., fig. = Théologie historique LXXV; F 150,–.

The divine drama in history and liturgy. Essays presented to Horton **Davies** on his retirement from Princeton University. Edited by John E. Booty. – Allison Park, Pa.: Pickwick Publ. 1984. X, 252 p., fig. = Pittsburgh theological monographs. New series X; $ 14,62.

Liturgie – ein vergessenes Thema der Theologie? (E. J. **Lengeling** ... Zum 70. Geburtstag.) [Von] Arnold Angenendt (u. a.) Hrsg. von Klemens Richter. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1986). 192 S. = Quaestiones disputatae CVII; kart. DM 89,–; [enth.:] S. 9–27: Richter, Klemens: Einführung. Die Liturgie – zentrales Thema der Theologie; S. 28–32: Petuchowski, Jakob J.: Die Liturgie als Thema der jüdischen Theologie; S. 33–41: Merkel, Friedemann: Liturgie – ein vergessenes Thema evangelischer Theologie?; S. 42–53: Kallis, Anastasios: Theologie als Doxologie. Der Stellenwert der Liturgie in der orthodoxen Kirche und Theologie; S. 54–64: Khoury, Adel Theodor: Religionswissenschaft und Kult. Einige Anmerkungen; S. 65–83: Weimar, Peter: Kult und Fest. Aspekte eines Kultverständnisses im Pentateuch; S. 84–98: Kertelge, Karl: Gottesdienst als Berufung und Aufgabe der Kirche nach dem Neuen Testament; S. 99–112: Angenendt, Arnold: Liturgiewissenschaft und Kirchengeschichte. Am Beispiel der frühmittelalterlichen Taufgeschichte; S. 113–127: Vorgrimler, Herbert: Liturgie als Thema der Dogmatik; S. 128–152: Garijo-Guembe, Miguel M.: Überlegungen für einen Dialog zwischen Orthodoxie und Katholizismus im Hinblick auf den Satz „Lex orandi – lex credendi"; S. 153–161: Emeis, Dieter: Die Liturgie als Thema der Katechetik; S. 162–171: Sauer, Ralph: Die Liturgie als Thema der Religionspädagogik; S. 172–184: Lüdicke, Klaus: Liturgie und Recht. Beitrag zu einer Verhältnisbestimmung; S. 185–188: Bibliographie Emil Joseph Lengeling 1980–1985.

Die Feier der Sakramente in der Gemeinde. Festschrift für Heinrich **Rennings**. Hrsg. von Martin Klöckener und Winfried Glade. – Kevelaer: Butzon & Bercker (1986) 484 S.; kart. DM 39,80; [enth. u. a.:] S. 17–30: Gerhards, Albert: Stationen der Gottesbegegnung. Zur theologischen Bestimmung der **Sakramentenfeiern**; S. 31–46: Harnoncourt, Philipp: Die Gegenwart des Mysteriums Christi in den Sakramenten. Entwurf eines Modells zur **Sakramententheologie**; S. 47–63: Baumgartner, Jakob: Die Einheit von Glaube und Sakrament; S. 64–76: Knoch, Wendelin: „Sunt sacramenta Christi et ecclesiae." Die (sieben) Sakramente als Erfahrung und Vollzug des kirchlichen Credo in der Theologie der Frühscholastik; S. 77–86: Schmidt-Lauber, Hans-Christoph: Die Bedeutung **sakramentaler Gottesdienste** in evangelischer Sicht; S. 87–102: Müller, Klaus-Bernd: Der Stellenwert der Sakramente in der Pastoral einer Gemeinde. Theologische und pastorale Überlegungen zur Feier der Sakramente in der Gemeinde; S. 103–111: Jaschinski, Eckhard: Die aktive Beteiligung der Sakramentenempfänger an der Vorbereitung und einigen Diensten des Sakramentengottesdienstes; S. 112–135: Nübold, Elmar: Die Schriftlesungen in den Feiern der Sakramente; S. 136–148: Hahne, Werner: Die „Dramaturgie" in Sakramentenfeiern; S. 331–345: Meyer, Hans Bernhard: Liturgie in lebenden Sprachen. Das 2. Vatikanum und die Folgen; S. 346–358: Bertsch, Ludwig: Liturgische Erneuerung – Testfall der Inkulturation; S. 359–383: Kohlschein, Franz: Vorstehen in der liturgischen Versammlung. Zur Problematik des Leitungsstils im Gottesdienst; S. 384–402: Blijlevens, Adrianus J. M.: Stellenwert und Gestalt nicht-eucharistischer Gottesdienste; S. 403–415: Klöckener, Martin: Die Sakramentalität der Welt nach Odo **Casel**. Erschließungsversuche im schulischen Religionsunterricht; S. 416–426: Fraling, Bernhard: Sabbatgebot und Sonntag – Die sakramentale Dimension des alttestamentlichen Sabbatverständnisses.

Anschriften der Mitarbeiter

Dr. M. Salium Abdullah, Brüderstr. 16, 4770 Soest; Dr. Edmund Arens, Diesterweg 23, 6000 Frankfurt 70; Dr. Franz-Josef Bäumer, Warendorfer Str. 16, 4400 Münster; Prof. Dr. Remigius Bäumer, Mattenweg 2, 7815 Kirchzarten; Prof. Dr. Gerard Bartelink, Postweg 152, NL-6523 LH Nijmegen; Prof. Dr. Heinrich Beck, Steinertstr. 1, 8600 Bamberg; Dr. Dr. Johannes Burkhardt, Ostenstr. 26, 8078 Eichstätt; Prof. Dr. Winfrid Cramer, Beverstrang 37, 4410 Warendorf; Prof. Dr. Erich Feldmann, Offenbergstr. 25, 4400 Münster; StD. Heinz Gahlen, Am Quellberg 30c, 4350 Recklinghausen; Prof. Dr. Klaus Ganzer, Sanderring 2, 8700 Würzburg; Prof. Dr. Horst Gründer, Probsteistr. 17, 4400 Münster; Dr. Oda Hagemeyer, Abtei Herstelle, Postf. 51 27, 3472 Beverungen; Dr. Linus Hauser, Hagemanns Kämpken 12, 4400 Münster; Prof. Dr. Johann Hofmeier, Talblick 30, 8411 Lappersdorf; Helmut Hoping, Hausserstr. 146, 7400 Tübingen; Prof. DDr. Erwin Iserloh, Domplatz 29, 4400 Münster; Dr. Anne Jensen, Charlottenstr. 21, 7400 Tübingen; Dr. Rainer Kampling, Kilianstr. 9, 4790 Paderborn; Prof. Dr. Emil Joseph Lengeling (†), Am Tiergarten 125, 4400 Münster; Prof. Dr. Theodor Maas-Ewerd, Buchenhüll 26, 8078 Eichstätt; Prof. Dr. Ekkehard Mühlenberg, Nikolausberger Weg 5b, 3400 Göttingen; Prof. Dr. Hans-Peter Müller, Rockbusch 36, 4400 Münster; Dr. Richard Nebel, Stolzingstr. 9, 8580 Bayreuth; Anacleto de Oliveira, St. Mauritz-Freiheit 44, 4400 Münster; Dr. Richard Schlüter, Bredenweg 12, 4791 Altenbeken; Prof. Dr. Franz Schmid, Don-Bosco-Str. 1, 8174 Benediktbeuern; Prof. Dr. Hugo Schwendenwein, Schubertstr. 23, A-8010 Graz; Dr. Thomas Söding, Dingbänger Weg 54a, 4400 Münster; Clemens Sorgenfrey, Universitätsstr. 21, 4400 Münster; Prof. Dr. Reinhart Staats, Seilerei 20, 2300 Kronshagen; Dr. Kossi-Joseph Tossou, Breul 23, 4400 Münster; Prof. Dr. Hansjürgen Verweyen, Hexentalstr. 39, 7802 Merzhausen; Dr. Berthold Wald, Domplatz 23, 4400 Münster; Prof. Dr. Hans Waldenfels, Grenzweg 2, 4000 Düsseldorf 31; Prof. Dr. Karl-Heinz Weger, Kaulbachstr. 33, 8000 München 22; Dr. Helga Weippert, Schillerstr. 5, 6900 Heidelberg; Dr. Hermann Wieh, Philippi-Str. 2, 4400 Münster; Prof. Dr. Josef Georg Ziegler, Waldthausenstr. 52a, 6500 Mainz 21;

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:
»Corpus Catholicorum« und »Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinertums«