INHALTSVERZEICHNIS

I. Verzeichnis der Mitarbeiter

Adam, Adolf, Prof. Dr., Mainz 230
Ambaum, Jan, Dr., Kerkrade, 231, 497
Angenendt, Arnold, Prof. Dr., Münster 34
Antes, Peter, Prof. DDr., Hannover 507
Arens, Edmund, Dr., Frankfurt 60, 132, 135, 149, 485
Bäumer, Remigius, Prof. Dr., Freiburg 293, 369
Baumeister, Theofried, Prof. Dr., Mainz 378, 470
Becker, Joachim SSCC, Prof. Dr., Simpelveld 448
Becker, Jürgen, Prof. Dr., Raisdorf 197
Beinert, Wolfgang, Prof. Dr., Regensburg 50, 229, 493
Berger, Klaus, Prof. Dr., Heidelberg 24, 30, 97
Bitter, Gottfried, CSSp, Prof. Dr., Bonn 238
Blasberg-Kuhnke, Martina, Dr., Münster 322
Bosbach, Franz, Dr., Bonn-Röttgen 160
Bröker, Werner, Prof. DDr., Osnabrück 226
Brox, Norbert, Prof. Dr., Regensburg 199
Bruch, Richard, Prof. Dr., Kirchbach 236
Bürki, Bruno, Dr., Neuchâtel 235
Camelot, Pierre Thomas, Prof. Dr., Dijon 31
Camp, Ludger, Duisburg 190
Casper, Bernhard, Prof. Dr., Freiburg 312
Cavallin, Hans Clemens Caesarius, Dr., Uppsala 27
Dautzenberg, Gerhard OFM, Prof. Dr., Gießen 109
Demmer, Klaus MSC, Prof. Dr., Rom 143
Dormeyer, Detlev, Prof. Dr., Münster 377
Ehlen, Peter SJ, Prof. Dr., München 237
Elm, Kaspar, Prof. Dr., Berlin 386
Emeis, Dieter, Prof. DDr., Osnabrück-Atter 415
Engel, Helmut, Prof. Dr., Frankfurt/Main 373, 455
Englert, Rudolf, Dr., Wachtberg-Adendorf 501
Ernst, Stephan, Dr., Tübingen 129, 131, 482
Fastenrath, Elmar, Prof. Dr., Fulda 403
Feld, Helmut, DDr., Mössingen 379, 477
Figl, Johann, Prof. Dr., Wien 157
Fraling, Bernhard, Prof. Dr., Rimpar-Maidbronn 136, 140
Frank, Karl Suso, Prof. Dr., Freiburg 25, 204
Frankemölle, Hubert, Prof. Dr., Paderborn 281, 375, 461
Fries, Heinrich, Prof. Dr., München 487
Ganzer, Klaus, Prof. Dr., Würzburg 115, 309
Garijo-Guembe, Miguel Mª, Prof. Dr., Münster 52, 54
Gatz, Erwin, Dr., Città del Vaticano 392
Gerhards, Albert, Prof. Dr., Witten 494
Gerstenberger, Erhard, Prof. Dr., Gießen 447
Gessel, Wilhelm M., Prof. Dr., Augsburg 111, 112, 297, 466
Goßmann, Hans-Christoph, Münster 335
Greulich, Werner, Dr., Ahaus 68
Groß, Heinrich, Prof. Dr., Regensburg 279, 375
Hänggi, Anton, Prof. Dr., Fribourg 473
Hagemann, Ludwig, Prof. Dr., Koblenz 153
Hagemeyer, Oda OSB, Dr., Beverungen 160, 248
Hartl, Friedrich, Dr., Kelheim-Kapfelberg 144
Hauschild, Wolf-Dieter, Prof. Dr., Münster 120, 216, 290, 471
Hauser, Linus, Dr., Münster 70, 218
Heine, Peter, Prof. Dr., Münster 333, 334
Henrix, Hans Hermann, Dr., Aachen 152
Hödl, Ludwig, Prof. Dr., Bochum 387
Hofmeier, Johann, Prof. Dr., Regensburg 245, 323, 416
Hoping, Helmut, Tübingen 400
Horst, Ulrich OP, Prof. Dr., München 310
Hoye, William J., Prof. Dr., Münster 134, 485
Inciarte, Fernando, Prof. Dr., Münster 177
Jaschke, Hans-Jochen, Dr., Quakenbrück 299
Juckel, Andreas, Dr., Münster 468
Jussen, Bernhard, Münster 34
Kaczynski, Reiner, Prof. Dr., München 409
Kaiser, Matthäus, Prof. Dr., Regensburg 324
Kampling, Rainer, Dr., Paderborn 19, 29, 49, 441, 459
Khoury, Adel-Theodor, Prof. Dr., Münster 247, 248, 335, 336
Kilpatrick, George Dunbar, Prof. Dr., Oxford 28, 31, 197
Klauck, Hans-Josef OFM, Prof. Dr., Estenfeld 25
Klein, Aloys, Prof. Dr., Paderborn 406
Knoch, Otto B., Prof. Dr., Passau 196, 371
Köster, Peter, Prof. Dr., Bielefeld 421
Kötting, Bernhard, Prof. Dr., Münster 381
Kohlschein, Franz, Prof. Dr., Bamberg 413
Kolping, Adolf, Prof. Dr., Bonn/Freiburg 13, 265
Kornfeld, Walter, Prof. Dr., Wien 21, 188
Kramer, Hans OSC, Prof. Dr., Bochum 239
Krömer, Alfred, DDr., Freiburg i. Br. 423
Kühn, Rolf, Dr., Singen 156, 242
Ladner, Pascal, Prof. Dr., Fribourg 473
Lang, Peter Thaddäus, Dr., Tailfingen 389
Laubach, Ernst, Dr., Münster 211
Levin, Christoph, Dr., Göttingen 105
Loersch, Sigrid, Dr., Altenberge 371
Lohse, Bernhard, Prof. Dr., Hamburg 286
Lona, Horacio E., Prof. Dr., Benediktbeuern 111
Loretz, Oswald, Prof. Dr., Münster 278
Lüdicke, Klaus, Prof. Dr., Münster 60, 145, 147
Lütticken, Johannes OSB, Dr., Trier 407
Mair, Peter, Pater, Münster 415
Mayer, Cornelius, Prof. Dr., Gießen 303
Meier, Erhard, Dr., Burgdorf 508
Meier, Kurt, Prof. Dr., Leipzig 118
Meisig, Konrad, Dr., Münster 154, 159, 509
Menke, Karl-Heinz, Dr., Freiburg 316, 488
Mette, Norbert, Prof. Dr., Münster 323
Moll, Helmut, Dr., Euskirchen 207
Moos, Alois, Mainz 404
Müller, Wunibald, Dr., Gundelfingen 240
Mußner, Franz, Prof. Dr., Passau 151
Nebel, Richard, Dr., Bayreuth 506
Nürnberg, Rosemaria, Dr., Bochum 204
Oberlinner, Lorenz, Prof. Dr., Freiburg 193
Overath, Joseph, Dr., Troisdorf 285
Padberg, Rudolf, Prof. Dr., Bochum 68
Pesch, Rudolf, Prof. DDr., München 98, 460
Pollet, J. V., Prof. Dr., Paris 213
Prawdzik, Werner, Prof. Dr., St. Augustin 498
Promper, Werner, Dr., Münster 326, 328
Radl, Walter, Prof. Dr., Augsburg 282
Rau, Stefan, Münster 65
Reiter, Johannes, Dr., Mainz 418
Repplinger, Hermann Josef, Pater, Hannover 214
Reuter, Eleonore, Bonn 21
Richter, Klemens, Prof. Dr., Münster 1, 64, 185, 393, 500
Rodriguez, Felix, Prof. Dr., Burgos 234
Rose, Martin, Prof. Dr., Neuchâtel 103
Sand, Alexander, Prof. Dr., Bochum 194
Schäfer, Philipp, Prof. Dr., Eichenzell 389
Scharbert, Josef, Prof. Dr., München 102, 188, 189, 275
Schatz, Klaus, Prof. Dr., Frankfurt 295
Schenker, Adrian, Prof. Dr., Fribourg 454
Schewe, Martin, Dr., Lünen 148
Schilson, Arno, Prof. Dr., Mainz 496
Schmidt, Werner H., Prof. Dr., Meckenheim 192
Schröer, Alois, Prof. DDr., Münster 476
Schultze, Harald, Dr., Berlin 232
Schwienhorst-Schönberger, Ludger, Münster 276, 372
Seeliger, Hans Reinhard, Prof. Dr., Siegen 463
Seemann, Klaus Dieter, Prof. Dr., Berlin 381
Söding, Thomas, Dr., Münster 100, 283
Splett, Jörg, Prof. Dr., Offenbach 504
Spölgen, Johannes, Prof. Dr., Eichstätt 65
Stalder, Robert SJ, Dr., München 44
Stegmann, Franz Josef, Prof. Dr., Bochum 391
Stendebach, Franz Josef OMI, Prof. Dr., Mainz 104
Stiglmair, Arnold, Prof. Dr., Brixen 101
Stockmeier, Peter, Prof. Dr., München 198
von Stritzky, Maria-Barbara, Dr., Münster 380, 470
Studer, Basil, Prof. Dr., Rom 125, 306
Stupperich, Robert, Prof. DDr., Münster 289
Sturm, Erdmann, Prof. Dr., Münster 245, 321
Sudbrack, Josef SJ, Prof. Dr., München 228, 390, 424, 475
Teichtweier, Georg, Prof. Dr., Würzburg 503
Tossou, Kossi-Joseph, Dr., Münster 330, 332, 505
Tremblay, Réal, Prof. Dr., Rom 301
Urban, Wolfgang, Tübingen 37
Verweyen, Hansjürgen, Prof. Dr., Merzhausen 45, 132, 217, 311, 313, 394
Vorgrimler, Prof. Dr., Altenberge 48, 49, 95, 124
Wagner, Harald, Prof. Dr., Gladenbach 51, 312
Wahl, Otto SDB, Prof. Dr., Benediktbeuern 280
Walter, Peter, Dr., Tübingen 113
Weiler, Rudolf, Prof. Dr., Wien 142
Weippert, Helga, Dr., Heidelberg 456
Weiß, Bardo, Prof. Dr., Mainz 116, 117
Wenning, Robert, Dr., Münster 109, 450
Werbick, Jürgen, Prof. Dr., Siegen 319, 491
Wicks, Jared SJ, Dr., Rom 40, 43, 209
Wiedenhofer, Siegfried, Prof. Dr., Liederbach 353
Wieh, Hermann, Dr., Münster 243, 321
Wittstadt, Klaus, Prof. DDr., Münster 480

Wohlmuth, Josef, Prof. Dr., Bonn 397
Wolbert, Werner, Prof. Dr., Paderborn 417
Wollasch, Joachim, Prof. Dr., Münster 204
Ziegler, Josef Georg, Prof. Dr., Mainz 89
Ziegler, Walter, Prof. Dr., Würzburg 479
Zinnhobler, Rudolf, Prof. Dr., Linz 294

II. Verzeichnis der Abhandlungen und Übersichten

Richter, K.: Jugendweihe – ein Initiationsritus in der sozialistischen Industriegesellschaft der DDR 1–14
Kolping, A.: Zum Doppeltraktat über die Eucharistie unter dem Namen des Albertus Magnus 13–20
Ziegler, J. G.: Neuere Untersuchungen zur Geschichte der Moraltheologie 89–96
Inciarte, F.: Skepsis und Glaube. Zur Aktualität der hellenistischen Philosophie 177–186
Kolping, A.: „Standrechtlich gekreuzigt." Neuere Überlegungen zum Prozeß Jesu 265–276
Wiedenhofer, S.: Zum gegenwärtigen Stand der Erbsündentheologie 353–370
Kampling, R.: Zur Diskussion um das Verständnis des Gesetzes im Neuen Testament 441–448

III. Verzeichnis der besprochenen Schriften

Vom alten zum neuen Adam. Hrsg. von W. Strolz 353
Aejmelaeus, A.: The Traditional Prayer in the Psalms 189
Aejmelaeus, L.: Wachen vor dem Ende 282
Afrikanische Spiritualität und christlicher Glaube. Hrsg. v. M.g. Cikala Musharhamina 332
Ahn, B.-M.: Draußen vor dem Tor 326
Albrecht, R.: Das Leben der heiligen Makrina auf dem Hintergrund der Thekla-Traditionen 471
Anfänge der Theologie. Hrsg. v. N. Brox, A. Felber, W. L. Gombocz, M. Ketsch 371
Anijielo, Ch. A.: Theological investigation into fear of mystical forces 505
Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East. Hrsg. v. D. Hellholm 24
Apostolopoulos, Ch.: Phaedo Christianus 112
Les Arabes et l'Occident. Hrsg. v. S. Jargy 247
Augustijn, C.: Erasmus von Rotterdam 113
Baarlink, H.: Die Eschatologie der synoptischen Evangelien 109
Bacht, H.: Die Tragödie einer Freundschaft 295
Bäumer, B.: Befreiung zum Sein 509
Barthélemy, D.: Critique textuelle de l'Ancien Testament 2. Isaie 448
Beckmann, J.: Das Wort Gottes bleibt in Ewigkeit 216
Benning, A.: Vom christlichen Trösten 68
Berger, T.: Liturgie – Spiegel der Kirche 235
Beyerlin, W.: Weisheitliche Vergewisserung mit Bezug auf den Zionskult 375
Bilsen OFM, Th. J. C. van: Kerk van alle gelovigen 231
Blenkinsopp, J.: A History of Prophecy in Israel 373
Bleyler, K.-E.: Religion und Gesellschaft in Schwarzafrika 330
Blondel, M.: Die Logik der Tat 132
Bode, F.-J.: Gemeinschaft mit dem lebendigen Gott 403
Boekholt, P.: Durchbrüche wagen 65
Boulad, H.: Die Vernunft des Herzens 160
Bouthillier, D. / Torrell, J.-P.: Pierre le Vénérable et sa vision du monde 204
Brantzen, H.: Familienspiritualität 68
Breuning, W. / Eid, V. / Lohfink, G. / Mieth, D. / Weber, H.: Der ethische Kompromiß 418
Breuning, W. / Lohfink, N. / Sand, A. / Scherer, G.: Zum Problem der Erbsünde 353
Broer, I.: Die Seligpreisungen der Bergpredigt 462
Brox, N.: Kirchengeschichte des Altertums 466
Brunsman, B.: ... das darf der Mensch nicht trennen? 60
Bucher, R.: Nietzsches Mensch und Nietzsches Gott 487
Buddha für Christen. Einl. v. E. Meier, Textauswahl v. A. Th. Khoury 159
Braun, H.: An die Hebräer 28
Burgey, F.: Technik und Heiliger Kosmos 218
Buschbeck, B. / Wibbing, S.: Religionsunterricht im 4. Schuljahr 245
Le canon de l'Ancien Testament. Hrsg. v. J. D. Kaestli und O. Wermelinger 25
Carmignac, J.: La naissance des Evangiles Synoptiques 193
Communication for All. Ed. by Ph. Lee 135
Concilii Tridentini Diariorum. Partis Tertiae. Vol. Secundum ed. H. Mazzone 309
Craven, T.: Artistry and Faith in the Book of Judith 455
Demmer, K.: Deuten und handeln 140
Das Deuteronomium. Hrsg. v. N. Lohfink 21
Donner, H.: Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen. Teil 1 450
Dormition Abbey Jerusalem 185
Drewermann, E.: Strukturen des Bösen, Teil 1 353
Drewermann, E.: Strukturen des Bösen, Teil 2 353
Drewermann, E.: Strukturen des Bösen, Teil 3 353
Dubarle, A.-M.: Le Péché originel 353
Dulles, A. SJ: The Catholicity of the Church 493
Einübung ins Leben – der Tod. Hrsg. v. W. Beinert 500
Emeis, D. / Schmitt, K.-H.: Handbuch der Gemeindekatechese 65
Die Erfahrung der Abwesenheit Gottes in der modernen Kultur. Hrsg. v. W. Pannenberg 218
Ermecke, G.: Die natürlichen Seinsgrundlagen der christlichen Ethik 236
Evangelisches Kirchenlexikon. Hrsg. v. E. Fahlbusch, J. M. Lochmann, J. Mbiti, J. Pelikan, L. Vischer 95
Das Evangelium nach Matthäus. Übers. u. erkl. v. A. Sand 460
Evangelium – Sakramente – Amt und die Einheit der Kirche. Hrsg. v. K. Lehmann u. E. Schlink 54
Evolutionismus und Christentum. Hrsg. v. R. Spaemann, R. Löw, P. Koslowski 226
Escriva, J.: Die Spur des Sämanns 423
Fastenrath, E.: Die Christologie Herman Schells im Spannungsfeld des Modernismus 131
Feld, H.: Der Hebräerbrief 197
Feldmann, E.: Die „Epistula Fundamenti" der nordafrikanischen Manichäer 381
Figl, J.: Dialektik der Gewalt 421
Figura, M.: Das Kirchenverständnis des Hilarius von Poitiers 31
Findeis, H.-J.: Versöhnung – Apostolat – Kirche 27
Fink-Dendorfer, E.: Conversio 111
First-Century Cynicism in the Epistles of Heraclitus by H. W. Attridge 30
Fischer, K. P.: Gotteserfahrung 48
Fisichella, R.: La rivelazione: evento e credibilità 394
Foresti, F.: The Rejection of Saul in the Perspective of the Deuteronomistic School 105
Forsberg, J.: Das Abrahamsbild in der Theologie Luthers 43
Frankl, V. E.: Psychotherapy and Existentialism 242
Fransen, P.: Hermeneutics of the Councils and other Studies 115
Fricke, W.: Standrechtlich gekreuzigt 265
Fries, A.: Der Doppeltraktat über die Eucharistie unter dem Namen des Albertus Magnus 13
Fritz, G.: Menschliches Glück als Anliegen marxistischer und christlicher Ethik 237
Gäbler, U.: Huldrych Zwingli 213
Ganseuer, F.: Der Staat des „gemeinen Mannes" 118
Genn, F.: Trinität und Amt nach Augustinus 303
Geschichte der katholischen Kirche. Hrsg. v. J. Lenzenweger, P. Stockmeier, K. Amon, R. Zinnhobler 466
Das Gesetz im Neuen Testament. Hrsg. v. K. Kertelge 441
Glaube in winterlicher Zeit. Hrsg. v. P. Imhof u. H. Biallowons 49
Glauben ermöglichen. Hrsg. v. E. Paul u. A. Stock 501
Gnilka, J.: Das Matthäusevangelium, I. Teil 194
Gnilka, Chr.: ΧΡΗΣΙΣ I. 198
Joseph Görres 1776–1848. Hrsg. v. H. Raab 293
Gott, der Einzige. Hrsg. v. E. Haag 103
Graf, Chr.: Politische Polizei zwischen Demokratie und Diktatur 480
Greschat, H. J. / Kraatz, M.: Buddhismus 508
Greshake, G. / Kremer, J.: Resurrectio mortuorum 313
Grillmeier, A.: Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Bd 2/1 125
Groß, K.: Menschenhand und Gotteshand in Antike und Christentum 297
Grundfragen christlicher Mystik. Hrsg. v. M. Schmidt 475
Die Habsburgermonarchie 1848–1918. Hrsg. v. A. Wandruszka u. P. Urbanitsch 294
Haddad, R.: La Trinité divine chez les théologiens arabes 750–1050 335
Hajjar, J.: Bible et témoignage chrétien en pays d'Islam 248
Hallensleben, B.: Communicatio 286
Hallonsten, G.: Meritum bei Tertullian 380
Hammond Bammel, C. P.: Der Römerbrieftext des Rufin und seine Origenes-Übersetzung 111
Handbuch der Dogmengeschichte Bd. II, Fasc. 3b, Köster, H. 353
Handbuch der Dogmengeschichte Bd. II, Fasc. 3c, Köster, H. 353
Handbuch der Fundamentaltheologie, Bd. 3. Hrsg. v. W. Kern, H. J. Pottmeyer, M. Seckler 45
Handbuch der Ostkirchenkunde, Bd. 1. Hrsg. v. W. Nyssen, H.-J. Schulz u. P. Wiertz 52
Hartberger, B.: „An den Wasser von Babylon ..." 279
Hartmann, M.: Ästhetik als ein Grundbegriff fundamentaler Theologie 311
Heitzer, H.: Georg Kardinal Kopp und der Gewerkschaftsstreit 1900–1914 391
Hilberath, B. J.: Der Personbergriff der Trinitätstheologie in Rückfrage von Karl Rahner zu Tertullians „Adversus Praxean" 306
Hock, K.: Der Islam im Spiegel westlicher Theologie 156
Höfer, L.: Otto Karrer 1888–1976 124

Hoffmann, P.: Amt und Gemeinde in der Sicht der sog. Papiere 243
Hoppe, K. D.: Gewissen, Gott und Leidenschaft 240
Hoppe, Th.: Friedenspolitik mit militärischen Mitteln 142
Hossenfelder, M.: Die Philosophie der Antike 3 177
Der Islam in der Bundesrepublik Deutschland. Hrsg. v. H. Marré u. J. Stüting 334
Jacobs, M.: Das Christentum in der antiken Welt 466
Jargy, S.: L'Orient déchiré entre l'Est et l'Ouest, 1955–1982 336
Jeremias, J.: Das Königtum Gottes in den Psalmen 278
Jetter, D.: Das europäische Hospital von der Spätantike bis 1800 285
Jüdischer Alltag – Jüdische Feste. Hrsg. v. P. Maser 335
Die Kartäuser. Hrsg. v. M. Zadnikar in Verb. mit A. Wienand 386
Kessler, M.: Kritik aller Offenbarung 217
Kilwardby, R.: Quaestiones in librum primum Sententiarum 387
Kilwardby, R.: Quaestiones in librum tertium Sententiarum 387
Kirchen und Gesellschaft in beiden deutschen Staaten. Hrsg. v. G. Hellwig u. D. Urban 393
Kirche, Ursprung und Gegenwart. Hrsg. v. H. Althaus 49
Die römisch-katholische Kirche. Hrsg. v. W. Löser SJ 51
Kirchenreform als Gottesdienst. Hrsg. v. K. Stoll 289
Kleber, K.-H.: Einführung in die Geschichte der Moraltheologie 89
Kliesch, K.: Apostelgeschichte 377
Knapp, M.: „Wahr ist nur, was nicht in die Welt paßt" 353
Knobloch, St.: Missionarische Gemeindebildung 498
Knoche, H.: Einigung der Kirchen – mit wem? 406
Köster, H. M.: Urstand, Fall und Erbsünde in der katholischen Theologie unseres Jahrhunderts 353
Kohata, F.: Jahwist und Priesterschrift in Exodus 3–14 188
Kohn, J.: Haschoah 154
Konrad, J.-F.: Religionsunterricht im 2. Schuljahr 245
König-Nordhoff, U.: Ignatius von Loyola 214
Kraatz, M. / Greschat, H. J.: Buddhismus 508
Kremer, J.: Die Bibel – ein Buch für alle 100
Kremer, J.: Lazarus 196
Kremer, J. / Greshake, G.: Resurrectio mortuorum 313
Kretschmar, G.: Die Offenbarung des Johannes 29
Kugelmann, L.: Antizipation 397
Kunz, L.: Die Gestalt der alttestamentlichen Psalmen 160
Kutsch, E.: Kleine Schriften zum Alten Testament 102
Laan, J. v.d.: Het vormenspel der liturgie 497
Lange, E.: Die ökumenische Utopie oder Was bewegt die ökumenische Bewegung? 60
Langer, M.: Katholische Sexualpädagogik im 20. Jahrhundert 503
Langer, W.: Religionsunterricht in einer „nachchristlichen" Gesellschaft 323
Le Boulluec, A.: La notion d'hérésie dans la littérature grecque 199
Ledure, Y.: Lectures „chretiennes" de Nietzsche 152
Lee, M. Y.-H.: Jesus und die jüdische Autorität 283
Das Lehenbuch des Fürstbischofs Albrecht von Hohenlohe 1345–1372. 1. u. 2. Teilbd. Bearb. v. H. Hoffmann 476
Das Lernen des Seelsorgers. Hrsg. v. W. Bruners, J. Schmitz 238
Leuenberger, S.: Cultus Ancilla Scripturae 407
Lexikon religiöser Grundbegriffe – Judentum, Christentum, Islam. Hrsg. v. A. Th. Khoury 333
Liste der koptischen Handschriften des Neuen Testaments. I. 378
La littérature intertestamantaire. Hrsg.: Bibliothèque des Centres d'Études Supérieures Spécialisés 97
Liturgie – ein vergessenes Thema der Theologie? Hrsg. v. K. Richter 409
Locher, C.: Die Ehre einer Frau in Israel 276
Lohff, W.: Fundus des Glaubens 312
Lohfink, N. / Sand, A. / Scherer, G. / Breuning, W.: Zum Problem der Erbsünde 353
Lonergan Workshop. Vol. 5. Hrsg. v. F. Lawrence 134
Lotz, J. B.: Geschichtlicher Wandel und unwandelbare Wahrheit 504
Ludewig, H.: Gebet und Gotteserfahrung bei Gerhard Tersteegen 117
Lukas-Kommentare aus der griechischen Kirche. Hrsg. v. J. Reuss 31
Maiberger, P.: Das Manna 192
Martin Luther „Reformator und Vater im Glauben". Hrsg. v. P. Manns 40
Mayer, G.: Die jüdische Frau in der hellenisch-römischen Antike 470
Memoria. Hrsg. v. K. Schmid u. J. Wollasch 473
Midali, M.: Teologia Pastorale o Pratica 415
Mikat, P.: Doppelbesetzung oder Ehrentitulatur 234
Minkner, D.: Christuskreuz und Hakenkreuz 118
Mödl, L.: Priesterfortbildung um die Mitte des 19. Jahrhunderts 392
Mössinger, R.: Zur Lehre des christlichen Gebets 228
Monumenta Catechetica Hispanoamericana (Siglos XVI–XVIII). Hrsg. v. J. G. Durán 506
Moral begründen – Moral verkünden. Hrsg. v. G. Viert 417
Müller, G.-L. Gemeinschaft und Verehrung der Heiligen 50
Müller, H.-J.: Subjektivität als symbolisches und schematisches Bild des Absoluten 70
Müller, P.-G.: Lexikon exegetischer Fachbegriffe 19
Nastainczyk, W.: Glauben weitergeben – Glauben entfalten 323
Zurück zur Natur-Religion? Hrsg. v. H. Schleip 144
Das Neue Testament auf Papyrus. In Verb. mit K. Junack bearb. v. W. Grunewald 283
Das Neue Testament in syrischer Überlieferung. I. Die großen katholischen Briefe. In Verb. mit A. Juckel, hrsg. u. unters. v. B. Aland 197
Neumann, W. M.: Die Stellung des Gottesbeweises in Augustins De libero arbitrio 129
Norin, St. I. L.: Sein Name allein ist hoch 275
Nübold, E.: Entstehung und Bewertung der neuen Perikopenordnung des Römischen Ritus für die Meßfeier an Sonn- und Festtagen 494
Nußbaum, O.: Sonntäglicher Gemeindegottesdienst ohne Priester 496
Oberthür, R.: Angst vor Gott? 416
Örsy, L.: Marriage in Canon Law 147
Orbe S.J., A.: Teologia de San Ireneo I. 299
Pani, G.: Martin Lutero 209
Panikkar, R.: Der unbekannte Christus im Hinduismus 157
Parker, T. H. L.: Commentaries on the Epistle to the Romans 1532–1542 477
Pascher, J.: Die Orationen des Missale Romanum Papst Pauls VI. Teil I: Die Advents- und Weihnachtszeit; Teil II: Fastenzeit und Karwoche; Teil III: Osterzeit; Teil IV: Jahreskreis 64
Pesch, R.: Paulus ringt um die Lebensform der Kirche 25
Petra. Hrsg. v. M. Lindner 107
Pfeiffer, H.: Gottes Wort im Bild 379
Pieper, M.: Daniel Sudermann (1550 bis ca. 1631) als Vertreter des mystischen Spiritualismus 116
Pieris, A.: Theologie der Befreiung in Asien 328
Pietismus und Neuzeit. Hrsg. v. M. Brecht u. a. Bd 10 u. Bd 12 390
Pisano, St.: Additions or Omissions in the Books of Samuel 280
Plathow, M.: Lehre und Ordnung im Leben der Kirche heute 232
Podskalsky, G.: Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus (988–1237) 381
Porsch, F.: Viele Stimmen – ein Glaube 281
Postel, R.: Die Reformation in Hamburg 1517–1528 290
Probleme und Persepktiven dogmatischer Theologie. Zusammengestellt u. hrsg. v. K. H. Neufeld. Hrsg. der dt. Ausgabe L. Ullrich 400
Pröpper, Th.: Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte 488
Rauchfleisch, U.: Psychoanalyse und theologische Ethik 239
Reents, Chr.: Religionsunterricht im 1. Schuljahr 245
Rees, W.: Der Religionsunterricht und die katechetische Unterweisung in der kirchlichen und staatlichen Rechtsordnung 324
Regulae Benedicti Studia. Hrsg. v. B. Jaspert 204
Religiöse Erziehung und Glaubensentwicklung. Hrsg. v. H.-J. Fraas u. H.-G. Heimbrock 322
Ronai, A. / Wahle, H.: Das Evangelium – ein jüdisches Buch? 248
Rordorf, W.: Liturgie, foi et vie des premiers chrétiens 470
Rouillard, H.: La Péricope de Balaam (Nombres 22–24) 454
Rudolph, H.: Evangelische Kirche und Vertriebene 1945 bis 1972, Bd I: Kirchen ohne Land; Bd II: Kirche in der neuen Heimat 120
Rüterswörden, U.: Die Beamten der israelitischen Königszeit 372
Ruppert, L.: Das Buch Genesis, Teil II. Kap. 25, 19–50, 26 104
Sand, A. / Scherer, G. / Breuning, W. / Lohfink, N.: Zum Problem der Erbsünde 353
Sauer, R.: Kinder fragen nach dem Leid 321
Schäfer, Ph.: Eschatologie. Trient und Gegenreformation 310
Scharbert, J.: Sachbuch zum Alten Testament 101
Scherer, G. / Breuning, W. / Lohfink, N. / Sand, A.: Zum Problem der Erbsünde 353
Schimanowski, G.: Weisheit und Messias 98
Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher. Hrsg. v. G. Meckenstock 44
Schmid-Keiser, St.: Aktive Teilnahme 413
Schmidt, H. R.: Reichsstädte, Reich und Reformation 211
Schmidt, L.: Literarische Studien zur Josephsgeschichte 189
Schmitt, K.-H. / Emeis, D.: Handbuch der Gemeindekatechese 65
Schneider-Flume, G.: Die Identität des Sünders 353
Schoeps, H.-J.: Jüdisch-christliches Religionsgespräch in neunzehn Jahrhunderten 156
Schröer, A.: Die Kirche in Westfalen im Zeichen der Erneuerung (1555–1648) 389
Schuld, Sühne und Erlösung in Zentralafrika (Zaire) und in der christlichen Theologie Europas. Hrsg. v. K. J. Rivinius 353
Schuld und Versöhnung in verschiedenen Religionen. Hrsg. v. B. Mensen SVD 507
Schwarz, H.: Divine Communication 404
Seiterich-Kreuzkamp, Th.: Links, frei und katholisch – Walter Dirks 485
Seitz, M.: Erneuerung der Gemeinde 321
Sievers, E.: Religionsunterricht im 3. Schuljahr 245
Spinoza in der Frühzeit seiner religiösen Wirkung. Hrsg. v. K. Gründer u. W. Schmidt-Biggemann 148
Stähli, H.-P.: Solare Elemente im Jahweglauben des Alten Testaments 456
Stanke, G.: Die Lehre von den „Quellen der Moralität" 143
Staudigl, G.: Die Bedeutung emotionaler Lernprozesse in Religionsunterricht und Jugendarbeit 244

Studia Patristica XVIII. Vol. 1. Ed. E. A. Livingstone 204
Sühne und Versöhnung. Hrsg. v. J. Blank u. J. Werbick 316
Schwager, R.: Der wunderbare Tausch 319
Terrien, S.: Till the Heart Sings 447
Theißen, G.: Der Schatten des Galiläers 459
Katholische Theologen der Reformationszeit, Bd 2 u. Bd 3. Hrsg. v. E. Iserloh 389
Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. Bd. V, Lfg. 9/10. Hrsg. v. G. J. Botterweck, H. Ringgren u. H.-J. Fabry 188
Theologische Realenzyklopädie. Hrsg. v. G. Müller 369
Thomassen, J.: Heilswirksamkeit der Verkündigung 132
Torrell, J.-P. / Bouthillier, D.: Pierre le Vénérable et sa vision du monde 204
Trenner, F.: Carl-Oskar Freiherr von Soden 479
Ugorji, L. I.: The Principle of Double Effect 419
Uhlig, Chr.: Funktion und Situation der Kirchengeschichte als theologischer Disziplin 463
Urban, D. / Weinzen, H. W.: Jugend ohne Bekenntnis? 1
Van der Vekene, E.: Bibliotheca bibliographica historiae Sancta Inquisitionis 207
Velthaus, A.: Hans Alberts Kritik am Offenbarungsgedanken 482
Verpaßte Reform? Hrsg. v. d. Solidaritätsgruppe kath. Priester der Diözese Speyer 229
Vidal, M.: Moral de la Persona 136
Vierzig, S.: Das Böse 353
Vitam impendere vero. A cura di W. Schulze e G. Feliciani 145
Vögtle, A.: Offenbarungsgeschehen und Wirkungsgeschichte 375
Vogt, E.: Der Aufstand Hiskias und die Belagerung Jerusalems 701 v. Chr. 190
Wahle, H. / Ronai, A.: Das Evangelium – ein jüdisches Buch? 248
Wegenast, K.: Religionsdidaktik Grundschule 245
Weidemann, M.: Kulturgeschichte der Merowingerzeit nach den Werken Gregors von Tours. Teil 1 u. 2 34
Simone Weil: Philosophie, Religion, Politik. Hrsg. v. H. R. Schlette u. A.-A. Devaux 151
Weinzen, H. W. / Urban, D.: Jugend ohne Bekenntnis? 1
Weismayer, J.: Leben in Fülle 424
Wenz, G.: Geschichte der Versöhnungslehre in der evangelischen Theologie der Neuzeit 491
Werbick, J.: Schulderfahrung und Bußsakrament 353
Wiggershaus, R.: Die Frankfurter Schule 149
Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Bd V. Hrsg. v. G. J. Botterweck, H. Ringgren u. H.-J. Fabry 21
Wibbing, S. / Buschbeck, B.: Religionsunterricht im 4. Schuljahr 245
Wiederkehr von Religion? Hrsg. v. W. Oelmüller 218
Wogaman, J. Ph.: Faith and Fragmentation 485
Wolkinger, A.: Moraltheologie und Josephinische Aufklärung 93
Wonneberger, R.: Leitfaden zur Biblia Hebraica Stuttgartensia 371
Wucherer-Huldenfeld, A. K.: Personales Sein und Wort 312
Zani, A.: La cristologia di Ippolito 301
Zerndl, J.: Die Theologie der Firmung in der Vorbereitung und in den Akten des Zweiten Vatikanischen Konzils 230
Zumkeller, A. OSA: Erbsünde, Gnade, Rechtfertigung und Verdienst nach der Lehre der Erfurter Augustinertheologen des Spätmittelalters 37

476 F Ju V

THEOLOGISCHE REVUE

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

Jährlich 6 Hefte **ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG, MÜNSTER WESTFALEN** **Jährlich DM 96,–**

Nummer 1 **1987** **83. Jahrgang**

Klemens Richter, Jugendweihe – ein Initiationsritus in der sozialistischen Industriegesellschaft der DDR Sp. 1–14

Adolf Kolping, Zum Doppeltraktat über die Eucharistie unter dem Namen des Albertus Magnus . Sp. 13–20

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 19

P.-G. Müller: Lexikon exegetischer Fachbegriffe (R. Kampling)

Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. Hrsg. v. G. J. Botterweck, H. Ringgren, H.-J. Fabry (W. Kornfeld)

Das Deuteronomium. Hrsg. v. N. Lohfink (E. Reuter)

Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East. Hrsg. v. D. Hellholm (K. Berger)

Le canon de l'Ancien Testament, Hrsg. v. J. D. Kaestli, O. Wermelinger (K. S. Frank)

R. Pesch: Paulus ringt um die Lebensform der Kirche (H.-J. Klauck)

H.-J. Findeis: Versöhnung – Apostolat – Kirche (H. C. C. Cavallin)

H. Braun: An die Hebräer (G. D. Kilpatrick)

G. Kretschmar: Die Offenbarung des Johannes (R. Kampling)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 30

First-Century Cynicism in the Epistles of Heraclitus. Introd. and Translation by H. W. Attridge (K. Berger)

Lukas-Kommentare aus der griechischen Kirche. Gesammelt u. hrsg. v. J. Reuss (G. D. Kilpatrick)

M. Figura: Das Kirchenverständnis des Hilarius von Poitiers (P. Th. Camelot)

M. Weidemann: Kulturgeschichte der Merowingerzeit nach den Werken Gregors von Tours (A. Angenendt/B. Jussen)

A. Zumkeller: Erbsünde, Gnade, Rechtfertigung und Verdienst nach der Lehre der Erfurter Augustinertheologen des Spätmittelalters (W. Urban)

Martin Luther „Reformator und Vater im Glauben". Hrsg. v. Manns (J. Wicks)

J. Forsberg: Das Abrahambild in der Theologie Luthers (J. Wicks)

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher. Hrsg. v. G. Meckenstock (R. Stalder)

Fundamentaltheologie, Dogmatik, Ökumenische Theologie . . . . . Sp. 45

Handbuch der Fundamentaltheologie. Hrsg. v. W. Kern, H. J. Pottmeyer, M. Seckler (H. Verweyen)

K. P. Fischer: Gotteserfahrung (H. Vorgrimler)

Glaube in winterlicher Zeit. Hrsg. v. P. Imhof u. H. Biallowons (H. Vorgrimler)

Kirche, Ursprung und Gegenwart. Hrsg. v. H. Althaus (R. Kampling)

G.-L. Müller: Gemeinschaft und Verehrung der Heiligen (W. Beinert)

Die römisch-katholische Kirche. Hrsg. v. W. Löser (H. Wagner)

Handbuch der Ostkirchenkunde. Hrsg. v. W. Nyssen, H.-J. Schulz u. P. Wiertz (Mª Garijo-Guembe)

Evangelium – Sakramente – Amt und die Einheit der Kirche. Hrsg. v. K. Lehmann u. E. Schlink (Mª Garijo-Guembe)

E. Lange: Die ökumenische Utopie oder Was bewegt die ökumenische Bewegung? (E. Arens)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 60

B. Brunsman: ... das darf der Mensch nicht trennen? (K. Lüdicke)

Liturgie . . . . . S. 64

J. Pascher: Die Orationen des Missale Romanum Papst Pauls VI. (K. Richter)

P. Boekholt: Durchbrüche wagen (St. Rau)

Pastoraltheologie . . . . . Sp. 65

D. Emeis / K.-H. Schmitt: Handbuch der Gemeindekatechese (J. Spölgen)

A. Benning: Vom christlichen Trösten (R. Padberg)

H. Brantzen: Familienspiritualität (W. Greulich)

Philosophie . . . . . Sp. 70

H.-J. Müller: Subjektivität als symbolisches und schematisches Bild des Absoluten (L. Hauser)

Jugendweihe – ein Initiationsritus in der sozialistischen Industriegesellschaft der DDR

Von Klemens Richter, Münster

1. Die Jugendweihe in der Literatur

Es gibt zwar seit 1954, dem Jahr der Einführung von Jugendweihefeiern in der Deutschen Demokratischen Republik, eine unübersehbare Fülle von Aufsätzen in Ost und West zu diesem Übergangs- und Initiationsritus, doch hat eine grundlegende wissenschaftliche Beschäftigung noch kaum stattgefunden. Das mag vor allem darin begründet sein, daß die Jugendweihe (Jw) nahezu ausschließlich unter dem Aspekt eines Kampfes des atheistischen Staates gegen die Kirchen und deren Initiationsriten der Firmung wie der Konfirmation gesehen wurde. Dabei handelt es sich hier um kein Proprium einer atheistisch geprägten sozialistischen Industriegesellschaft. So hat schon vor einem Jahrzehnt eine umfassende Untersuchung die mehr als einhundertjährige Tradition der Jw in Deutschland in Erinnerung gerufen.[1] Doch erst in jüngster Zeit wurde eine Studie vorgelegt, die eine dreißigjährige Entwicklung der Jw in der DDR nachzeichnet, die wichtige Literatur aufarbeitet und eine Fülle von Dokumenten, die im Westen kaum zugänglich sind, publiziert.[2] Dabei werden, wie der Untertitel deutlich macht, auch die Reaktionen der evangelischen Kirchen dokumentiert und gewertet.[3] Katholischerseits liegt bis heute nichts Vergleichbares vor. Die einzige (nicht unproblematische) Gesamtdarstellung der katholischen Kirche in der DDR widmet dem Problem nur wenige Seiten.[4] Und eine theologische Beschäftigung mit diesem Phänomen ist faktisch nicht zu verzeichnen.[5] Dabei wäre vor allem unter dem Gesichtspunkt der Herausbildung von Riten an den wichtigen Lebensknotenpunkten der Menschen in einer säkularisierten Gesellschaft die Jw ein wichtiges Objekt für vergleichende Studien. Bislang wurde noch kaum zur Kenntnis genommen, daß es für Jugendweihefeiern eigene („liturgische") Bücher gibt, Agenden, die nicht nur die Ritussequenzen des Vorgangs beschreiben und festlegen, sondern auch Ausführungen zur („katechetischen") Vorbereitung bieten.[6]

[1] B. Hallberg, Die Jugendweihe. Zur deutschen Jugendweihetradition, Lund 1977.

[2] **Urban,** D./**Weinzen,** H. W.: **Jugend ohne Bekenntnis?** 30 Jahre Konfirmation und Jugendweihe im anderen Deutschland 1954–1984, Berlin 1984.

[3] Vgl. ebd. 119–194 D. Urban, Konfirmation in dreißig Jahren Jugendweihepraxis: Verlust oder Herausforderung für die evangelischen Kirchen in der DDR?

[4] W. Knauft, Katholische Kirche in der DDR. Gemeinden in der Bewährung 1945–1980, Mainz ²1980, bes. 77–81. Vgl. dazu ThRv 77 (1981) 132–134.

[5] Die einzige uns bekanntgewordene Ausnahme: A. Althammer, Jugendweihe und Pastoral: IKaZ 11 (1982) 579–593.

[6] Auch da gab es eine Entwicklung. Derzeit noch im Gebrauch: Zentralhaus für Kulturarbeit der DDR (Hrsg.), Offen steht das Tor des Lebens. Empfehlungen

UB Tübingen
15 MAI 1987
VZ ID

In der Auseinandersetzung zwischen katholischer und evangelischer Kirche einerseits und sozialistischem Staat andererseits hinterließ kein Konflikt „innerhalb der Kirchen gleich tiefe Wunden wie die langjährige Auseinandersetzung um die Jugendweihe, die – 1954 angekündigt – als fester Bestandteil des sozialistischen Erziehungsprozesses das Ziel verfolgt, der weltanschaulich-atheistischen Formung der Jugend im Sinne des Marxismus-Leninismus Bekenntnischarakter zu verleihen . . . Auch wenn der Wortlaut des Gelöbnisses keine ausdrückliche Formel der Gottes- und Glaubensverleugnung enthält, so ist ihr doch das Bekenntnis einer totalen Übereinstimmung des einzelnen mit dem Sozialismus immanent, also die Affirmation zu einem in der Substanz achristlichen Lebensentwurf."[7] Damit ist exakt umschrieben, was Inhalt einer nun schon mehr als dreißigjährigen Auseinandersetzung zwischen den Kirchen aller Konfessionen und der Staatsführung der DDR ist. Und vertreten läßt sich auch eine Aussage, die Verständnis für die ablehnende Haltung der katholischen Kirche gegenüber der Jw zu wecken versucht: „Bei der in der DDR praktizierten Jugendweihe handelt es sich nicht um einen profanen Ritus des Übergangs in das Leben der Erwachsenen oder um Ritenbildung in der Industriekultur. Es handelt sich vielmehr um eine auf dem Grund sozialistischer Jugendbildung entwickelte Feier mit Vorbereitung, die in Konkurrenz zu christlichen Feiern der Initiation und des Übergangs steht. Die katholische wie die evangelische Kirche fühlten sich durch die Jugendweihe herausgefordert und vor Fragen gestellt."[8]

Die katholische Kirche hat sich in den vergangenen drei Jahrzehnten nicht leicht getan mit der Bewertung der Jw sowie ihrer pastoralen Haltung zu diesem Phänomen. Ihre hierzulande nicht leicht zugänglichen, da kaum gedruckt vorliegenden, Verlautbarungen sollen im folgenden Berücksichtigung finden. Erörtert werden soll dabei, welchen Stellenwert die Jw innerhalb der Ritenbildung der sozialistischen Gesellschaft der DDR hat, weshalb die Kirchen – und hier vor allem die katholische – nach wie vor eine ablehnende Haltung dazu einnehmen und in welcher Weise Beziehungen zu Firmung und Konfirmation bestehen.

2. Zur Herausbildung von Übergangsriten in der sozialistischen Industriegesellschaft

Eine wissenschaftliche Beschäftigung mit der Bildung von Riten in den Gesellschaften des sozialistischen Staatenverbundes gibt es noch kaum. Einen knappen Überblick mit einer Bibliographie von Arbeiten westlicher wie östlicher Autoren bietet der ungarische katholische Religionssoziologe Miklos Tomka.[9] Er unterscheidet 13 in ihrer Bedeutung sehr unterschiedliche Übergangsriten, die allerdings in den einzelnen Ländern verschieden gehandhabt werden. Darunter besonders zu nennen sind die Namensweihe, die Eingliederung in die Organisation der Jungen Pioniere und später in den kommunistischen Jugendverband, die Jw, die Arbeiterweihe, die sozialistische Eheschließung, der Eintritt in den Altersruhestand und das sozialistische Begräbnis. Für Tomka ist es „unbestreitbar, daß diese neuen Übergangsriten in ständiger und bewußter Konfrontation mit der religiösen Tradition eingeführt und gestaltet werden".[10] Bei einem generellen Rückgang der Inanspruchnahme religiöser Riten, besonders stark ausgeprägt bei der Eheschließung, würden diese aber nicht automatisch von der Bevölkerung durch sozialistische Riten ersetzt. Dennoch seien letztere für einen Teil eine adäquate Form für die Feier der Lebensübergänge. Tomka sieht die Funktion christlicher wie marxistischer Riten in soziologischer Hinsicht durchaus vergleichbar. Es gebe Gruppen, die den von der jeweiligen Institution vorgegebenen Inhalt der Riten für sich akzeptierten, während andere diese Inhalte ablehnten und die Riten unabhängig von der eigentlichen Intention zur Bewältigung ihrer privaten Lebensknotenpunkte benutzen würden.[11]

Eine theologische Beschäftigung mit den sozialistischen Riten gibt es noch so gut wie nicht,[12] obwohl sich daraus möglicherweise pastoraltheologisch relevante Fragestellungen ergeben könnten.[13] Erste Untersuchungen liegen lediglich für die sozialistischen Feiern anläßlich von Geburt, Eheschließung und Begräbnis vor.[14]

Es mag zunächst erstaunen, daß eine Gesellschaft, die einen „auf objektiven Gesetzmäßigkeiten beruhenden wissenschaftlichen Sozialismus" zu ihrer Grundlage erklärt, zu den Lebensübergängen offizielle sozialistische Feiern anbietet. Doch der Marxismus geht von der „Einheit von Theorie und Praxis" aus. Den für die ideologische Grundlegung in der DDR Verantwortlichen ist bewußt, daß die Umformung des Menschen nicht nur eine Angelegenheit des Intellekts, von Erziehung und Schule ist, sondern daß der emotionale Bereich angesprochen werden muß. Als 1957 die „Namensweihe, zunächst sozialistische Namensgebung genannt, die sozialistische Eheschließung (auch Eheweihe), das sozialistische Begräbnis (Grabweihe) und die sozialistische Arbeiterweihe"[15] in der DDR eingeführt werden, wird von maßgeblicher Seite erklärt: „Wenn wir von Atheismus sprechen, sollten wir doch einmal überlegen, daß das Wort ‚atheistisch' ein rein negatives Wort ist. Es sagt, wir lehnen die Gottesvorstellungen ab; aber es sagt noch nicht, was wir dann positiv an diese Stelle setzen." Wir „glauben an die Entwicklung der Menschheit, daran, daß die Menschheit alles erkennen kann und wird, und daß die Menschheit in ihrer Entwicklung alles schaffen kann, was für die Entwicklung der Menschheit notwendig ist. Dieser Glaube an die Menschheit ist das, was wir an die Stelle des Glaubens an einen Gott zu setzen haben."[16] Daß es Zielstellung dieser Feiern ist, christliche Riten zu verdrängen oder doch zumindest für diejenigen zu ersetzen, die den Glauben der Kirche nicht mehr mitvollziehen können, wird selbst im Zentralorgan der Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands (SED) immer wieder verdeutlicht: „Die Überreste und Vorurteile der Vergangenheit legen der Aktivität der Werktätigen Fesseln an. Deshalb ist für die Herausbildung des kommunistischen, gesellschaftlichen Bewußtseins . . . die Propagierung und Einführung neuer sozialistischer Traditionen und Bräuche wichtig, die immer weniger Raum lassen für religiöse Feste, Bräuche und Rituale."[17]

Der DDR-Philosoph Siegried Wollgast nennt folgende Gesichtspunkte für die Herausbildung von Riten im Sozialismus:[18] Einmal gehe es „um die Übernahme alter Sitten und Bräuche, wobei die Dialektik von Form und Inhalt zu beachten ist. Alte Formen können mit neuem Inhalt erfüllt, neue Formen für alte Sitten und Bräuche gefunden werden." Weiter gehe es „um die Entwicklung neuer Sitten und Bräuche im gesamtgesellschaftlichen Rahmen, wobei an entsprechende Erfahrungen der Arbeiterklasse und der progressiven Vertreter anderer Klassen und Schichten anzuknüpfen ist". Er erinnert dabei daran, daß die Mehrzahl der Feiertage in der DDR noch immer auf einer christlichen Grundlage steht, „obwohl die Mehrzahl der Bürger der DDR nicht mehr religiös ist". Die entwickelte sozialistische Gesellschaft fordere solche Riten vor allem für die Kinder- und Jugenderziehung.

Zum Inhalt dieser Riten heißt es schon vor nahezu drei Jahrzehnten in einem parteiinternen Bericht der SED aus Stalinstadt, dem heutigen Eisenhüttenstadt: „Inhalt dieser Feierlichkeiten der Werktätigen ist der sozialistische Humanismus, der atheistisch ist und kein höheres Wesen als die für Freiheit, Demokratie und Sozialismus arbeitende und kämpfende Menschheit anerkennt . . . Gehaltvoll werden diese Feiern, wenn das besondere menschliche Streben sich mit dem allgemeinen zum Einklang findet."[19] Weil in der Übergangsperiode zwischen Kapitalismus und Sozialismus eine Übereinstimmung von persönlichem und gesellschaftlichem Interesse nicht vorausgesetzt werden könne, komme der Staatsmacht bei der Vorbereitung und Abhaltung dieser Feiern die Aufgabe zu, auf die Betroffenen sozialistisch erzieherisch einzuwirken.

Wo immer im Westen über diese rituellen Ausprägungen in der DDR geschrieben wurde, galt es als selbstverständlich, daß sie nur im Rahmen antikirchlicher und areligiöser Propaganda gesehen werden könnten. Nach diesen Veröffentlichungen, die nicht immer in den Bereich der seriösen DDR-Forschung einzuordnen sein dürften,[20] ist

für die Jugendweihe, Leipzig o. J. (1973); offiziöser wohl: Zentraler Ausschuß für Jugendliche in der DDR (Hrsg.), Handbuch zur Jugendweihe, Leipzig 1974 (vor allem mit den Kapiteln: Anliegen der Jugendweihe; Entwicklung in der DDR; Planung und Vorbereitung; Gestaltung).

[7] Th. Mechtenberg, Die Lage der Kirchen in der DDR, o. O. 1985, 42–44.

[8] Althammer, a.a.O. 579.

[9] M. Tomka, Les rites de passage dans les pays socialistes de l'Europe de l'Est: SocComp 29 (1982) 135–152.

[10] Ebd. 138.

[11] Ebd. 149f.

[12] Vgl. K. Richter, Riten und Symbole in der Industriekultur am Beispiel der Riten im Bereich des Sozialismus: Conc (D) 13 (1977) 108–113; Ders., Ritenbildung im gesellschaftspolitischen System der DDR: LJ 27 (1977) 172–188.

[13] Vgl. K. Richter, Sozialistische Gemeinschaftsriten als Anregungen für eine neue Sakramentenpastoral?: SuS 8 (1976) 24–33; Ders., Jugendweihe und andere profane Symbolhandlungen. Ein kritischer Vergleich: Diakonia 7 (1976) 38–44.

[14] F. Prosenjak, Bewältigung der Todesproblematik im sozialistischen und im katholischen Begräbnis unter besonderer Berücksichtigung der Begräbnispraxis in Jugoslawien, (Diss. masch.) Innsbruck 1978; vgl. dazu Ders: LJ 29 (1979) 143–156; K. Richter, Toten-„Liturgie". Der Umgang mit Tod und Trauer in den Bestattungsriten der DDR, in: H. Becker/B. Einig/P. O. Ullrich (Hrsg.), Im Angesicht des Todes. Ein interdisziplinäres Kompendium 1–2 (Pietas liturgica 3–4), St. Ottilien 1987, 229–259.

[15] Art. „Sozialistische Feiern": DDR-Handbuch 1, Köln ^{3}1985, 378.

[16] H. Duncker, Das Menschheitsbewußtsein stark und lebendig machen: Deutsche Lehrerzeitung v. 21. 11. 1957.

[17] I. R. Rachimowa, Der XXIV. Parteitag der KPdSU und einige Fragen der atheistischen Erziehung: Neues Deutschland v. 26. 2. 1972.

[18] S. Wollgast, Bemerkungen zu Sitten und Bräuchen: DZPh 26 (1978) 616–624 (622f).

[19] Grundsätze und Erfahrungen bei der Gestaltung sozialistischer Feierlichkeiten. Az. Kd 2431/58 III K, Februar 1959 (vervielf. 10 Seiten), Teilabdruck: U. Jeremias, Die evangelische Kirche in Berlin und Mitteldeutschland, Witten 1959, 41.

[20] Vgl. u. a. U. Jeremias, Die Jugendweihe in der Sowjetzone, Bonn 1958; G. Koch, Die Abschaffung Gottes, Stuttgart 1961; H. Köhler, Pseudosakrale Staatsakte in

das Bestreben der DDR-Führung damals konsequent darauf gerichtet, Taufe, Erstkommunion, Konfirmation oder Firmung, kirchliche Trauung und Beerdigung durch atheistische Veranstaltungen zu ersetzen. Sicher ist dies ein möglicher Aspekt, diese Entwicklung zu betrachten.

Andererseits kann es wohl auch der Gemeinschaft von Menschen sozialistisch-atheistischer Weltanschauung nicht verwehrt sein, durch Ausprägung eigener Riten zu den Lebensübergängen Stellung zu beziehen und sie von ihren Überzeugungen her zu deuten. Von daher scheint es möglich, die Jw wie die anderen sozialistischen Riten als profane Symbolhandlungen zu deuten, „welche den Menschen in entscheidenden Lebensphasen orientieren, zumindest für die nicht mehr kirchlich gebundenen Menschen die christlichen Riten ersetzen und zudem das kirchliche Ritenmonopol brechen sollen".[21]

Beide Aspekte werden letztlich eine Rolle bei der Herausbildung von sozialistischen Riten spielen, so wie sie im folgenden als Fragen formuliert sind: „Es kann kein Zweifel sein, daß die Zahl der mit dem Glauben und der Kirche verbundenen Menschen in der DDR seit der Mitte der fünfziger Jahre auf katholischer wie evangelischer Seite abgenommen hat und daß ein Prozeß der Entkirchlichung in Gang gekommen ist. Springt der sozialistische Staat hier in eine Lücke? Übernimmt er für die Menschen, denen die Kirche nichts mehr bedeutet, eine neue Sinngebung, deren sie – weil sie Menschen sind – bedürfen? Entsteht hier aus einer anthropologischen Notwendigkeit ein neues Geflecht von Riten, in denen eine mündige religionslose Welt eigene Formen für die Stellen der Biographie, in denen das Leben sich verdichtet, entwickelt? Oder aber: ist hier ein Plan gemacht, nach welchem man nicht in Leerstellen vorrückt, sondern kirchliche Positionen nach und nach erorbert, wie die Bischöfe befürchten?"[22]

3. Jugendweihe und andere sozialistische Übergangsriten

Seit ihrer Einführung 1954 haben weit über sechs Millionen Bürger der DDR an den jährlich stattfindenden Feiern der Jw teilgenommen. Schon 1960 legten 87,8 Prozent aller Schüler und Schülerinnen der 8. Klassen, zumeist Jugendliche im 14. Lebensjahr, das Gelöbnis ab. 1983 waren es schon über 98 Prozent, die an den insgesamt 6600 Feiern in den Dörfern und Städten der DDR teilnahmen,[23] eine Größenordnung, die auch 1986 mit etwa 220 000 Mädchen und Jungen erreicht wurde. Damit gehört die Jw „als allgemeines Familienfest mittlerweile zum festen Bestandteil des gesellschaftlichen Lebens, aber auch der Bildungs- und Jugendpolitik der DDR".[24]

Gerade die Jugendpolitik der DDR, die hier nicht erörtert werden kann, ist eine wichtige Voraussetzung zum Verständnis der Jugendweihe,[25] die als beinahe unumgängliche Vorbedingung für Abitur und Studium angesehen werden muß. Das geht aus einer Antwort der Abteilung Volksbildung beim Staatsrat der DDR auf eine Anfrage der katholischen Bischöfe nach den Bedingungen für die Aufnahme in die Erweiterte Oberschule 1972 hervor: „Bei der Auswahl der Besten ... spielen weitgehende zusätzliche Bekenntnisse der Schüler zu unserem sozialistischen Staat und besonders hervorragende Aktivitäten der Schüler eine Rolle. Dazu zählt auch die Jugendweihe, durch die sich die Schüler umfassend auf das Leben als sozialistische Staatsbürger in Jugendstunden vorbereiten und ein Gelöbnis ablegen, mit dem sie sich zum Sozialismus bekennen."[26] Wer also die Jw verweigert, hat nur geringe Aufstiegschancen in der DDR-Gesellschaft.

Damit steht der DDR-Bürger bei der Jw in einer grundsätzlich anderen Situation als bei den anderen säkularen Übergangsriten. Während die sozialistischen Riten bei Geburt, Eheschließung und Begräbnis gläubige Christen kaum in Entscheidungssituationen bringen, da sie in erster Linie für Nichtchristen in Betracht kommen, besteht bezüglich der Jw praktisch eine Zwangssituation, da nach dem Willen der Staats- und Parteiführung jeder Jugendliche daran teilnehmen und damit sein Bekenntnis zum sozialistischen Staat ablegen soll. Insgesamt gilt daher für die DDR-Riten: „Eine wirkliche Konfliktsituation zwischen christlichen und sozialistischen Riten gibt es eigentlich nur bei Konfirmation (sowie Firmung; Vf.) und Jugendweihe. Im Falle von Taufe oder Namensweihe, Trauung oder Eheweihe, christlicher Beerdigung oder Grabfeier wirkt sich die ideologische Konkurrenz nicht so spannungsreich aus, jedenfalls im Normalfall."[27]

4. Zur Entwicklung der Jugendweihe

Eine Jw wird 1859 vom Bund freireligiöser Gemeinden eingeführt, später vom Deutschen Freidenkerverband und 1934 auch von der Deutschen Glaubensbewegung übernommen. Bevor sie in der DDR eingeführt wurde, gab es sie schon in Westdeutschland. So fand bereits 1946 eine Jw in Hamburg statt. Auch in der Folgezeit hat der Deutsche Freidenkerverband regelmäßig in der Bundesrepublik solche Feiern veranstaltet. Hallberg versucht nachzuweisen, daß es durchaus eine Linie von der Konfirmation der Aufklärungszeit über die freireligiösen, freidenkerischen, proletarischen, deutschgläubigen und nationalsozialistischen Jugendfeiern bis zur heutigen Jw gibt, jedenfalls was deren atheistische Ausrichtung betrifft und deren Bedeutung für Jugendliche anstelle der Konfirmation. In DDR-Publikationen werden allerdings vor allem die Tradition kommunistischer Jw der Weimarer Republik sowie deren proletarische Wurzeln betont. Danach ist es ihre aktuelle Aufgabe heute, „die Jugend darauf vorzubereiten, den Sieg des Sozialismus zu vollenden und in diesem zu leben".[28]

In den ersten Jahren nach der Staatsgründung der DDR war es aber heftig umstritten, ob Jwfeiern eingeführt werden sollten. Erst mit einem Aufruf des Zentralen Ausschusses für Jw in der DDR vom 12. 11. 1954, zu dessen Unterzeichnern auch Schriftsteller wie Johannes R. Becher, Stephan Hermlin und Anna Seghers gehörten, beginnt die öffentliche Propagierung. Danach sollte die Jw zu einem Kraftquell für die weitere Entwicklung der Jugend werden, diese auf den Eintritt in Leben der Erwachsenen vorbereiten und diesen Schritt zum Ende der Pflichtschulzeit feierlich begehen. „So wird die Jugendweihe in jeder Familie zu einem besonderen Festtag. Die Bedeutung dieses Tages reicht weit über den Kreis der Familie hinaus."[29]

Anfangs ist die Jw ein Ritus für eine Minderheit, der sehr bald aber die Mehrheit der Jugendlichen und heute faktisch nahezu alle Schüler erfaßt. Nachdem die Jw inzwischen zu einer Massenveranstaltung geworden ist, treten Phänomene auf, wie sie zumindest früher mit der Massen-Firmung und mit der Konfirmation, aber auch mit der Erstkommunion verbunden waren. „Dazu gehört die innere Teilnahmslosigkeit, die proportional mit der Zunahme der äußeren Beteiligung anzuwachsen scheint. Je stärker die Teilnahme als Pflichtübung und die vorbereitenden Jugendstunden als Anhängsel der Schule empfunden werden, um so nachhaltiger stellt sich für die Funktionäre ... die Frage nach der Effektivität ... Die Probleme, die sich den westlichen Kirchen am Konfirmationstag stellen, sind in der DDR von der ‚gesellschaftlichen Einrichtung Jugendweihe' übernommen worden: Vom Schenkzwang einer Wohlstandsgesellschaft bis zum Alkoholismus, von der Anpassung an das Verhalten der Mehrheit bis zur inneren Gleichgültigkeit derer, die das Fest nur erleiden."[30] Von daher läßt sich wohl sagen: „Die Ablösung der längst verbürgerlichten christlichen Konfirmationssitte durch ein inzwischen ebenso verbürgerlichtes sozialistisches Ritual ist gelungen."[31] Von einer freiwilligen Entscheidung zum Sozialismus durch die Jugendlichen in der DDR kann bei der Massen-Jw heute also nicht mehr die Rede sein.

5. Zum Inhalt der Jugendweihe

Die Jw kann nicht nur von ihrer Feier her, sondern sie muß auch im Kontext ihrer Vorbereitung gesehen werden. Dazu heißt es in der DDR-Zeitschrift „Pionierleiter": Sie „leistet, abgestimmt mit allen Erziehungsträgern, einen spezifischen Beitrag zur Erziehung junger Revolutionäre: die 14jährigen Jungen und Mädchen bereiten sich bewußt auf den neuen Lebensabschnitt vor, ihre Aufnahme in die Reihen der Erwachsenen. Dabei haben sie zahlreiche Probleme und Fragen wie die nach dem Sinn des Lebens, nach ihrer eigenen Verantwortung, ihren Rechten und Pflichten als sozialistische Staatsbürger. In den Jugendstunden erhalten sie hierauf schlüssige Antworten."[32] Zehn Jugendstunden dienen dieser Vorbereitung. Die seit 1982

Mitteldeutschland, Witten 1962; F. G. Hermann, Der Kampf gegen Religion und Kirche in der SBZ, Stuttgart 1966.

[21] So Urban/Weinzen, a.a.O 110 (dort Anm. 66, S. 117) mit Bezug auf unsere in Anm. 12 u. 13 aufgeführten Veröffentlichungen.

[22] Althammer, a.a.O. 585.

[23] Art. „Jugendweihe": DDR-Handbuch 1, Köln ^{3}1985, 692f.

[24] Urban/Weinzen, a.a.O. 12.

[25] Vgl. G. Helwig, Jugend und Familie in der DDR. Leitbild und Alltag im Widerspruch (Edition Deutschland Archiv), Köln 1984.

[26] Ebd. 72.

[27] R. Henkys, Gottes Volk im Sozialismus, Berlin 1983, 48. Vgl. dazu ThRv 80 (1984) 509.

[28] Urban/Weinzen, a.a.O. 16.

[29] Ebd. 22. Hier auch alle Dokumente.

[30] G. Schmolze, Nach 20 Jahren: Jugendliche in der DDR, in: Kirche im Sozialismus, hrsg. v. d. Berliner Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Publizistik, Nr. 3/1975, 18.

[31] Henkys, a.a.O. 40.

[32] Nr. 21/1982, 15.

vorgesehenen Themen dafür sind: 1. Unser sozialistisches Vaterland, 2. Freundschaft zum Lande Lenins – Herzenssache unseres Volkes, 3. Die Welt verändert sich, 4. Deine Arbeit wird gebraucht, 5. Kultur und Kunst machen unser Leben reicher und schöner, 6. Der Andere neben dir, 7. Wir erfüllen das revolutionäre Vermächtnis, 8. Der Friede ist kein Geschenk, 9. Wissenschaftlich-technischer Fortschritt – Herausforderung an Dich, 10. Dein Recht und Deine Pflicht im Sozialismus.

Dieses Jugendstundenprogramm hat im Verlauf der drei Jahrzehnte eine Entwicklung genommen, die an den veränderten Jugendweihebüchern[33] deutlich wird: Während es „anfangs deutlich kognitive, überwiegend atheistisch orientierte Lernziele anzustreben schien, verfolgt es heute anscheinend überwiegend affektive, zudem kaum noch explizit atheistische Lernziele".[34] Allerdings darf nicht übersehen werden, daß diese Vorbereitung in Zusammenhang mit der gesamtschulischen Erziehung steht, die eindeutig atheistisch ist.

Für den Ablauf der Jugendweihefeiern gibt es regelrechte Agenden.[35] Im allgemeinen finden sie an einem Wochenende im Mai in Anwesenheit von Eltern, Lehrern, Freunden und Verwandten statt. Auch Vertreter des Staates und der politischen Massenorganisationen sind anwesend. Festlich gekleidet werden die Jungen und Mädchen in den Saal geführt. Gedichte, Gesang und Musik sowie die Festansprache eines Funktionärs umrahmen den eigentlich zentralen Akt, das Gelöbnis der Jugendlichen.

Seit Einführung der Jw fanden bislang drei wesentlich verschiedene Formeln als Gelöbnis Verwendung. Die Veränderungen machen deutlich, wie sich die Gelöbnisformel an der jeweils aktuellen Politik der SED orientiert. So wurde 1955 noch die Wiedervereinigung Deutschlands als Ziel genannt, in der Formel von 1959 dann abgeschwächt und in der heute noch gültigen von 1969 gar nicht mehr erwähnt. Ursprünglich fehlte das Bekenntnis zum Sozialismus, das inzwischen mehrfach wiederholt wird. Als außenpolitische Ziele wurden anfangs nur Völkerfreundschaft und Frieden, dann ausdrücklich auch das Sowjetvolk und schließlich die Sowjetunion, der proletarische Internationalismus, der Bruderbund mit den sozialistischen Ländern und die Verteidigung des Sozialismus gegen einen imperialistischen Angriff genannt. „Auch die Schlußpassage des Gelöbnisses illustriert exemplarisch dessen Entwicklung. Wurde darin ursprünglich nur die Unterstützung aller Werktätigen zugesagt, so war später von den Werktätigen der DDR die Rede und hieß es zuletzt, daß diese unter Führung der Arbeiterklasse und ihrer revolutionären Partei die entwickelte sozialistische Gesellschaft errichten und den Teilnehmern dabei helfen werden."[36]

Der Wortlaut des Gelöbnisses heute:[37]

„Liebe junge Freunde!

Seid ihr bereit, als junge Bürger unserer Deutschen Demokratischen Republik mit uns gemeinsam, getreu der Verfassung, für die große und edle Sache des Sozialismus zu arbeiten und zu kämpfen und das revolutionäre Erbe des Volkes in Ehren zu halten, so antwortet:

Ja, das geloben wir!

Seid ihr bereit, als treue Söhne und Töchter unseres Arbeiter- und Bauernstaates nach hoher Bildung und Kultur zu streben, Meister eures Faches zu werden, unentwegt zu lernen und all euer Wissen und Können für die Verwirklichung unserer großen humanistischen Ideale einzusetzen, so antwortet:

Ja, das geloben wir!

Seid ihr bereit, als würdige Mitglieder der sozialistischen Gemeinschaft stets in kameradschaftlicher Zusammenarbeit, gegenseitiger Achtung und Hilfe zu handeln und euren Weg zum persönlichen Glück mit dem Kampf für das Glück des Volkes zu vereinen, so antwortet:

Ja, das geloben wir!

Seid ihr bereit, als wahre Patrioten die feste Freundschaft mit der Sowjetunion weiter zu vertiefen, den Bruderbund mit den sozialistischen Ländern zu stärken, im Geiste des proletarischen Internationalismus zu kämpfen, den Frieden zu schützen und den Sozialismus gegen jeden imperialistischen Angriff zu verteidigen, so antwortet:

Ja, das geloben wir!

Wir haben euer Gelöbnis vernommen. Ihr habt euch ein hohes und edles Ziel gesetzt. Feierlich nehmen wir euch auf in die große Gemeinschaft des werktätigen Volkes, das unter Führung der Arbeiterklasse und ihrer revolutionären Partei, einig im Willen und im Handeln, die entwickelte sozialistische Gesellschaft in der Deutschen Demokratischen Republik errichtet.

Wir übertragen euch eine hohe Verantwortung. Jederzeit werden wir euch mit Rat und Tat helfen, die sozialistische Zukunft schöpferisch zu gestalten."

6. Ablehnende Haltung der Kirchen

Evangelische wie katholische Kirche reagierten auf die Einführung der Jw mit totaler Ablehnung. „Während die Protestanten jedoch im Laufe der Jahre nach pragmatischen und theologischen Lösungen für die Beseitigung der Konfrontationsstellung zwischen Konfirmation und Jugendweihe suchen mußten, verblieb die katholische Kirche weitgehend in der Position, die sie bereits zum Verhältnis von Firmung und Jugendweihe 1954 formuliert hatte."[38] Dabei schienen die evangelischen Christen stärker betroffen als die katholischen, da sich die Zielgruppe der Jugendweiheteilnehmer mit der der Konfirmanden deckte. Während die Firmung in der DDR seinerzeit zumeist schon um das 12. Lebensjahr empfangen wurde, waren die Konfirmanden wie die Teilnehmer an der Jw 14 Jahre alt. Zumeist lagen hier kirchliche und säkulare Feier nur wenige Wochen auseinander. Daher erklärte die evangelische Kirche, daß Kinder, die an der Jw teilnehmen, nicht konfirmiert werden könnten.

Die katholischen Bischöfe reagierten mit einem Hirtenwort, das am 2. Weihnachtsfeiertag 1954 in allen Gottesdiensten verlesen wurde:

„Jugendweihe ist immer eine Sache jener gewesen, die den christlichen Glauben und die Kirche ablehnen. Ihre Väter waren früher die ungläubigen Freidenker, die damit einen Ersatz für die heiligen Sakramente der Kirche und ihrer heiligen Feiern bieten wollten. Die jetzt geplanten ‚Jugendweihen' können für einen katholischen Christen niemals in Frage kommen; sie haben als Grundlage eine materialistische Weltanschauung . . . Ihr alle müßt wissen, daß es hierin keine Halbheit geben kann, ‚niemand kann zwei Herren dienen'. Ihr dürft Euch also nicht durch scheinbar neutrale und harmlose Werbung täuschen lassen. Der Apostel Johannes sagt: ‚Prüft die Geister, ob sie aus Gott sind' (1 Joh 4,1) . . . Ihr dürft Euch auch nicht durch Gedanken an etwaige Vor- oder Nachteile erweichen lassen. ‚Was nützt es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewinnt, aber seine Seele dabei verliert?' (Mt 16,26). Übrigens wird Euch gesagt, daß die Teilnahme freiwillig sei. Niemand kann Euch zwingen! So ermahne ich Euch sehr zu einer unbedingten Entschiedenheit von Anfang an."[39]

Am 1. 2. 1955 werden „Richtlinien für die Behandlung der durch die Jugendweihe erwachsenden seelsorglichen Aufgaben" erlassen.[40]

Darin heißt es: „Die Teilnahme an der Jugendweihe ist eine schwere Sünde gegen den Glauben (1. Gebot) und zudem, da sie öffentlich geschieht, ein großes Ärgernis für die katholische Gemeinde. Wird diese Sünde nicht gebeichtet, so ist die Beichte ungültig . . . Kinder, von denen der Seelsorger weiß oder die es glaubhaft machen können, daß sie an der Jugendweihe nur auf schweren Druck im Gehorsam gegen die Eltern teilgenommen haben, können ohne weiteres absolviert werden." Inhaltlich wird dies in einem Kanzelwort in allen Gottesdiensten am 6. 3. 1955 öffentlich bekanntgemacht. Und am 23. 10. 1955 heißt es in einem Hirtenwort: „Die Vorbereitung auf die Jugendweihe in den Jungendstunden ist eine Einübung des Unglaubens, sie verletzt die religiösen Gefühle und ist nicht vom Geist der Toleranz getragen . . . Katholische Eltern, katholische Lehrer und Lehrerinnen, katholische Männer und Frauen! Wir wiederholen es: Ihr könnt nicht bei der Jugendweihe und ihrer Vorbereitung mitwirken. Ihr könnt nicht zustimmen, daß katholische Kinder zu derselben Zeit bei der Jugendweihe eingeübt werden im Unglauben – und beim Religionsunterricht eingeübt werden im Glauben. Das eine schließt das andere aus."[41]

Für diese Haltung der katholischen Kirche sind im wesentlichen vier Gründe bestimmend.[42]

Einmal sehen die Bischöfe diese neue Jw in der Tradition ihrer atheistischen Vorgänger,[43] zumal die Vorbereitung tatsächlich vor allem in den Anfangsjahren eindeutig atheistisch ausgerichtet war.

[33] Vgl. die Literatur und deren Beurteilung bei Urban/Weinzen, a.a.O. 60–97.

[34] Ebd. 112.

[35] Für die Jugendweihe vgl. oben Anm. 6. Hefte zur Gestaltung der anderen sozialistischen Riten werden ebenfalls vom Zentralhaus für Kulturarbeit der DDR hrsg.: Sei willkommen Kind. Empfehlungen für die Namensweihe, 1973; Hochzeit machen. Material für die Fest- und Feiergestaltung, 1974; Schritte ins Leben. Anregungen für Feiern im Leben der Schüler, 1975; Der erste Personalausweis wird überreicht. Material für die Fest und Feiergestaltung, o. J. (1971); Mit 70 mitten im Leben, o. J. (1973); Herz der Klasse. Material zur Gestaltung von Veranstaltungen, ²1976; Alles hat am Ende sich gelohnt. Material für weltliche Trauerfeiern, 1972; Der Tag hat sich geneigt. Zur Gestaltung weltlicher Trauerfeiern, 1982.

[36] Urban/Weinzen, a.a.O. 57–60 mit den Texten der verschiedenen Gelöbnisformeln.

[37] Handbuch zur Jugendweihe, a.a.O. (oben Anm. 6) 14.

[38] Urban/Weinzen, a.a.O. 119.

[39] Zit. nach Althammer, a.a.O. 583.

[40] Beilage zum Amtsblatt des Bischöflichen Ordinariates Berlin Nr. 38.

[41] Ebd. Nr. 175.

[42] Vgl. Althammer, a.a.O. 584–587.

[43] Zum areligiösen Charakter der „alten" Jugendweihe vgl. F. Wartenberg, 75 Jahre Jugendweihe in Hamburg, Hamburg 1965; Proletarische Jugendweihe. Material zur Durchführung der proletarischen Jugendweihen und der Vorbereitungskurse, Berlin 1931; vgl. auch Hallberg (s. oben Anm. 1).

„Durch die enge Verbindung mit einer freidenkerischen Vergangenheit war es den Christen der fünfziger Jahre ebensowenig möglich, die Jugendweihe wertfrei zu sehen, wie den Christen einer Generation vorher die Einäscherung."[44]

Allerdings ist hier anzufragen, weshalb seitens der Kirche Begriffe wie Ersatzsakrament, Ersatzritus oder auch Pseudoritus auf die Jw angewendet wurden. Damit hat sich die Kirche von vornherein in eine Situation gebracht, die keine andere Einordnung der Jw mehr zuließ, als sie eindeutig als Kampfansage seitens des Staates zu betrachten, letztlich als Ersatz für die Firmung. Immerhin wäre es auch möglich gewesen, sich auf offiziöse und offizielle Äußerungen seitens des Staates und der Partei zu berufen, die darauf verwiesen, daß es sich nicht um „einen Kampf gegen die christliche Kirche" handele, die Jw „nichts mit Glaubenskampf" zu tun habe.[45]

Zum zweiten ist die Bezeichnung dieser Feier als Weihe ein weiterer wichtiger Grund der Ablehnung.

In der Tat ist nicht recht einzusehen, weshalb eine sich streng wissenschaftlich gebende materialistische Weltanschauung einen solch religiös geprägten Begriff verwendet. Die Kirche versteht diesen Begriff in bezug auf Gott: In Taufe und Firmung wird der Mensch Gott „geweiht" und in die Gemeinde Jesu Christi eingegliedert. Wem also – so lautete damals die Frage – wird der Jugendliche in der Jugendweihe geweiht? „In den vielen Briefen, die der Erfurter Bischof Aufderbeck an Jugendliche und deren Eltern geschrieben hat, als sie ihn in ihrer Gewissensverwirrung anfragten, was sie betreffs der Jugendweihe tun sollten, in den vielen Firmungspredigten, die er gehalten hat, war das sein am meisten verwendetes Argument: ‚Ihr seid Christen, Ihr seid Christus geweiht, Ihr braucht nicht noch einmal geweiht zu werden.'"[46]

Auch hier wäre es allerdings denkbar gewesen, den Begriff der Weihe seitens der Kirche anders zu deuten. So gibt es diesen Begriff im profanen Bereich ohne jede religiöse Bedeutung. Es wird von der Einweihung eines Hauses oder einer Schule gesprochen, womit das Neue, der Anfang bezeichnet wird, der Übergang von der Fertigstellung einer Sache zu deren täglichem Gebrauch. Tatsächlich dürften die meisten DDR-Bürger längst diese Bedeutung dem Begriff der Jw unterlegen und damit einfach den Übergang von der Schülerzeit in die Erwachsenenwelt meinen.

Ein dritter Ablehnungsgrund besteht darin, daß die Jw in einer Zeit eingeführt wurde, als auf allen Ebenen von Gesellschaft und Staat in der DDR der Versuch gemacht wurde, den Einfluß der Kirchen zurückzudrängen.

Zwar ist es zu keinem Kirchenkampf wie in manchen anderen kommunistischen Staaten gekommen, doch konnten die Bischöfe gar nicht anders, als die Einführung der Jw im Zusammenhang mit den Angriffen auf Religion und Kirche zu sehen. Hinzu kam, daß zu gleicher Zeit auch die anderen sozialistischen Riten eingeführt wurden. Die Benachteiligung derer, die nicht an der Jw teilnahmen, stand zudem im Gegensatz zu der offiziell erklärten angeblichen Freiwilligkeit der Teilnahme.

Viertens ist die inhaltliche Bestimmung des Begriffes Sozialismus ein weiterer Ablehnungsgrund.

Nach offizieller Definition war der Sozialismus eine Durchgangsstufe zur kommunistischen Gesellschaft, die erklärtermaßen atheistisch sein sollte. So lag für die Kirche die Schlußfolgerung nahe: Die Jw ist ein Bekenntnis zum Sozialismus, Sozialismus ist angewandter Marxismus-Leninismus und mithin letztlich ein Bekenntnis zum Atheismus.[47]

Auch in den folgenden Jahren wird diese grundsätzliche Haltung der Bischöfe bestätigt. So erklären sie in einem Fasten-Hirtenbrief 1959: „Kein katholischer Christ kann die sozialistische Namensgebung, die sozialistische Jugendweihe, die sozialistische Trauung, die sozialistische Beerdigung oder ähnliche antikirchliche Feiern vollziehen, ohne seinen heiligen Glauben zu verleugnen."[48]

7. Differenzierte Haltung der Bischöfe

In einer Pastoralanweisung von 1962 wird diese ablehnende Haltung durch einen pastoralen Akzent differenziert: „Die Gläubigen sind weiterhin zu ermahnen, sich nicht einschüchtern zu lassen, und sind aufzufordern, ihre Rechte in Anspruch zu nehmen. Das Verdienst der Treue im Glauben wird nicht kleiner dadurch, daß das Häuflein der Getreuen kleiner wird. Denen aber, die dem Druck nachgegeben haben, sei ausdrücklich gesagt, daß niemand hinausgestoßen wird. Es soll niemand die Rückkehr verweigert sein, der sich zur Umkehr bereit erklärt."[49]

Diese Auseinandersetzung zieht sich bis in die Gegenwart. In einem Pastoralbrief an die Priester vom 4. 9. 1967 wird „zu den sozialistischen Ersatzriten" betont:[50]

„Wir müssen feststellen, daß ihr ideologischer Charakter und damit ihre atheistische Tendenz bisher von keiner offiziellen Stelle widerrufen worden ist ... Ein Christ nimmt an der Jugendweihe nicht teil, weil sie ihrem Ursprung und ihrer Tendenz nach Kultersatz unchristlicher und atheistischer Prägung ist und sein will, weil sie den Atheismus miteinschließt und weil sie von denen empfangen wird, die nicht an Gott glauben und keiner Kirche angehören. Wer als katholischer Christ in diesem Sinne die sozialistischen Ersatzriten versteht und dennoch freiwillig daran teilnimmt, sündigt gegen den Glauben. Er kann so lange nicht zu den Sakramenten gehen, bis er sich zu Gott bekehrt hat." Allerdings wird für Jugendliche, die sich nun schon in der Mehrzahl zur Teilnahme gezwungen sehen und die Jw kaum noch in dem von den Bischöfen genannten Sinn verstehen, anstelle der Sanktionen „eine geeignete Bewährung im Glaubensleben" gefordert: „Darunter verstehen wir besondere vom Seelsorger festzulegende Zeichen, Dienste und Werke, in denen die ungebrochene Treue und Liebe zur Kirche bezeugt wird."

„Haben wir als Christen noch eine Chance in unserem Land? Was wird aus dem christlichen Glauben unserer Kinder und Jugendlichen?" Das sind Fragen, die die Bischöfe Anfang der achtziger Jahre bewegen. In ihrem Hirtenwort zur österlichen Bußzeit vom 8. 3. 1981, das sich kritisch mit gesellschaftspolitischen Fragen und vor allem mit der Glaubens- und Gewissensfreiheit in der DDR befaßt, wird wiederum die Jw als Beispiel angeführt:[51] „Immer wieder wird (staatlicherseits; Vf.) erklärt, die Teilnahme an der Jugendweihe ist freiwillig. Nehmen aber die Eltern und Kinder diese Freiwilligkeit in Anspruch, sind sie seitens der Schule, der Betriebe, in denen die Eltern arbeiten, und seitens der gesellschaftlichen Institutionen einem solchen Druck ausgesetzt, daß von Freiwilligkeit nicht mehr die Rede sein kann. Atheistische Eltern und ihre atheistisch erzogenen Kinder haben ihr selbstverständliches Recht, sich durch das feierliche Gelöbnis der Jugendweihe zu einer atheistischen Lebensführung zu verpflichten."

Die Bischöfe erkennen damit an, daß es sich bei der Jw um einen Übergangsritus handelt, der legitim ist für Nichtchristen, verurteilen aber zu Recht jeden Druck, der Christen mehr oder weniger zur Teilnahme zwingt. Das entspricht einem Wort des Erfurter Bischofs Hugo Aufderbeck: „Ich sage das so häufig in den Predigten: Wir haben nichts dagegen, wenn die Atheisten für Geburt, Hochzeit und Tod ihre Riten und Feierlichkeiten haben. Sie sollen uns aber nicht zwingen, ihre Riten zu übenehmen, wie auch wir sie nicht zwingen, ihre Kinder zur Firmung zu schicken."[52]

Zugleich wird die konziliantere Haltung der Kirche gegenüber denen, die dennoch als Katholiken an der Jw teilnehmen, in dem Hirtenwort deutlich bekundet: „Wir kennen die Gewissensnöte, die vielen von euch bei der Vorbereitung zur Jugendweihe aufgelastet werden. Wir wollen sie mit euch tragen und euch auch durch dieses Hirtenwort helfen. Doch abnehmen können wir euch die eigene Gewissensentscheidung nicht ... Wir wissen auch um die Not derer, die ihre Kinder an der Jugendweihe teilnehmen ließen. Wir bitten sie, durch ein treues Leben im Glauben ihr Nachgeben wiedergutzumachen ..."

8. Zur Haltung der Gläubigen

Die Geschichte der Jw ist vom Leid vieler Eltern und Kinder gezeichnet. Die eindeutige Haltung der Bischöfe der DDR – „zu keinem aktuellen Thema, weder zum Kirchenaustritt oder zum Schwangerschaftsabbruch noch zur Friedensproblematik, haben (sie) soviel verlautbart wie zur Problematik der Jugendweihe, zu keinem Thema haben sie so engagiert gesprochen"[53] – brachte die Gläubigen in eine erhebliche Konfliktsituation: Einerseits waren sie dem Druck des Staates zur Teilnahme an der Jw ausgesetzt, andererseits hörten sie von ihren Bischöfen, daß sie damit ihren Glauben verleugnen würden. „Diese letztlich auf den Seelen von Eltern und Kindern ausgetragene Auseinandersetzung ... ist eines der traurigsten Kapitel in der Geschichte der DDR. Keine Statistik erfaßt die Zahlen der Menschen, die daran innerlich zerbrochen sind. Es ist wohl keine Frage, daß die hohen Zahlen an Kirchenaustritten aus dem Jahrzehnt zwischen 1954 und 1964 in einem direkten Bezug zu dieser Auseinandersetzung stehen."[54]

[44] Althammer, a.a.O. 584.
[45] H. Steininger, Mein Kind und unsere Welt, Berlin 1961, 50.
[46] Althammer, a.a.O. 584.
[47] Vgl. Bischöfliches Amt Erfurt (Hrsg.), Zur Beurteilung der Jugendweihe aus katholischer Sicht. Arbeitshilfe für die Information von Eltern und Kindern zum Problem Jugendweihe v. 23. 5. 1979 (vervielf.).
[48] Zit. nach W. Knauft, a.a.O. 79f.
[49] Ebd. 80.
[50] Vervielf. Ms. Vgl. dazu auch die Stellungnahme der Berliner Ordinarienkonferenz v. 25. 2. 1969 und den Pastoralbrief v. 3. 3. 1972. Der Inhalt wird dort jeweils wiederholt.
[51] HerKorr 35 (1981) 239–242 (241).
[52] Schreiben von H. Aufderbeck an Vf. v. 25. 1. 1977.
[53] Althammer, a.a.O. 587.
[54] Th. Mechtenberg, Dreißig Jahre DDR-Jugendweihe, in: Informationsdienst des katholischen Arbeitskreises für zeitgeschichtliche Fragen, Bonn 1984, Nr. 127, 23f.

Die relativ kleine Gruppe derjenigen Katholiken, die innerhalb der regimetreuen CDU in der DDR eine von den Bischöfen und den meisten Gläubigen für unmöglich gehaltene Synthese zwischen der Gesellschaftspolitik der SED und christlichem Glauben versuchen, sehen keinen Grund dafür, daß Katholiken auf die Jw verzichten. In ihrer Zeitschrift kommentierten sie die Haltung der Bischöfe so:

„Wer die Jugendweihe nicht als einen atheistischen Ritus versteht und daran teilnimmt, verstößt nicht gegen seinen Glauben. Und das trifft auf alle katholischen Jugendweihe-Teilnehmer zu. Nicht unsere sozialistische Gesellschaft, nicht unser Staat macht aus der Jugendweihe ein Problem, sondern einige kirchliche Kreise. Die Bischöfe dürfen sich darum nicht wundern, wenn sie von der Masse der Gläubigen, die mit beiden Beinen auf dem Boden unserer sozialistischen Wirklichkeit stehen, in dieser Frage nicht verstanden werden."[55]

Nicht wenige DDR-Katholiken fragen allerdings, ob die Jw überhaupt das richtige Feld für einen Konflikt mit der atheistisch-materialistischen Gesellschaftsordnung ist. Zwar sind die Jugendstunden eindeutig atheistisch ausgerichtet, doch enthält das Gelöbnis der Jw kein explizites Bekenntnis zum Atheismus. Was darin gefordert wird, verlangt der DDR-Staat auch sonst von seinen Bürgern: die Zustimmung zur Einbindung der DDR in den Warschauer Pakt, zum sozialistischen Wirtschafts- und Gesellschaftssystem und zur Abhängigkeit von der Sowjetunion. Die kirchliche Kritik muß sich also in gleicher Weise auf das ganze Bildungssystem beziehen, in dem die Jw nur einen Teil darstellt. Viel dringlicher wäre da, so meinen kritische DDR-Katholiken, ein Wort zum Fahneneid der Nationalen Volksarmee, der die Jugendlichen in der Tat zu Dingen verpflichtet, die mit der Botschaft Jesu nicht in Einklang zu bringen sind, etwa die Erziehung zum Haß auf den Klassenfeind.

Die wohl ausgewogenste Stellungnahme zum Problem der Jw findet sich in einer Vorlage zur Pastoralsynode der katholischen Kirche in der DDR,[56] die allerdings auf Einspruch der Bischöfe nicht in die Beschlüsse der Synode eingegangen ist:[57]

„Die Praxis der Jugendweihe belastet das Verhältnis der Kirchen zum sozialistischen Staat. Trotz mancher Wandlungen in ihrer Propagierung und in ihrem Verständnis bei der Bevölkerung ist sie für den Christen ein ernstes Gewissensproblem geblieben, vor allem in bezug auf die Wahrhaftigkeit. Die Form des Gelöbnisses, die heftige Propagierung, der sich die Jugendlichen und Eltern kaum entziehen können, die allenthalben herrschende Befürchtung und die gelegentliche Androhung von Nachteilen in der beruflichen Ausbildung lassen eine solche Aufnahme der Jugendlichen in die Welt der Erwachsenen nicht zu dem werden, was sie für die Gesellschaft sein könnte: ein freiwilliges und aufrichtiges Annehmen gesellschaftlicher Verantwortung. Hier gilt wie bei allen Bekundungen, die nicht aus ehrlicher Überzeugung und aus eigenem Antrieb kommen: Unaufrichtigkeit verdirbt den Charakter des einzelnen und erschwert die Zusammenarbeit in der Gesellschaft."

Wenn heute nahezu alle katholischen Jugendlichen an der Jw teilnehmen, dann zeigt sich daran, daß die Überzeugungskraft der bischöflichen Argumente nachgelassen hat. Die heutige junge Generation betrachtet diesen Ritus kaum noch als ausdrückliches Bekenntnis zum Atheismus und nimmt auch nicht eigentlich freiwillig daran teil. Wer heute noch die Teilnahme verweigert, hat zumeist ein anderes Motiv: „Als Christ in einem weltanschaulich anders bestimmten Staat muß man zuweilen Zeichen des Bekenntnisses und vielleicht auch der Abgrenzung setzen, wenn nicht an dieser Stelle, am Ende der Kindheit, dann an einer anderen."[58]

So hat „die mit Druck und Sanktionen belastete Jugendweihe wohl einen äußeren Anpassungsprozeß in Gang gesetzt, der aber mit einer inneren Verweigerung einhergeht. Dadurch wurde eine Entwicklung zunehmender Institutionalisierung und leerer Ritualisierung gefördert, die nach einer Phase harter Konfrontationen die Jugendweihe zu dem hat werden lassen, was sie heute ist: ein sinnentleertes Zeremoniell, das ein Bekenntnis zum realen Sozialismus simuliert und einen Schritt ins Erwachsenenleben suggeriert . . ."[59] Ein Stück weit scheinen sich die Bischöfe neuerdings dieser Sicht anzunähern, wenn sie in einem Pastoralschreiben an die Priester und Diakone vom 8. 9. 1986 unter dem Titel „Katholische Kirche im sozialistischen Staat"[60] – einer bislang katholischerseits nicht gebrauchten Formulierung, die insgesamt eine etwas veränderte Sicht der Bischöfe in der DDR anzudeuten scheint[61] – anerkennen, daß zumindest in der gegenwärtigen Phase „nicht der Kampf gegen die Religion das Wichtigste sei, sondern der Aufbau einer klassenlosen Gesellschaft", was staatlicherseits den „Versuch einer politischen Integration der Kirchen und Christen" bedeute. Auch bei der Jw sei diese Tendenz sichtbar, die „als ‚bloßes' Gelöbnis zum sozialistischen Staat interpretiert und (deren) weltanschauliche Dimension heruntergespielt" werde. Das allerdings verstärke „die falsche Meinung, die Jugendweihe sei ein wertfreies staatsbürgerliches Ritual ohne jede Bedeutung für den Glauben".[62] Mit Recht betonen sie aber, daß seitens des Staates die Jw nach wie vor ein Moment im Bemühen um die Herausbildung einer atheistischen Lebenskultur sei. Diese Feststellung ist zweifellos richtig, doch bleibt zu fragen, ob die Intention, die der Staat mit der Jw verbindet, auch von allen Teilnehmern, vor allem den Christen, rezipiert oder auch nur gesehen wird.

9. Firmung – eine christliche Jugendweihe?

„Jugendweihe – eine weltliche Firmung" überschreibt eine polnische Zeitschrift einen Artikel, der sich mit der Jw in der DDR befaßt.[63] Was aber haben dieser sozialistische Übergangsritus und das christliche Sakrament miteinander zu tun? Gibt es überhaupt Vergleichspunkte? Die Bischöfe in der DDR waren zweifellos dieser Meinung, denn sie haben diese Verbindung in früheren Äußerungen nahegelegt Der Vergleich wurde dabei darin gesehen, daß in beiden Riten ein Bekenntnis abgelegt wird, einmal zum Atheismus, zum anderen zum christlichen Glauben.

Aber handelt es sich bei der Firmung um einen Übergangsritus, wie dies bei der Jw sicherlich der Fall ist? Offensichtlich konnte dieser Eindruck entstehen. Entspricht das aber auch der Theologie des Sakraments, das im Rahmen der Eingliederung in die Gemeinde eine der drei Stufen der Initiation ist, die aus Wasserbad (Taufe), Siegelung (Firmung) und der ersten Teilnahme an der Eucharistie besteht?

Trotz einer unübersehbaren Literaturfülle und trotz der Erneuerung der Liturgie der Firmung nach dem II. Vatikanum sind viele Fragen in der heutigen theologischen Diskussion kontrovers. Strittig sind vor allem die Bedeutung des Sakraments und damit die erforderliche pastorale Praxis, seine Einordnung in die Abfolge der Sakramente der Initiation, und daraus folgend das Firmalter und der Firmspender – alles Fragen, die nicht Thema dieses Beitrags sein können.[64] Die Auffassung, daß es sich bei der Firmung um einen Übergangsritus im eigentlichen Sinn, um den Eintritt in einen neuen Lebensabschnitt handele, kann nur dort aufkommen, wo die Firmung als Sakrament der Entscheidung verstanden wird. Gerade die Praxis der vorkonziliaren Zeit hat zu dieser Deutung manchen Anlaß gegeben. So gab es katholische Gegenden, wo die Firmung zumindest der Jungen als Eintritt in das Erwachsenenalter verstanden wurde, oft dokumentiert durch einen am Tag der Firmung innerhalb der Familie stattfindenden erstmaligen und übermäßigen Alkoholgenuß, wenn nicht gar durch noch problematischere und dem gläubigen Sakramentsverständnis total entgegengesetzte weltliche Bräuche.

Mehr noch als die katholische Firmung hat die evangelische Konfirmation Anlaß zu einer Deutung als Übergangsritus in das Erwachsenenalter gegeben. Sie wurde weithin als aufwendiges gesellschaftliches Ereignis begangen. Nicht wenige evangelische Christen in der DDR sind heute froh darüber, daß derartige Praktiken inzwischen auf die gesellschaftliche wie familiäre Feier der Jw übergegangen sind, während die Konfirmation für die evangelische Gemeinde wieder zu einer allein durch den Glauben bestimmten kirchlichen Feier geworden ist.

Das gilt in der DDR auch für die Firmung. Wer an ihr teilnimmt, sieht sie im Unterschied zur Jw als Tun in der christlichen Gemeinde und als Bekenntnis zu ihr. Einen Schenkzwang oder aufwendige familiäre Feiern gibt es nicht. Diese finden eben bei dem gesellschaftlichen Ereignis Jw statt. Doch schon die theologische Erkenntnis, daß die Firmung eng mit der Taufe verbunden und Teil der einen christlichen

[55] Stichwort Jugendweihe. Eine notwendige Klarstellung: Begegnung 12 (1972) 6.
[56] Konzil und Diaspora. Die Beschlüsse der Pastoralsynode der katholischen Kirche in der DDR, Berlin 1977.
[57] FK 5: Beruf und Welt, Beratungsgegenstand: Einsatz für Frieden, Menschenwürde und Versöhnung v. 24. 8. 1974, S. 6 (vervielf.).
[58] Althammer, a.a.O. 589f.
[59] Mechtenberg, a.a.O. (s. oben Anm. 54) 24.
[60] Veröff. unter dem Titel „Zwischen marxistischem Staat und christlichem Glauben": FAZ Nr. 247 v. 24. 10. 1986, S. 6f. Hier irrig als „Hirtenwort" bezeichnet. Dabei soll dieses Pastoralschreiben gerade „nicht von den Kanzeln verlesen werden" (so Bischof Joachim Wanke, Erfurt, in einem Begleitbrief v. 10. 9. 1986).
[61] Zur Entwicklung des Verhältnisses der katholischen Kirche zum Staat vgl. K. Richter: Deutschland Archiv 14 (1981) 459–463; 15 (1982) 800–803; 16 (1983) 454–458.
[62] A.a.O. (oben Anm. 60) 6 und 7.
[63] Argumenty, Warszawa v. 20. 11. 1983, S. 13; deutsch: Informationen und Berichte Nr. 1/1984, hrsg. v. Haus der Begegnung Königstein, S. 9–15.
[64] Vgl. u. a. K. Richter, Firmung und Firmpastoral, in: Handbuch der Religionspädagogik 3, Gütersloh/Zürich 1975, 139–152; Ders./M. Probst/H. Plock (Hrsg.), Katechumenat heute, Freiburg 1975; J. Brosseder, Taufe/Firmung, in: NHthG 4, München 1985, 167–182.

Initiation ist, daher grundsätzlich auch in einem anderen Alter empfangen werden kann als in der Zeit zwischen Kindheit und Eintritt in die Erwachsenenwelt, stellt eindeutig klar: Die Firmung ist keine christliche Jw, kein Mannbarkeitsritus, und also auch nicht mit entsprechenden Übergangsriten animistischer Kulte zu vergleichen.

Doch gibt es auch andere erhebliche Unterschiede zur Jw. Bei der Feier der Firmung soll wie bei den anderen Sakramenten etwas empfangen werden. Bei allen sozialistischen Riten wird etwas getan, eine Verpflichtung abgelegt, woran sich konsequenterweise die Erfüllung des Gelöbnisses anschließen soll. Damit sollen die Bürger emotional an den Staat gebunden und seiner Weltanschauung verpflichtet werden. Der einzelne verspricht der Gesellschaft die Treue, die Gesellschaft gewährt ihm dafür Schutz und ermuntert ihn zum Engagement für den Sozialismus. Anders als in der Kirche sind deshalb Versprechen und Motivierung stark ausgebaut.

Wenn im erneuerten „Ordo confirmationis"[65] Nr. 23 von einer „Renovatio promissionum baptismalium" die Rede ist und damit ein Taufversprechen gemeint sein sollte, dann ist das nicht sehr glücklich formuliert. Theologisch richtiger ist die deutsche Fassung, die von einem Taufbekenntnis spricht.[66] Der Glaube ist Geschenk Gottes und kann daher nicht versprochen werden. Ein Taufgelöbnis, wie es früherer deutscher Terminus war, ist nicht möglich und würde tatsächlich eine Nähe zum Gelöbnis sozialistischer Riten unterstellen. Wohl kann der Glaube bekannt, kann das Taufbekenntnis erneuert werden. Von daher kennt die Feier der Firmung auch keine Verpflichtung der Gemeinde, das oder jenes zu tun. Wohl aber kennt sie die vertrauensvolle Bitte an Gott, daß er denen, die ihren Glauben bekennen, helfen möge, ihr Christsein auch im Tun zu bekunden. Die Einheit von danksagender Erinnerung und hoffender Zukunftserwartung ist Gestaltungsprinzip allen liturgischen Handelns. Im Vertrauen auf die Heilszusage Gottes, der auch den Glaubenden vor uns seinen Heiligen Geist geschenkt hat, hofft die zur Feier der Firmung versammelte Gemeinde, daß er dies auch hier und heute wieder tun und bis zum Ende der Zeiten bei ihr bleiben wird.

Das aber ist etwas ganz anderes, als es das Gelöbnis der Jw aussagt, das die Hoffnung ganz allein auf das eigene menschliche Tun baut und zudem noch die Gewalt zur Durchsetzung der innerweltlichen Ziele beschwört. Sicher wird auch im sozialistischen Ritus der Blick zurück gerichtet, geschieht Erinnerung und Dank für das mit der neuen Gesellschaftsordnung angebrochene „Heil". Die Gegenwart wird zugleich mit dem Ausblick auf die zukünftige bessere Welt betrachtet. Heilszusage und Heilserwartung kommen darin zum Ausdruck. So werden etwa das Lob der Partei und der Werktätigen gepriesen, die Kraft der Einheit und Geschlossenheit gerühmt und die hoffende Gewißheit der Zukunft verkündet und gegenseitig bestätigt.

Es könnte für die Pastoral vielleicht von Nutzen sein, derartige auf den ersten Blick wenig relevant scheinende Phänomene wie die sozialistischen Riten im Rahmen ihrer anthropologischen Grundlegung wenigstens zur Kenntnis zu nehmen. Was bei der Jw in der DDR nicht zuletzt mit staatlichen Zwangsmaßnahmen durchgesetzt wurde, ist eine Erscheinung einer total säkularisierten religionslosen Welt. Letztlich ist dies aber nicht etwas Singuläres, das nur einen atheistisch-materialistischen Staat betrifft. Was sich hier ereignet, wird früher oder später auch andere Staaten betreffen, die den Erscheinungsformen einer säkularisierten Industriekultur unterliegen. Und das, was an der DDR beispielhaft aufgezeigt wurde, hat durchaus auch positive Aspekte: die mögliche Rückbesinnung der christlichen Gemeinde auf das Wesentliche ihres Glaubens in einer Gesellschaft, die nicht mehr christentümlich ist.

[65] Editio typica, Vatikan 1971.
[66] Die Feier der Firmung . . ., Einsiedeln u. a. 1973, Nr. 6.

Zum Doppeltraktat über die Eucharistie unter dem Namen des Albertus Magnus*

Von Adolf Kolping, Freiburg i. Br.

Im großen Corpus der Albertus Magnus zugeschriebenen, sicherlich nicht alle authentischen Schriften findet sich ein umfangreicher eucharistischer Traktat, gewissermaßen ein Doppeltraktat, insofern er eine Meßerklärung und einen mit Quia autem etc. verbundenen systematischen Traktat über den Leib des Herrn umfaßt. Dieser zweite Teil behandelt die besonderen Schwierigkeiten bzgl. des Altarssakramentes nach sechs Gesichtspunkten (genera), mit denen die Eucharistie benannt wird: Gnade, Gabe, Speise, Gemeinschaft, Opfer und Sakrament. Dieser Doppeltraktat hatte wohl ursprünglich, mittelalterlichen Editionsgewohnheiten entsprechend, keine Überschrift; am Ende des zweiten Teiles steht als Bezeichnung dieses Teiles (oder des ganzen Werkes?) Summa de corpore domini und die Zuschreibung an Albertus, den Prediger-Bruder und einstigen Bischof von Regensburg. Durchweg in Vollhandschriften überliefert – es gibt auch Abbreviaturen und Teilhandschriften – wurde seit den ersten Drucken 1473/74 bei Zainer in Ulm der Doppeltraktat als zwei selbständige Werke, unter je eigener Überschrift, präsentiert. Für die Editio Coloniensis (EC) ist das Werk als Bd 40 in der ältest erreichbaren vollhandschriftlichen Gestalt vom Rezensenten vorgesehen. Der leichteren Zitationsweise dienend gab ich (nach Bezeichnungen Ende des 13. Jh.) als Kurztitel dem ersten Teil Super Missam (sM) und dem zweiten S. de Corpore Domini (CD). Den Kürzeln begegnet man jetzt u. a. bei Kurt Illing[1] und in dem zur Anzeige gelangenden Werk von A. Fries.

Dieser hatte schon 1955 und 1974 u. ö. die Echtheit[2] des eucharistischen Doppeltraktates bestritten. Hans Jorissen (1956)[3] und jüngst H.-J. Vogels (1978),[4] waren für die Echtheit eingetreten, der Rezensent für eine wie auch immer geartete „Beteiligung" des großen Albertus.[5] Mein Lehrer, Bernhard Geyer, Inaugurator und erster Präsident der EC, hatte sein Urteil, beeindruckt durch die sich anzeigenden Argumente für die Inauthentizität, zuletzt in der Schwebe gelassen.

Albert Fries legt in 13 Kapiteln, die das Fazit seiner Forschungen und Überlegungen dokumentieren, die Gründe für die albertinische Inauthentizität mit einer Fülle von Einzelbeobachtungen dar. In gründlicher Darstellung und Wertung spricht er die Gesichtspunkte durch, die für oder gegen Alberts Autorschaft sprechen.

Das sind: I. die „Bezeugung", die den Doppeltraktat (DTr) Albert zuschreibt (frühe Kataloge der Dominikaner-Schriftsteller, Zeugnis der frühen Hss., schon 1279 bzw. 1281, literarische Zeugnisse, so Lektor Johannes v. Freiburg in seiner Summa confessorum, vor 1298), II. „Selbstzitationen" (sM in der Vater-unser-Erklärung 2 Fälle, in CD 1, nämlich: „in scientia de sensu et sensibili", bzw. noch zusätzlich, so nach H. Jorissen: „in libro II De anima), III. unterschiedliches Zitationsumfeld gegenüber drei auch bei Albert vorkommenden „Zitationen", IV. von Albert abweichende „Zuschreibungen" von Zitaten (7 Fälle), V. „Literarische Abhängigkeit von Albert" (7 Fälle), VI. „Ausdruck", der beim Vf. charakteristisch

* **Fries,** Albert: **Der Doppeltraktat über die Eucharistie unter dem Namen des Albertus Magnus.** – Aschendorff (1984). IX, 201 S. Münster: (BGPhMA NF 25), br. DM 58.–, zit. Fries.

Ders., Einfluß des Thomas auf liturg. und homil. Schrifttum des 13. Jh., in: G. Meyer und A. Zimmermann (Hrsg.), Albertus Magnus Doctor universalis 1280/1980, Mainz 1980, zit. Fries, Einfluß.

Kolping, A., Eine Abbreviation der Albert d. Gr. zugeschriebenen Meßerklärung, in: Schol XXXI, 1956, 70–84, zit. Abbreviation.

Ders., Zur Entstehungsgeschichte der Meßerklärung Alberts d. Gr., in: MThZ 9, 1958, 1–16, zit. Entstehungsgeschichte.

Ders., Zur Frage der Textgeschichte, Herkunft und Entstehungszeit der anonymen „Laus Virginis" (bisher Mariale Alberts d. Gr.), in: RechTham XXV, 1958, 285–328, zit. „Laus Virginis".

Ders., Die handschriftliche Verbreitung der Meßerklärung Alberts d. Gr., in: ZKTh 82, 1960, 1–39, zit. Handschriftliche Verbreitung.

[1] Kurt Illing, Alberts d. Großen Super-Missam-Traktat in mittelhochdeutschen Übertragungen. Untersuchungen und Texte, München 1975.

[2] Was heißt im 13. Jh. authentisch oder echt? Welcher Art waren die Urheber-Vorstellungen damals? Zu den von Albert Sup. Marc. In prol. Hier. charakterisierten plagiarii scheint der Vf. des Doppeltraktates nicht zu gehören. Was A. Fries 72f dazu sagt, müßte genauer als bei ihm geschehen durchdacht werden.

[3] H. Jorissen, Meßerklärung und Kommuniontraktat – Werke Alberts d. Großen, in: ZKTh 78, 1956, 41–97.

[4] H.-J. Vogels, Zur Echtheit der eucharistischen Schriften Alberts d. Gr., in: TheoPhil 58, 1978, 102–119. Mit ihm setzt sich Fries naturgemäß, da unmittelbar vor seiner eigenen Untersuchung erschienen, besonders auseinander.

[5] Ich brauchte zuletzt hierfür den von der Bibelexegese bekannten Begriff des auctor principalis (Tantum festum 4).

von Albert abweicht (10 Fälle), VII. „Liturgisches", das sich von Albert unterscheidet (5 Fälle), VIII. „die Meßerklärung (sM) und die Meßpredigten, sowie die Legenda (aurea) des Jakobus a Varagine (Varazze)", eines Dominikaners († 1298), als ungenannte Materialquellen (A. Fries, 73), IX. Mariologisches (Unterschiede, z. T. Weiterführung marianischer Prärogativen), X. „Linderung der Höllenstrafe" (im Zusammenhang mit der zeitgenössisch viel ventilierten Frage, „welchen Verstorbenen und wozu die Fürbitten der Kirche nützen"), XI. „Andere Lehren", die von Albert abweichen (19 Fälle), XII. „Accidentia in sacramento", das Problem der subjektlosen Akzidenzien (wobei der Vf von CD gegenüber Albert, Thomas und der Mehrzahl der zeitgenössischen Theologen, die sich mit dem Wundercharakter des Verbleibs der empirischen Realität der Spezies-Akzidentien begnügen, ein Verbleiben nach Art „intentionaler Gegenwart" [esse ... simile isti esse, quod habet in medio, et ei quod habet in sensu] verständlich zu machen sucht), XII. „Fractio" der Hostie nach erfolgter Konsekration, die zum Problem wird, wenn die Akzidenzien „nicht eine empirische Realität in der Außenwelt" besitzen sollen (Fries, 191); wie forma et figura panis in ihrer „intentionalen Realität" gebrochen wird, bleibt freilich in CD auch unklar.

A. Fries (66) bemüht sich primär nur um die Autor- oder Nichtautorschaft Alberts hinsichtlich des Doppeltraktates. Er faßt Kap. XIV „aufgrund der hier vorgelegten, bei weitem nicht vollständig ausgebreiteten inhaltlichen Unterschiede und Gegensätze" sein Ergebnis dahingehend zusammen, daß Albertus Magnus nicht der Verfasser sein kann (200), also ungeachtet der fast lückenlosen und schon an Alberts Lebensende erfolgten Zuschreibung an diesen. Der Vergleich der Bibelzitationsweise in CD (hierzu: Kolping, Handschriftliche Verbreitung, 32f) „und bei Albert, dessen Werke, was Textfassung, die Fundort- und Kapitelangabe sowie die Kontamination von Schriftstellen betrifft, ausgeprägte Eigentümlichkeiten aufweisen", könnte noch „entscheidende Bedeutung", gründlich untersucht, gewinnen. Dieser Vergleich ist erst vollständig nach Vorliegen der kritischen Ausgaben des Doppeltraktates „und des (im Druck befindlichen) Mt-Kommentars (nach dem Kölner Autograph durch Bernhard Schmidt, Albertus-Magnus-Institut Bonn) durchzuführen (A. Fries, 200).

Ich stimme dem Ergebnis zu, daß der Doppeltraktat nicht von Albert d. Gr. sein kann. Diesen Nachweis im Laufe der Jahrzehnte seiner Beschäftigung mit Albert geliefert zu haben, ist das bleibende Verdienst von A. Fries. Zwar stößt sich der Leser gelegentlich bei ihm (z. B. 22f; 27f; 46–48) an der etwas spöttischen Art gegenüber seinen Gesprächspartnern. Man braucht auch nicht in allen vorgebrachten Einzelheiten, diese für sich genommen, ein untrügliches Indiz der albertinischen Inauthentizität zu sehen; Fries selbst differenziert zuweilen die Gewichtigkeit der Argumente. Es gibt deren aber genügend schwerwiegende und entscheidende gegen die albertinische Autorschaft (s. Zusammenfassung, 197ff).

Beeindruckend ist, wie Albert in einzelnen Fragen konstant in seiner Beantwortung bleibt, so daß sich die Differenzen zwischen der albertinischen Lehre und den Ansichten des Verfassers des Doppeltraktates leicht ablesen lassen.[6]

Unterschiede beim Doppeltraktat gegenüber der konstanten Lehre Alberts zeigen sich u. a. bei der Bezeichnung des Meßzelebranten als sanctitatis perfector (Fries, 48–57), während für Albert der Ausdruck perfector mit der Glaubenslehre zu tun hat (50), dann die nicht nur von Albert, sondern auch von anderen Theologen (Thomas Aq., Bonaventura, Petrus v. Tarantasia) abweichende Auffassung bzgl. der Niederen Weihen (Ineinssetzung der acolythi und lectores, während für Albert wie für Petrus Lombardus acolythi und ceroferarii nur „zwei Namen für denselben Weihegrad" sind). Besonders deutlich scheinen mir unter dem Aspekt der Differenz zu Alberts Lehren das völlige Freisein des Blutes Mariens von jeder Makel der Erbsünde und persönlicher Sünde, dann Maria als Mater ecclesiae, ferner wie sich der Anonymus die Linderung der Höllenstrafe als Wirkung kirchlicher Suffragien denkt. Der Anonymus hält „in literarischer Abhängigkeit" von Albert (Fries, 109) zunächst mit diesem „an der milderen Richtung" fest, daß die Fürbitten irgendeine Wirksamkeit für den Verdammten haben; nach Albert verdankt der Verdammte eine Linderung den Lebenden, die für ihn beten, aber nach dem Meßtraktat geht die Linderung auf den Verworfenen insofern selbst zurück, als dieser im Erdenleben guten oder schlechten Einfluß ausgeübt hat, der dann, falls der Einfluß sich g u t auswirkt, „eine Linderung der Gewissensqual bewirkt und damit die Bedingungen erstellt, daß die Fürbitten für ihn Wirkung zeigen können" (108). Völlige Differenz zu Alberts Lehren zeigt sich ferner in Ungenauigkeiten bei Einzelproblemen (Kap. XI), dann in der Lösung der eucharistischen Akzidenzienfrage, wo sich Albert hinsichtlich der Trägerlosigkeit der eucharistischen Akzidenzien mit deren wunderbaren Erhaltung begnügt,[6a] CD aber die Wunderhaftigkeit nach Art intentionaler Realität mit dem Begriff „Akzidenz" (an-sein) verträglich und so einsichtig zu machen sucht.

Natürlich könnte man auch Weiterentwicklungen von Alberts Gedanken annehmen. Autoren wie H. Jorissen, C. Vansteenkiste, H. J. Vogels rechnen damit. Es gibt ja tatsächlich solche Weiterentwicklungen in Alberts Gedankenwelt.[7] Endlich könnte man bei einem alternden und vielbeschäftigten Albert gedächtnismäßige Ungenauigkeiten vermuten. Doch gerade gegenüber Alberts Angaben in sicher ihm zugehörigen Schriften sprechen liturgische Einzelheiten (s. Kap. VII) und in Nebensächlichem abweichende Lehren (s. Kap. XI) zumindest für Mitbeteiligung von Sitten oder Lehrmeinungen aus anderer Umwelt als der Alberts selbst.

Wenn es sich nun nicht um ein durch und durch originäres Werk Alberts handelt, ergeben sich Fragen, die bei diesem Doppeltraktat erhellt werden sollten, der bis zu Gabriel Biel und über diesen bis zu Luthers theologischer Ausbildung einflußreich war. In einer Rezension können sie nur angesprochen, aber nicht in wünschbarer Perfektion beantwortet werden.

1. Zunächst einmal die Frage: Wann wurde der Doppeltraktat abgefaßt? Nach A. Fries (69) ist die Abfassungszeit „noch völlig in der Schwebe". Ich[7a] hatte die Vermutung geäußert, Truitwin v. Esslingen habe „sich wohl aus persönlicher Kenntnis Alberts" für das „damals irgendwann" verfaßte Werk interessiert, als Albert 1268 die Predigerkirche in Esslingen konsekriert habe, wo Truitwin „als anwesend vermutet werden" dürfe. Für A. Fries (4) ist diese Entstehungszeit um 1268 „jedoch nicht bewiesen". C. Vansteenkiste (Angelicum 1976, S. 419) nahm sogar 1260/61 als Entstehungszeit an, da er Albert weiterhin als Verfasser ansieht. A. Fries (70) vermutet sie hingegen „frühestens um die Mitte der siebziger Jahre". Seine Begründung liegt darin: sM hängt „– sogar literarisch nachweisbar – von Jakobs (v. Varagine) Meßpredigten ab", deren „Terminus a quo ... nach 1273" liege. Er hatte schon vorher „die Entstehung des Meßtraktates frühestens um 1275" angesetzt, ja, als Hypothese, Ambrosius Sansedoni OP (1220–1287), einen Albert-Schüler, „als Vf. des Doppeltraktates in Erwägung gezogen" (Fries, Einfluß, 428).

Ich kann diesen Versuch, den Anonymus von Jakob v. Varagine abhängig sein zu lassen, ferner Ambrosius Sansedoni als eventuellen Verfasser des Doppeltraktates anzusehen, innerhalb einer Rezension nicht in Einzelheiten nachgehen. Überzeugt haben mich diese Kombinationen nicht! Die Verfasserschaft des A. Sansedoni hat Fries (66) selbst nur als Hypothese, nicht als gesicherte These werten wollen. Er möge mir diese ungeschützte apodiktische Ablehnung nicht zu sehr ankreiden!

Er (65) meint, Jakobus habe sich wohl kaum aus sM „die liturgischen Angaben mühsam" herausgesucht; es sei „wahrscheinlicher", daß der Verfasser von sM sich die dürftigen drei Meßpredigten des Jakobus zur Hand nahm und darin „den liturgischen Rahmen und Faden (für sein Liturgiewerk) fand". Dazu wäre zu sagen: „Der liturgische Rahmen und Faden" stand den liturgischen Theoretikern in der Tradition zur Verfügung, ohne daß man jede traditionelle Einzelheit des einen Verfassers bei dem anderen nachweisen könnte. „Kompiliert" haben sowohl sM wie Jakobus aus dem ihnen traditionell zur Verfügung stehenden Material; ein „Plagiat" des einen aus dem anderen fand ich nicht. Auf ein solches (im Sinne einer citatio tacita aus dem sM bei Durandus, Rationale lib. 4 c. 5 vorhanden) macht A. Fries (Einfluß, 377) selbst aufmerksam. Bei Durandus findet sich übrigens auch die genau gleiche Verteilung der 12 Apostel auf die Artikel des Apostolicums wie in sM, die absolut nicht einheitlich war. Kompilation und Plagiat sind nicht dasselbe!

Bei den bislang vorgebrachten chronologischen Ansätzen suchte man die Abfassungszeit des Doppeltraktates, die von A. Fries sehr spät angesetzt wird (z u s p ä t, wie ich glaube, zeigen zu können), vor allem durch die Einordnung in die Lebensdaten Alberts plausibel zu machen, wobei die Abfassung durch Albert vorausgesetzt wurde, die A. Fries ja für unmöglich hält. Wenn wir diese Orientierung an den Lebensdaten Alberts zunächst beiseite lassen, haben wir als Terminus ad quem die datierte Hs. von März 1279 (Sigl K[a]).[8] Sie ist von einem Prior Albert in Auftrag gegeben und von einem Konrad Pistor v. Ravensburg geschrieben. Sie gehört, soweit ich sie 1958 in London, Antiquariat Robinson, kollationieren konnte, zu der von mir „Kaisheim" benannten Gruppe (wegen der dorthin gehörigen Hs. M von 1281), Sammel-Sigl der Gruppe: 111. Diese Hs. M von 1281 (jetzt München Staatsbibliothek Clm 28 180) nennt als Auftraggeber den Zisterzienserabt Truitwin v. Esslingen und als Schreiber Konrad v. Ravensburg (ohne Pistor!). Wenn der Stammbaum des Hss.-Typs 1 (Kolping, Verbreitung, 39) chronologisch aussagekräftig ist, kommt man also schon, zurückrechnend, für die Abschrift des Hss.-Typs 1 vom Exemplar auf c. 1275, bzw. für die Abfassung des Exemplars mindestens auf c. 1274.

Die Festsetzung des Terminus a quo ist nicht so einfach. A. Fries (64–70) benutzt hierzu die drei sog. Meßpredigten des Jakobus v. Varagine OP († 1298). Von ihnen läßt er, wie wir hörten, sM abhängig sein; da diese Predigten (wenigstens die erste) Thomas v. Aq., Sth III (1273/74), benutzt haben sollen, nimmt er (69f) für 1273/74 den Doppeltraktat als noch nicht vorhanden an. Jedermann sieht jedoch, meine ich, daß diese späte Entstehungszeit „für den

[6] Während Albert eine in drei Schritten fortschreitende Befreiung Mariens von der Begehrlichkeit lehrt, ist Maria davon frei statim in principio ante omnis libidinis vulnus (sM); von ihrem Blut sagt CD (sanguines) numquam ulla originalis vel actualis macula infecti. Wobei A. Fries, 77–81 gegenüber der Konstruktion Jorissens im Recht ist.

[6a] Sup. IV Sent. d. 12 a. 10 sol.: Secundum opinionem celebriorem et magis catholicam formae illae (manent) sine subiecto.

[7] So hinsichtlich des Zustandekommens des ‚spirituale esse' bei der Sinneserkenntnis (A. Fries, 183) oder in der Frage nach der Einheit der Gläubigen mit Christus als dem Opferpriester in der Eucharistie (ebd., vgl. 124): aufgrund der Natureinheit (Sup. III Sent., so auch CD), aufgrund der Einheit im Geist (Joh-Komm., so nicht CD).

[7a] Handschriftliche Verbreitung 35.

[8] Die 1279 datierte Hs. (ehemals Phillipps, 428) Cologny-Genève Bodmeriana B 171: Handschriftliche Verbreitung 4; W. Fauser SJ, Die Werke des Albertus Magnus in ihrer handschriftlichen Überlieferung, Teil I, Die echten Werke, Münster 1982, 316 n. 11; A. Fries, 2.

Meßtraktat frühestens um die Mitte der siebziger Jahre" (also unter der Annahme der Abhängigkeit von des Jakobus' Meßpredigt) schon angesichts der Vollendung der Abschrift von März 1279 kaum stimmen kann. Damit ruht die Abhängigkeit von Jakobus a Varagine bereits auch von daher auf brüchigen Grundlagen. Die Abfassungszeit ist demnach, was den Terminus a quo (nicht den Terminus ad quem!) angeht, also „noch völlig in der Schwebe".

2. Vorausgesetzt, es handelt sich nicht um eine originäre Schrift Alberts (was wir oben ja schon zugegeben haben), so fragt sich, in welchem geistigen Milieu sie entstanden ist. Nicht umsonst ist der Nachweis der Nichtauthentizität weit schwieriger als bei dem zunächst anonym auftretenden ps-albertinischen Mariale.[9] Dieses wird von A. Fries (196f, 201) gerne als Beispiel genannt, daß schon sehr früh, u. a. in den ältesten Katalogen aus dem Prediger-Orden, unechte Werke als echte Alberts angeführt werden. Die Schwierigkeit des Nachweises macht die Reserve von Forschern verständlich, die nicht so forsch und dezidiert wie A. Fries (auch in seinem hier zur Anzeige gelangenden Werk über den „Doppeltraktat") eine Nichtauthentizität annehmen wollen.

Das geistige Umfeld, aus dem der Doppeltraktat entstand, ist bei den Predigerbrüdern zu suchen (von A. Fries, 199, nicht bezweifelt) und, wie wir sehen werden, unter solchen, die ihn persönlich gekannt haben. Diese Aussage wird auch nicht durch die starke und frühe Verbreitung in Zisterzienserkreisen[10] hinfällig. Die ältesten Stammbaum-Typen[11] weisen direkt oder (mittels des Aufenthaltes ihrer Abschriften) indirekt auf Dominikanerklöster[12] als ursprüngliche Besitzer hin. Ein neues Durchmustern der Herkunft der ältesten Hss.-Gruppen dieser Typen wäre hilfreich. Vielleicht könnte man in der Rekonstruktion der „Wanderung" der Textgestalt des jeweiligen Typs noch interessante Aufschlüsse erhalten. Ich ging schon bei unbedeutenderen hochmittelalterlichen Anonyma in meiner Münsteraner Zeit von der Arbeitshypothese aus, daß ein Werk dort entstanden sein könnte, woher der bessere Text komme; die beste Textform und deren Beheimatung wären also nachzuweisen.[13] Bei Thomas v. Aq. wäre es schwierig; anders ist es bei den ihm nachher zugeschriebenen Anonyma.[14]

Für unseren Fall wäre es besonders aufschlußreich, zu wissen, wo die März 1279 fertiggestellte Hs. K[a] hingehört.[15] Sie gehört ebenfalls in Dominikanerkreise, so scheint es, und nicht (wie ihr zwei Jahre später fertiggestelltes „Pendant") in das Zisterzienserkloster Kaisheim a. d. Donau.

Ihren Auftraggeber Prior Albert findet man nämlich nicht in der zeitgenössischen Priorenreihe der Zisterzienserabtei Kaisheim.[16] P. Karl Suso Frank OFM, heute Lehrstuhlinhaber Alte Kirchengeschichte und Patrologie, Freiburg i. Br., stellte in einem Seminar-Referat innerhalb des von mir damals geleiteten Dogmengeschichtlichen Seminars der Univ. Münster W. sich und uns die Frage, ob das Fehlen des Abtsnamens in dem Kolophon der Hs. von 1279 (im Unterschied zu dessen Vorhandensein in der Hs. von 1281) so gedeutet werden könne, „daß der Prior Albert in einem Konvent gesucht wird, der eben nur den Prior als Oberen kennt".

Nun führte uns der erwähnte Schreiber Konrad Pistor (Bäcker) v. Ravensburg ins Dominikanerkloster Esslingen; laut einer Urkunde vom 22. 3. 1303 steht nämlich unter den testierenden Predigerbrüdern von Esslingen auch ein Konrad v. Ravensburg (s. Eßlinger Urkundenbuch 159f). In derselben Urkunde führt die Liste der Unterschreibenden ein Prior Albert als erster an. Ein Prior gleichen Namens tritt 1267, 1268 und 1301 urkundlich auf. Dazwischen sind Lücken vorhanden und der Name „Albert" (wie übrigens auch „Konrad") gehörte damals nicht zu den seltenen Namen. So „bleibt nur die Vermutung, daß der für die genannten Jahre nachgewiesene ‚Prior Albert' auch im Jahre 1279 den Eßlinger Predigerkonvent leitete. Bei der damaligen einjährigen Amtszeit mit häufiger Wiederwahl, durch Wiedereinsetzung durch das Provinzialkapitel ad infinitum oder durch erneute Wahl der Kommunität", wäre diese Vermutung „durchaus" realistisch. Konrad v. Ravensburg (durch seine Herkunftsbezeichnung besser als Prior Albert identifizierbar) wäre demnach „wahrscheinlich Dominikaner v. Eßlingen gewesen" und nicht „Kaisheimer Mönch" (wie A. Fries S. 3 ihn nennt). Daß er nach Kaisheim (wo er ja im Kolophon der Hs. M von 1281 als Schreiber auftritt) „entliehen" worden war, „dürfte kaum Schwierigkeiten bereiten angesichts des häufigen Schreiberaustausches in damaliger Zeit und der nachweisbaren engen Verbindung Esslingen–Kaisheim" (Karl Suso Frank OFM in dem erwähnten Referat).

Wenn der Auftraggeber der Hs. K[a] von 1229[17] mit dem um die Zeit der albertinischen Esslinger Kirchenkonsekration urkundlich (1267, 1268 und ? später 1301) bezeugten Prior Albert identisch ist, so führt das zu Ordensbrüdern, die Albert d. Gr. persönlich gekannt haben müssen. Heimatliche Albert-Kunde bei dem Zisterzienserabt Truitwin v. Esslingen, der wie der (Dominikaner-)Prior Albert (1279) nach diesem denselben Schreiber mit der Herstellung der (Dezember 1281 fertig gewordenen) Hs. M beauftragt hatte, gewinnt durch dieses Geflecht von Namenszusammenhängen noch mehr Wahrscheinlichkeit. Wenn auch meine Annahme der Entstehungszeit „damals irgendwann" (d. h. um 1268) „nicht bewiesen ist" (Fries, 4), so befinden wir uns doch zwischen 1268 und 1277 im zeitlichen Umfeld jenes Interesses, das Bekannte Alberts d. Gr. diesem Opus fratris Alberti an dessen Ursprung entgegengebracht hatten, das für die praktische Seelsorge und Spiritualität wichtig war und im seelsorglichen Zeittrend lag.

3. Wenn der Doppeltraktat nicht originär albertinisch ist, andererseits aber ihm Albert als Verfasser im Umkreis von Ordensbrüdern zugeschrieben wurde, und zwar – wann immer der Doppeltraktat entstanden sein mag – zu Alberts Lebzeiten (mag dieser auch um die Mitte der siebziger Jahre schon in Köln gewesen sein), so stellt sich doch die Frage: Wie konnte es zur Zuschreibung an Albert d. Gr. kommen? Die Zuschreibung ist einhellig, in den ältesten Hss., in den ältesten Katalogen (Fries, 1), in den ältesten literarischen Zeugnissen (ebd. 7), und zwar von Anfang an, anders als bei der ps-albertinischen „Laus Virginis" (oben A. 9).

Die wenigen Hss., vor allem solche der ältesten „Abbreviation"[18] die anonym sind, lassen sich gegen die moralisch einhellige Zuschreibung nicht ins Feld führen. Es gibt keine der Voll-Hss. (die also beide Teiltraktate enthalten), die ohne Zuschreibung an Albert ist. Beachtenswert unter den anonymen Hss. scheint mir allein die einst dem Gottfried v. Fontaines († nach 1306) gehörige, von deutscher Hand geschriebene (2. Hälfte des 13. Jh.s), mit vielen Fehlern und Willkürlichkeiten durchsetzte Hs. des sM-Traktates zu sein, von mir mit dem Sigl P[a] versehen.[19] Sie bringt einen sehr alten Text der Hss.-Gruppe Typ 4.

Die Zuschreibung an Albert (dessen hervorgehobene Stellung als episcopus quondam Ratisponensis dabei eigens erwähnt wird) geht in der ältesten erreichbaren Form des Doppeltraktates von der Explicit-Formel (Handschriftliche Überlieferung 3, Einschnitt VII) zum zweiten Teiltraktat (CD) aus. Über sM stand im Doppeltraktat (wie auch nicht in P[a]) zeitüblich keine Exemplar-Überschrift. Das Explicit zu CD bezieht sich dem strengen Wortlaut nach nur auf den zweiten Teiltraktat: Explicit summa de corpore domini a fratre Alberto de ordine praedicatorum episcopo quondam Ratisponensi compilata. Von dort nahm die Zuschreibung des ganzen Doppeltraktates an Albert wohl ihren Ursprung. Wer hat das Explicit verfaßt? Den Esslinger-Kaisheimer Kreis kann man zunächst nicht dafür in Anspruch nehmen, denn dort wird (wie auch Typ 2, Hs. T, nicht jedoch R) in M das Explicit bei Einschnitt VII ausgelassen und mit dem Kolophon nach Einschnitt XIV verbunden (Handschriftliche Verbreitung 4f und 9).

Der Doppeltraktat, schon durch seine unterschiedliche Doppelung auffällig, scheint nicht in einem Guß konzipiert zu sein. Meine Vermu-

[9] A. Kolping, „Laus Virginis" 285ff: Die ältesten Hss. bzw. Typen (H und a) bezeugen den anonymen Charakter. Nachgewiesen hat den nichtalbertinischen A. Fries, Die unter dem Namen des Albertus Magnus überlieferten mariologischen Schriften, Münster 1954, 34–37.

[10] Kolping, Entstehungsgeschichte 15; Handschriftliche Verbreitung 6 (bes. A. 6) und 37. In Zisterzienserkreisen entstand Ende 13. Jh. auch die meist verbreitete unter den Abbreviationen (Hs.: Stift Lilienfeld 145 mit dem späteren Zusatz: Summa breviata de corpore Domini a fratre Alberto im Explicit). Sie steht auch in der anonymen Hs. Vorau Stiftsbibliothek, Augustiner-Chorherrn, 390, um 1300 (Abbreviation 71f). Neben den Zisterziensern haben am meisten die Kartäuser für die Verbreitung getan. Über das Verhältnis dieser kontemplativen alten Orden zu dem aktiven Dominikanerorden A. Kolping, Entstehungsgeschichte 15 A. 87. Von dem Zisterziensermönch von Heilsbronn (Handschriftliche Verbreitung 6) stammt das „puch von den VI namen des fronleichnams, auch goldene Zunge . . .".

[11] 1960 glaubte ich (Handschriftliche Verbreitung 26–33 und 39) vier bzw. drei Grundtypen zu erkennen.

[12] Z. B. die Hs. Basel Univ.-Bibl. BIV. 16, s. XIV ante med. Provenienz Dominikanerkonvent (Klein-)Basel. Die ältesten Bezeichnungen des Verfassers „Albert" als frater (Verbreitung 15 A. 47) sprechen ebenfalls dafür.

[13] A. Kolping, Laus Virginis 287. Als Parallelfall zu der Pseudonymität des Doppeltraktates Fries, 196f und 291.

[14] Z. B. Ps-Thomas, De decem praedicamentis. Inc.: Memoriam fecit mirabilium suorum. Hierüber: M. Grabmann, Die Werke des hl. Thomas v. Aq., Fribourg/Schw./Münster i. W. ²1949, 405f.

[15] Das Kolophon (Handschriftliche Verbreitung 4; W. Faser (o. A. 8) 316f, Nr. 11; Fries, 3), das sofort nach der großen Oration de corpore (sic!), also die Einschnitte (Handschriftliche Verbreitung 3!) XII, XIII und XIV auslassend, lautet: Anno ab incarnatione domini MCCLXXVIIII sexto Idus Martii consummatus est liber iste, procurante priore Alberto, scribente Cuonrado pistore de Ravenspurch.

[16] Unsere Suche unter Mithilfe von Hermann Tüchle (München, † 1986), dem Kenner der schwäbischen mittelalterlichen Kirchengeschichte, führt zu keinem Ergebnis (Handschriftliche Verbreitung 5).

[17] Eine genauere Untersuchung der Hs. in der Absicht, herauszufinden, was ihre Textgestalt über die Ursprünge der Hss.-Typs 1 vielleicht noch hergibt, wäre vonnöten.

[18] S. o. A. 10. Ein Kuriosum ist die Zuschreibung von sM an Magister Johannes im Kloster St. Lambert (St. Lambrecht/Steiermark), s. XV, jetzt Wien Hofbibliothek 1563 (Salisb., 161), wozu aber eine spätere Hand den Traktat Albert d. Gr. zuschreibt (von mir, Handschriftliche Verbreitung 18, dem Typ 412,1 zugeschrieben. Es handelt sich um einen Volltext sM, nicht um einen Abbreviationstext, wie man aus der Überschrift bei Fries, 5 vermuten könnte.

[19] Paris Bibl. Nat. Lat. 15 278 (Handschriftl. Verbreitung 25). Daß sie Vorstufe des in den Doppeltraktat aufgenommenen Meßtraktates sei, ist m. E. angesichts des Verhältnisses dieser Hs. zur Gruppe 4 ausgeschlossen. Eine Kollation könnte zur weiteren Kenntnis der Anfänge des Typs 4 vielleicht dienlich sein!

tung aufgrund des nicht in den Drucken (auch nicht bei Jammy-Borgnet) wiedergegebenen merkwürdigen Satzes[20] ging schon früher dahin, daß CD vor oder unabhängig von sM geschrieben sei.[21] Vielleicht deutet die „Ich-Form" im VI. Tr. (Borgnet: VI. Distinctio) von CD im Unterschied zur „Wir-Form" (zumal in dem rätselhaften Zusatz nach CD und der Albertus-Oration, Einschnitt XII, s. o. A. 20), ferner sM gegen Schluß der Einleitung: Propter preces multorum suscepimus (Hss.-Typ 1 und 2: suscipimus) ad tractandum mysteria Missae (Handschriftliche Verbreitung 34 A. 94), endlich die teils sehr detaillierten Hinweise in sM auf CD, wo das fragliche Problem jeweils mit ausführlicherer oder subtiler Behandlung in Aussicht gestellt wird (Entstehungsgeschichte 2 A. 7 und 8), darauf hin, daß es sich nicht um übliche literarische Ausdrucksformen handelt („Pluralis majestaticus"), sondern dahinter sich vielleicht mehr birgt.

Die Frage, wie es zur Zuschreibung des Doppeltraktates an Albert d. Gr. kam, läßt sich hier nicht (noch nicht?) dokumentarisch beantworten, wenngleich diese Rezension vielleicht Hilfen dazu aus dem Dunkel der Vergangenheit hervorzieht. Der Doppeltraktat hält noch Probleme bereit, denen nachgegangen werden sollte.

Zunächst sollte man über das hinaus, was ich 1960 (Handschriftliche Verbreitung) vorgelegt hatte, zu den Anfängen der hs. Überlieferung nachgehen: Wie ist da das Verhältnis des Typs 4 (und eventuell 3) zu dem, was die Vorlage der Typen 1 und 2 bieten? Vielleicht führte eine solche dornenvolle Untersuchung noch deutlicher dorthin, wo der Doppeltraktat entstanden ist. Ob wir dann nicht doch zu dem Esslinger Kreis und damit der Zuschreibung an Albert d. Gr. näherkommen? Was läßt sich aus der eigenartigen Form der Doppelung dieses Werkes für den mittelalterlichen Theologiebetrieb finden? Wie wurde Authentizität bei einem Werk damals verstanden, so daß es zu einer albertinischen Firmierung im albertinischen Bekanntenkreis kommen konnte? Was heißt compilatum?[22] Wie konnte damals ein Werk, das einerseits anspruchsvoll (das ist der Doppeltraktat ohne Zweifel!) und andererseits für den Kundigen an Realien zuweilen fehlerhaft[23] ist, ohne Anstoß zu erregen, mit Alberts Namen in die mittelalterliche geistliche Welt hinausgehen?

Inhaltlich vermittelt der Doppeltraktat Einblick in die zweite der drei geschichtlich aufeinanderfolgenden Akzentsetzungen, mit denen in der Christenheit das eschatologisch einmalig (Mk 14,25) akzentuierte Mahl Jesu vom Vorabend seines Todes weiterlebt: 1. die für die Erlösung dankende und die Wiederkunft erwartende kultische Hinwendung der Gemeinde zu Gott (daher Eucharistia), 2. im MA Empfang der Bona gratia von Gott (gemäß isidorischer Etymologie [eucharistia = bona gratia], der auch CD folgt),[24] heute Eucharistie als Mahlgemeinschaft der Christen untereinander und mit Gott, was schon durch die Gestalt des Altares unterstrichen wird.

Als der Prior Albert, Auftraggeber der Hs. K^a, sich anschickte, diesen Codex durch Konrad Pistor v. Ravensburg schreiben zu lassen, hielt das hochadlige Stift St. Gereon zu Köln 1277 die erste theophorische Prozession, Ausdruck der hochmittelalterlichen Eucharistieauffassung. Das Stift lag nicht weit von dem Predigerkloster entfernt, in dem damals Albert, der ehemalige Bischof von Regensburg, lebte, der übrigens in stetem Kontakt mit dem damaligen Erzbischof Siegfried v. Westernburg konferierte. 1264 hatte ja Papst Urban IV., der 1263 dem Verlangen Alberts, von den Verpflichtungen in Regensburg entbunden zu werden, entsprochen hatte, Fronleichnam, das Tantum festum für die Eucharistie, die Bona gratia, eingesetzt. St. Gereon ist seit dem 19. Jh. die „Pfarrkirche" der Kölner Erzbischöfe. Diese Rezension sei Joseph Kardinal Höffner, meinem einstigen Kollegen aus Münster i. W., zur Vollendung seines 80. Lebensjahres am 24. Dezember 1986 dargeboten!

[20] Handschriftliche Verbreitung 3, unter Einschnitt XII: Nunc autem laborabimus (Variante laboravimus in einigen Hss.-Typen, darunter in M von 1281, vgl. Entstehungsgeschichte 4) ad mysteria totius missae explananda, adiuvante eo de cuius dulcissimo corpore iam licet balbutiendo locuti sumus. Die Variante könnte Versuch einer sinngemäßen Verbesserung (nach Abschluß nicht einfach nur CD, sondern des Doppeltraktates) sein.

[21] Entstehungsgeschichte 1–4, „mit guten Gründen", wie A. Fries, 51 sagt.

[22] Vgl. Rom, Bibl. Casanatense, Cod. 445 (B III 9, 13. Jh.): Explicit scriptum super Iob fratris Alberti Theutonici quondam episcopi Ratisponensis de ordine Praedicatorum, compilatum, lectum, et scriptum anno Domini MCCLXXII in Colonia civitate Germaniae. A Fries, Die Entstehungszeit der Bibelkommentare Alberts d. Gr., in: G. Meyer und A. Zimmermann (Hrsg.), Albertus Magnus, Doctor universalis 1280/1980, Mainz 1980, 137.

[23] Die durcheinander geratene Aufzählung der vier ersten Konzilien sM (Borgnet XXXVIII 21b; Fries, 147ff) mit Ersatz des Chalcedonens, dazu noch am falschen Platz, durch ein Antiochenum) ist für die Ungenauigkeit des Vf. dieses Teils am Schluß der Kyrie-Erklärung kennzeichnend, aber wohl nicht, weil Vf. das von Albert Sup. I Sent verworfene Antiochenum stützen will. Anderseits lobt A. Lang, Entfaltung des apologetischen Problems in der Scholastik des MA, Freiburg etc. 1962, 102 A. 28, die Behandlung der Voraussetzungen des Glaubens sM (Borgnet XXXVIII 59b): Der Vf. „bringt die fundamental-theologische Ausrichtung in einer Klarheit, wie sie sonst bei keinem Autor dieser Zeit, auch nicht bei den Schülern Alberts anzutreffen ist", und sieht darin (gegen A. Fries) „ein genügendes inneres Kriterium für Alberts Autorschaft".

[24] A. Kolping, Tantum Festum, in: Divinitas VIII, Roma 1964, 3–7. Ders., Eucharistia als Bona Gratia. Die Meßauffassung Alberts d. Gr. an Hand seiner Meßerklärung, in: Studia Albertina (FS Bernhard Geyer), Münster 1952, 254.

Müller, Paul-Gerhard: **Lexikon exegetischer Fachbegriffe.** – Stuttgart/Kevelaer: Verlag Katholisches Bibelwerk/Butzon & Bercker (1985). 256 S. (Biblische Basis Bücher, 1), kart. DM 28.–

Spätestens seitdem die exegetischen Wissenschaften vermehrt an den neueren Erkenntnissen der Sprachwissenschaften partizipieren, finden sich in Publikationen Termini, die dem Nichtexegeten doch relativ fremd sind und ihn bisweilen daran hindern, die Ergebnisse der exegetischen Untersuchungen zur Kenntnis zu nehmen. So neu nun ist dieses Problem nicht. Auch die Exegeten des 18. und 19. Jh.s benutzten selbstverständlich Formulierungen, die aus der klassischen Rhetorik stammten und die man heute kaum noch als bekannt voraussetzen dürfte. Darüber hinaus gibt es noch die Sachbegriffe aus dem Bereich der biblischen Realienkunde. Auch hier wird man nicht allen Lesern Kundigkeit unterstellen können.

Vor diesem Hintergrund leuchtet die Nützlichkeit des Lexikons ein, „in dem die spezifische Terminologie der Bibelwissenschaft, ihrer heutigen Methoden und Arbeitsweisen... erfaßt, erläutert und lexikographisch aufgearbeitet wird ..." (9).

Einen breiten Raum nehmen linguistische bzw. sprachwissenschaftliche Begriffe ein. Annähernd ein Viertel der Stichworte befaßt sich hiermit. Hervorzuheben sind die Artikel zur Generativen Grammatik, Sprechakttheorie und Semantik. Was die Kraft des Beispiels vermag, belegt die gelungene Erläuterung zur Satzsemantik. Auch die klassischen Ausdrücke der Rhetorik kommen zu ihrem Recht und werden bisweilen recht originell erklärt. So wird z. B. ein Anakoluth u. a. auf „Konzentrationsschwäche" (52) zurückgeführt. Daß der Vf. sich auch entlegeneren Begriffen annimmt, zeigen Stichworte wie Anadiplose, Akyrologie, Epanadiplosis. Hinzu kommt noch, daß eine Stilfigur zwar nicht immer in einem eigenen Artikel abgehandelt wird, aber dann doch bei der Behandlung eines verwandten Begriffes Erwähnung findet. So z. B. Anantapodoton im Artikel Anakoluth. Positiv ist zu bemerken, daß im vorliegenden Lexikon neben Termini wie Jahwist, Priesterschrift, Heiligkeitsgesetz etc. auch judaistische Fachtermini aufgenommen wurden, die den Leser über Rabbinica informieren. Damit wird der Wichtigkeit der Kenntnis vom Frühjudentum für das Verständnis vor allem der ntl Schriften Rechnung getragen. Da hier wie bei fast allen Artikeln Sekundärliteratur angegeben ist, ist eine weitere Vertiefung möglich. Weiterhin werden verschiedene exegetische Methoden und hermeneutische Fragen bearbeitet.

Von der Anlage und Intention ist dieses Lexikon zweifelsohne zu begrüßen. Da der Vf. aber selbst dazu einlädt, ihm Anregungen (10) zu geben, seien einige kritische Bemerkungen vorgetragen. So sind die Ausführungen zur ‚Redaktionskritik' irreführend. Der Vf. beschreibt die Redaktionsgeschichte, nicht aber, was die neuere besonders die amerikanische Forschung unter Redaktionskritik versteht. Aufgabe eines solchen Lexikons sollte es doch wohl sein, der Begriffsverwirrung entgegenzuwirken, statt sie zu fördern. Verwirrung erzeugt der Vf. auch auf andere Weise.

Zu Recht weist er auf die methodischen Schwächen der Literarkritik hin und mahnt daher, „Literarkritik als Mittel der Quellenscheidung... mit Vorsicht anzuwenden" (166), definiert aber dann recht unbefangen die Logienquelle als „Spruchquelle, die literarkritisch aus den drei synoptischen Evangelien herausgearbeitet werden kann" (167). Hier wären genauere und umfangreichere Erläuterungen nötig, um die schwierige Erarbeitung von Traditionen verständlich zu machen. Überhaupt hätten die Artikel zu den exegetischen Methoden ausführlicher ausfallen sollen. Der zur materialistischen Exegese wird weder deren methodischem Ansatz noch der Genese dieser Methode gerecht, zeigt aber des Vf.s Neigung zu apodiktischen Urteilen. Ähnliches findet sich im Artikel zum Biblizismus: „Dagegen kann der bleibend gültige Sinn biblischer Überlieferungsaussagen immer nur unter Anwendung der historisch-kritischen Methoden der Texterstellung und Textauslegung und unter Anwendung der Umsetzungsprinzipien der Hermeneutik herausgefunden werden" (73). Wird hier nicht zu hart über das Bemühen der Kirche um das Verständnis der Schrift

in den zurückliegenden Jahrhunderten geurteilt? Ist dieses Urteil überhaupt selbst nochmals historisch-kritisch reflektiert? Der Vf. verweist in diesem Kontext auf den Artikel Tiefensinn. Nur, den gibt es nicht, so wenig wie den Artikel Rezeptionskritik, auf den im Stichwort Gattung (115) verwiesen wird. Zwar gibt es keinen Artikel Diachronie (Verweis, 236), aber doch wenigstens den ‚diachronisch' (88). Überhaupt ist das Buch von formalen Mängeln nicht frei. Autoren, die im Text genannt werden, werden in den Literaturangaben nicht nachgewiesen (exemplarisch bei Paulinismus, Semeia). So ist zu hoffen, daß Lesern Namen wie Porzig (40), Morgenthaler (41), De Vaux (49), E. Nida (42), Bally/Ulrich (65), Wettstein (69) usw. bekannt sind. Der Eindruck der Flüchtigkeit verstärkt sich auch durch einige Formulierungen, so wenn Christozentrik als „Form verschärfter Christologie" (78) definiert wird, wenn von der menschlichen Sprache gesagt wird, sie sei „nicht imstande, die Größe Gottes proportional adäquat wiederzugeben (52), oder wenn von „gesunder biblischer Spiritualität und Lebenshaltung" (109) die Rede ist (vgl. auch den Schluß des Artikels Leerformel 162). Alphabetisch falsch stehen die Artikel Semeia und Rhetorik. Es stellt sich noch die Frage – wenn dies auch bei über 550 Stichworten vielleicht ein wenig unmäßig erscheint – weshalb der ganze Bereich der Erzähl- und Rezeptionsforschung ausgespart blieb und ein Artikel zur historisch-kritischen Exegese fehlt. Gerade letzterer wäre doch zwingend geboten.

Um es noch einmal zu betonen: die Nützlichkeit eines solchen Lexikons ist nicht zu bestreiten. Nur wäre eine bessere Endredaktion zu wünschen gewesen, damit es seinen Zweck besser erfüllen könnte. Zu hoffen bleibt, daß als eine Folge dieses Lexikons eine gewisse Zurückhaltung bei der Benutzung allzu fremder Termini eintritt, auf daß die Exegese nicht gänzlich für Nichtexegeten unverständlich wird.

Paderborn Rainer Kampling

Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. Bd V, Lfg. 7/8. Hrsg. von G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren und Heinz-Josef Fabry. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer (1986). Sp. 769–1024, kart. DM 66.–

Der Faszikel 7/8 zum Bd V des ThWAT enthält Beiträge zu 35 Stichwörtern *(sûg, sôḏ, sûs, sôp, sûp, sûpāh, sûr, swṭ, sāḥar, sînaj, sāḳaḳ, skl, sālaḥ, sālaḏ, saelaᶜ, sāmaḳ, sāᶜaḏ, sāᶜar, saṗ, sapaḏ, sāpāh, sāpar, soper, sepaer, sāqal, sārîs, srn, srr, sāṭam, sāṭar, ᶜāḇ, ᶜāḇaḏ, ᶜāḇaṭ, ᶜāḇar)*, die durchaus jenen der bisherigen Lieferungen entsprechen.

Druckfehler konnten in geringer Anzahl festgestellt werden, und zwar Sp 772 Z. 24 v. o. Dtn 23,10 statt Dtn 27,17; Sp 774 Z. 11 v. o. 40,13 statt 40,15; Sp 878 Z. 12 v. u. Jes 32,3 statt 32,2; Sp. 902 Z. 29 v. u. 1 Sam 11,26 statt 2 Sam 11,26; Sp. 928 Z. 14 v. u. 34,13 statt 2 Chr 34,13.

Unzutreffend ist der Verweis 2 Kön 27,4 in Sp. 900 Z. 19 v. u. Literaturhinweise können ergänzt werden zu folgenden Stichwörtern:

sûg Sp 769 M. Wagner, Die lexikalischen und grammatikalischen Aramäismen im atl Hebräisch (BZAW 96), 1966, 86.

sûp Sp 795 M. Wagner, op. cit. 87.

ᶜabôḏah Sp 1010 M. Wagner, op. cit. 90.

sûs Sp 783 H.-F. Richter, Die Pferde in den Nachtgesichten des Sacharja: ZAW 98 (1986) 96–100.

sînaj Sp 819 E. Anati, Har Karkom, montagna sacra del deserto dell' esodo, Mailand 1984; R. W. L. Moberly, At the Mountain of God: Story and Theology in Exodus 32–34: JSOT Supp. 22, 1983.

sāmaḳ Sp 881 F. Stolz THAT II 160–162.

ᶜāḇaḏ Sp 985 I. Ljung, Tradition and Interpretation: A Study of the Use and Application of Formulaic Language in the so-called Ebed YHWH-psalms, Lund 1978; J. Goldingay, God's Prophet, God's Servant. A Study in Jeremiah and Isaiah 40–55, Exegeter 1984; H. W. Wolff, Jesaja 53 im Urchristentum, Gießen ⁴1984.

ᶜāḇaḏ Sp 987 M. Silverman, Servant *(ᶜebed)* names in Aramaic and the other Semitic languages: JAOS 101 (1981) 361–366; W. Kornfeld, Onomastica aramaica aus Ägypten, Wien 1978, 65.

Sp 995 I. Cardellini, Die biblischen „Sklaven"-Gesetze im Lichte des keilschriftlichen Sklavenrechts. Ein Beitrag zur Tradition, Überlieferung und Redaktion der atl Rechtstexte, (BBB 55) Bonn 1981.

Sp 997 U. Rüterswörden, Die Beamten der israelitischen Königszeit. Eine Studie zu *śr* und vergleichbaren Begriffen, Stuttgart 1985.

Wien Walter Kornfeld

Das Deuteronomium. Entstehung, Gestalt und Botschaft. Deuteronomy. Origin, Form and Message. Hrsg. von Norbert Lohfink. – Leuven: University Press/Peeters (1985). 382 S. (Bibliotheca Ephemeridium Theologicarum Lovaniensium LXVIII), kart., bfr. 2000.–

Vom 17.–19. August 1983 fand das 33. Colloquium Biblicum Lovaniense zum Thema „Das Deuteronomium. Entstehung, Gestalt und Botschaft" statt. Im vorliegenden Bd finden sich die 29 Beiträge zu diesem Kongreß, der mit dem Dtn ein in der atl Wissenschaft nicht erst in der Gegenwart äußerst kontrovers diskutiertes Thema aufgriff.

Diese Kontroverse ist auch im Vergleich der einzelnen Beiträge deutlich erkennbar, so daß dem Leser neben der Bearbeitung bestimmter Einzelprobleme besonders auch ein Überblick über die momentanen Standpunkte in der Dtn-Forschung geboten wird.

Insgesamt ist das Werk in die 4 Kapitel „Forschungsgeschichte", „Das Deuteronomische Phänomen und das Buch als Ganzes", „Texte und Einzelprobleme" und „Deuteronomistisches Geschichtswerk" unterteilt. Dem Ganzen geht eine detaillierte Einführung des Hrsg.s N. Lohfink voraus, in der die Einzelbeiträge kurz genannt und zugeordnet werden. Ein Autoren- und Bibelstellenregister schließen den Bd ab.

Wichtige Problembereiche der Dtn-Exegese werden bereits im forschungsgeschichtlichen Teil angesprochen. Sowohl die Verbindung von 2 Kön 22f mit dem Dtn (J. Lust, „A. Van Hoonacker and Deuteronomy") als auch die Hypothese der Entstehung des Dtn im 7. Jh. von de Wette (M. J. Paul, „Hilkiah and the Law") sind auch gegenwärtig noch umstritten. „Zur neueren Diskussion über 2 Kön 22" trägt N. Lohfink bei, indem er zwei Dissertationen[1] gegenüberstellt, deren unterschiedliche Beurteilungen von 2 Kön 22f auch Rückschlüsse auf die zeitliche Einordnung des Dtn implizieren.

So entspricht es den Erwartungen, daß die meisten Beiträge in irgendeiner Form Fragen nach dem Autorenkreis sowie Entstehungszeit und -ort des Dtn berühren.

Für die Ursprünge im Nordreich zur Zeit Ahabs plädiert M. Weinfeld, „The Emergence of the Deuteronomic Movement" aufgrund der Bedeutung von Ebal und Garizim im Dtn sowie des ‚Lokalkolorits' einiger Texte. Sogar hinter die Köngiszeit geht A. Rofé, „The Covenant in the Land of Moab" mit seiner Datierung des Dtn zurück. Dtn 28,69–30,20 enthalte ein Bundesdokument, das zu einem Bundesschlußritual gehöre und formal den Vasallenverträgen des 2. JT. entspräche. Mit dieser Einordnung dtn. Bundestheologie gehört er zu den Autoren, die von einem hohen Alter des Dtn ausgehen.

H. Cazelles, „Droit public dans le Deutéronome", als Vertreter einer ‚mittleren' Datierung folgert aus der besonderen Rolle der Leviten eine Herkunft aus levitischen Kreisen der Königszeit. Zu einem ähnlichen Ergebnis gelangt F. Garzía López, „Le roi d'Israel" durch eine umfassende Analyse (Form-, Literar- und Redaktionskritik) des Königsgesetzes Dtn 17,14–20. Die älteste protodeuteronomische Schicht setzt er zur Zeit Jerobeams II an.

Dagegen führen Überlegungen zur Geschichte Jerusalems L. J. Hoppe, „Jerusalem in the Deuteronomistic History" zur Annahme einer ausgesprochen späten Entstehung des Dtn. Die Kultzentralisation als Herzstück dtn. Theologie mit ihrer Verabsolutierung Jerusalems habe zu keiner Zeit der wirklichen Position dieser Stadt entsprochen und könne nur exilischer Idealisierung entspringen.

Damit reicht das Spektrum der Dtn-Datierungen von der vorstaatlichen Zeit bis ins Exil. Die Unterschiede liegen vor allem in der zeitlichen Ansetzung der jeweils ältesten Schicht. Dagegen ist der größte Teil der Exegeten übereinstimmend der Meinung, daß die heutige Gestalt des Dtn nicht auf einen Verfasser zurückgeht, sondern einer mehrfachen Überarbeitung unterlag. Dieser Tatsache wird methodisch jedoch in sehr unterschiedlicher Weise Rechnung getragen. Einerseits wird sie zum Anlaß klassischer historisch-kritischer Exegese genommen, andererseits melden sich auf dem Kongreß auch verstärkt Verfechter einer stärkeren Beachtung des Endtextes.

Um die theoretischen Hintergründe bemühen sich besonders N. Lohfink[2] und L. Perlitt, „Deuteronomium 1–3 im Streit der exegetischen Methoden". In der Anwendung zeigen sich die verschiedenen Zugangsweisen sehr gut beim Vergleich der Beiträge von G. Braulik, „Die Abfolge der Gesetze im Deuteronomium 12–26 und der Dekalog" und C. Brekelmans, „Deuteronomy 5: its place and function", weil sie beide das Problem des Dekalogs behandeln. Während jedoch Braulik nach inhaltlichen Gesichtspunkten den Dekalog als Formprinzip für Dtn 12–26, besonders aber für 19–25 versteht, setzt Brekelmans umgekehrt bei der Analyse von Dtn 5 an und kommt auf diesem Weg zu dem Ergebnis das Kapitel einem Redaktor zuzuweisen, der die Gesetze des Dtn vom Dekalog her interpretieren will.

In diesem Methodenstreit wird der Literarkritik vorgeworfen, sie verhindere das Verstehen der biblischen Texte in ihrer künstlerischen Größe (D. L. Christensen, „Form and Structure in Deuteronomy 1–11") und schlimmer noch in ihrem Charakter als hl. Schrift (vgl. C. J. Labuschagne, „Divine Speech in Deuteronomy"). Dagegen argumentiert L. Perlitt, daß erst die Literarkritik durch die Aufdeckung

[1] H.-D. Hoffmann, Reform und Reformen. Untersuchungen zu einem Grundthema der deuteronomistischen Geschichtsschreibung, AThANT 66, Zürich 1980; H. Spieckermann, Juda unter Assur zur Sargonidenzeit, FRLANT 192, Göttingen 1982.

[2] Vgl. hierzu auch N. Lohfink, Rez. zu Preuss, Das Deuteronomium, Darmstadt 1982: TLZ 108, 1983, 349–353.

verschiedener theologischer Aussageabsichten eine dem Text angemessene Auslegung ermöglicht. Synchrone Textanalyse mit den Mitteln moderner Linguistik kann dabei als Ergänzung, nicht aber als Ersatz für das mühsame Geschäft historisch-kritischer Exegese dienen.

Für de Wette erhielt das Dtn durch die absolute Datierung im Jahre 622 aufgrund von 2 Kön 22 den Rang der ‚Mitte' seiner Pentateuchhypothese. Da seine Hypothese bis heute Auswirkungen für Pentateuchmodelle zeigt, ist es kaum verwunderlich, daß ein Teil der Beiträge das Dtn in seinen Bezügen zu anderen Texten des Pentateuch untersucht.

Auch hier zeigen sich sehr unterschiedliche Vorgehensweisen: während C. T. Begg, „The Destruction of the Calf",[3] sich auf 46 Textseiten einem einzigen Vers (Ex 32,20) im Vergleich mit der Parallele Dtn 9,21 unter Hinzuziehung altorientalischen Materials widmet, führt J. Vermeylen, „Les sections narratives de Deut 5–11" eine ‚großflächige' Schichtenanalyse und -vergleich mit Ex 19–34 durch. Das zeitliche Verhältnis ganzer Schichten zueinander reflektiert auch S. A. Kaufman, „Deuteronomy 15" wenn er die Priorität der Priesterschrift vor dem Dtn annimmt.

Da das Dtn zum großen Teil aus Gesetzen besteht, kam auch dieser Aspekt dtn. Theologie in zwei Beiträgen zum Ausdruck.

J. Halbe faßt die Eigenheiten dtn. Rechts schlagwortartig mit „Gemeinschaft, die Welt unterbricht" zusammen. Er fragt aus rechtssoziologischer Sicht nach den Entstehungsbedingungen des atl Rechts. Zur Erörterung der Strukturen frühisraelitischen Rechts zieht er vor allem das Bundesbuch heran. Weniger atl als vielmehr altmesopotamische Rechtstexte benutzt C. Locher,[4] „Deuteronomium 22,13–21" zum Vergleich. Aufgrund der Eigenheiten von Prozeßprotokollen, als welcher er Dtn 22,13–21 gattungskritisch einordnet, weist er die literarkritische Auswertung der Doppelungen zurück.

Besondere Aufmerksamkeit gilt zur Zeit der Frage nach dem Zusammenhang des Pentateuchs mit den Büchern Jos bis 2 Kön. Dazu gehört vor allem die Diskussion um das „Deuteronomistische Geschichtswerk" und seine Entstehung sowie allgemein um die Arbeitsweise der dtn. Schule.

Indirekt wird diese Problematik in den Beiträgen von M. Anbar, „The Story about the Building of an Altar on Mount Ebal", A. H. D. Mayes, „Deuteronomy 29, Joshua 9, and the Place of the Gibeonites in Israel" sowie von J. van Goudoever „The Significance of the Date in Dt 1,3" schon allein dadurch berührt, daß sie Texte des Dtn mit solchen aus Jos bis 2 Kön in Verbindung bringen.

Eigens thematisiert wird sie jedoch in den Beiträgen von N. Lohfink mit kritischen Anfragen an die These des DtrG von M. Noth sowie von G. Vanoni, „Beobachtungen zur deuteronomistischen Terminologie in 2 Kön 23,25–25,30", der Gründe für das sogenannte „Blockmodell" von F. M. Cross beibringt.[5] Eine Weiterführung der Richtung von M. Noth – R. Smend stellt die Einführung des Begriffs der Fortschreibung[6] „im Hause der Deuteronomisten" durch L. Perlitt dar. Er selbst nennt dieses Modell mit Bezug auf Zusammenhänge zwischen Num 21, Dtn 1–3 und Jos 21, aber letztlich müßte es sich in der Anwendung auf den Gesamtbereich dtn. Literatur bewähren.

Während bisher vor allem untersucht wurde, wo und wie die Autoren und Redaktoren des DtrG auch den Pentateuch bearbeitet haben, stellt der Beitrag von H. J. Fabry, „Spuren des Pentateuchredaktors in Jos 4,21ff" einen Wechsel der Sichtweise dar. Unabhängig davon, daß man nicht mehr von ‚Pentateuch'-Redaktor reden könnte, müßte untersucht werden, ob sich auch sonst außerhalb des Pentateuchs eine Redaktionsschicht erkennen läßt, die entscheidende Charakteristika mit der Schlußredaktion des Pentateuchs gemeinsam hat.

Zuletzt soll auf die textkritisch orientierten Beiträge eingegangen werden. Von der Textkritik her wollen sie den ‚Absolutheitsanspruch' des Masoretischen Textes in Frage stellen.

L. Laberge, „La Septante du Dt 1–11" sowie P. M. Bogaert, „Les trois redactions conservées et la forme originale de l'envoi du Cantique de Moise" machen auf die Bedeutung von LXX und Qumran-Texten aufmerksam. Die Übereinstimmung der Varianten gegen den Masoretischen Text zeige die Notwendigkeit einer stärkeren Beachtung von LXX und Qumran-Texten an.

Damit ist methodisch die Frage nach der Grenze zwischen Text- und Literarkritik berührt. Soweit das Abschreiben atl Texte vor ihrer Kanonisierung immer auch gleichzeitig ein Fortschreiben war, müßte bei der Frage nach dem ursprünglichen Text das Wachstum der verschiedenen Textstränge berücksichtigt werden.[7]

Zusammenfassend muß der Wert dieses Sammelbandes in der Vielzahl der andiskutierten methodischen wie inhaltlichen Probleme gesehen werden. Es ist damit ein empfehlenswerter Einstieg in Fragen der Dtn-Exegese. Darüber hinaus dürfte aber auch derjenige, der über den ‚Einstieg' hinaus am Dtn arbeitete neue Aspekte und Hinweise finden.

Bonn Eleonore Reuter

Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East. Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism Uppsala, August 12–17, 1979. Hrsg. von David Hellholm. – Tübingen: Mohr (1983). XI, 878 S., Ln DM 285.–

Der inzwischen schon berühmt gewordene Bd ist mehr als nur ein Abdruck von Tagungsreferaten, er ist in Wahrheit ein Handbuch der Apokalyptikforschung auf breitester interdisziplinärer und internationaler Basis. Im Mittelpunkt stehen die antike Mittelmeerwelt und der vorislamische Osten, es fällt also alles aus, was zeitlich nach dem 4. Jh. n. Chr. liegt. Aber dafür geht es nicht mehr nur, wie zumeist, um eine enggeführte Betrachtung nur der jüdisch-christlichen Apokalyptik, sondern um vergleichbare Phänomene im iranischen, ägyptischen, frühgriechischen, akkadischen, etruskischen, römischen und gnostischen Bereich.

Drei Fragerichtungen bestimmen die Anordnung der Tagungsreferate: „Die Vorstellungswelt der Apokalyptik", „Die Literaturgattung Apokalypse" und „Die Soziologie der Apokalyptik und der Sitz im Leben der Apokalypsen".

In der Einleitung berichtet D. Hellholm über das Zustandekommen und die Zielsetzung des Colloquiums in Uppsala, und am Schluß bietet K. Rudolph mit dem Beitrag „Apokalyptik in der Diskussion" eine Art Zusammenfassung.

Danach sind im Judentum Teile des Henochbuches älter als Daniel, so daß im jüdischen Bereich wohl schon im 3. Jh. v. Chr. mit apokalyptischen Texten zu rechnen ist. Demnach ist ferner der iranische Bereich nach wie vor (auch in Gestalt der sog. Hystaspes-Orakel aus dem 1. Jh. v. Chr. [?]) von besonderer Wichtigkeit (in den Gathas, Yasna und Yästs der Avesta). Demnach ist Apokalyptik im ganzen zwar schwer definierbar, aber doch in bestimmten Strukturen phänomenologisch faßbar:

Die Frage nach diesen Merkmalen zieht sich wie ein roter Faden durch die verschiedenen Tagungsbeiträge. Kann man unterscheiden zwischen „Apokalyptik" als einem relativ geschlossenen Gesamtsystem, „apokalyptischen Ideen", die auch außerhalb der Apokalyptik zu finden sind, und „Apokalypsen" als einem literarischen Typ? Diese Unterscheidung orientiert sich an den Vereinbarungen über Gnosisforschung, aber sie erwies sich im Laufe der Tagung als nicht haltbar. Vor allem gelang es nicht, „Apokalypse" als literarische Gattung zu fixieren (was sich auch mit den Einsichten der neueren Formgeschichte trifft, vgl. K. Berger, Formgeschichte des Neuen Testaments, 1984, § 77). Die von Collins vorgeschlagenen Merkmale (räumlich und zeitlich transzendente Wirklichkeit und transzendenter Mittler) von Apokalypsen dürften indes der weiteren Diskussion nicht standhalten, da sie zu wenig an der sprachlichen Gestalt von Texten orientiert sind. Zutreffend und beachtenswert ist dagegen die Beobachtung, daß es für die ältere Konventikel-Hypothese bezüglich der Trägerkreise von Apokalypsen keine Stützen gibt. Vielmehr haben die apokalyptischen Texte eine deutlich universalistische Tendenz. Auch wenn es dabei um eine unterdrückte Minderheit als Trägerschaft geht, kann man doch nicht annehmen, daß diese sich abkapselt und nur sich selbst im Blick hat.

Die Vielfalt der jeweils mit reicher Bibliographie ausgestatteten Beiträge macht vor allem deutlich: 1. Apokalyptik ist ein internationales Phänomen, das am Ende nur interdisziplinär erforscht werden kann. 2. Die neueren Methoden in der Exegese (Textlinguistik und Soziologie) und das Wiederaufleben der textvergleichenden religionsgeschichtlichen Fragestellung bedeuten für die Apokalyptikforschung einen wichtigen stimulus und bieten die einmalige Chance, über Jahrzehnte hin Liegengebliebenes aufzuarbeiten. Das gilt auch für den mittleren, formgeschichtlichen Teil des Buches.

Wünschenswert bleibt, daß einige Anregungen aufgegriffen werden, die das Buch explizit oder implizit vermittelt. Dazu gehört vor allem eine Sammlung der diskutierten und oft nicht explizit zitierten apokalyptischen Texte (in Heidelberg bereits in Angriff genommen), ferner die Frage nach dem Verhältnis von Apokalyptik und Mystik (insbesondere das Verhältnis zur Merkabah-Mystik im Judentum) und schließlich unter den gattungsgeschichtlichen Problemen die Frage, was die Schilderung der apokalyptischen „Wende" zu tun habe mit Lob bzw. Orakel bei Herrschaftsantritt des jeweils neuen Herrschers.

Heidelberg Klaus Berger

[3] Zu Ex 32 vgl. C. Dohmen, Das Bilderverbot, BBB 62, Bonn 1985, sowie die Rez. von E. Zenger, Der Gott Jahwe im Spanungsfeld von Politik und Kult, ThRv 82 (1986) 441–450.

[4] Vgl. auch C. Locher, Die Ehre einer Frau in Israel, Fribourg/Göttingen, OBO 70, 1986.

[5] Vgl. den weiterführenden Literaturbericht von H. Weippert, ThRS 50, 1985, 213–249.

[6] Der Begriff wurde eingeführt von W. Zimmerli, Art. Ezechiel: TRE 10, 766–781, aufgegriffen von F.-L. Hossfeld, Untersuchungen zu Komposition und Theologie des Ezechielbuches (FzB 20), Würzburg [2]1983 und auf Jer übertragen bei C. Levin, Die Verheißung des neuen Bundes (FRLANT 137), Göttingen 1985.

[7] Zu diesem Problem ausführlich: L. Schwienhorst, Die Eroberung Jerichos (SBS 122) Stuttgart 1986, 15–21.

Le canon de l'Ancien Testament. Sa formation et son histoire. Hrsg. v. J. D. **Kaestli** u. O. **Wermelinger**. – Genf: Labor et Fides (1984), 399 S. (Le Monde de la Bible), kart.

Der Bd ist die Frucht eines Gemeinschaftsseminares der theologischen Fakultäten der Universitäten Fribourg, Geneve, Lausanne und Neuchâtel im Wintersemester 1981/82. Die Beiträge sind in vier Teile zusammengefaßt: 1. Die Bildung der jüdischen Bibel. 2. Der Kanon des AT in der Alten Kirche. 3. Die Kontroverse um den atl Kanon seit der Reformationszeit. 4. Die „kanonische Kritik" in der Gegenwart.

Der Aufriß zeigt, daß es primär um historisches Fragen geht, das dem Geschick und der Geltung der atl. Bücher in der Kirchengeschichte nachspürt. Innerhalb der einzelnen Teile muß exemplarisch gearbeitet werden. Umfassende Information bietet D. Barthelemy, der die Gestalt des AT bis in die Jahre 131/5 untersucht (9–45). Einzelfragen widmen sich H. P. Rüger (zum Siraciden, 47–69) und H. D. Kaestli (Die Bedeutung von IV Esra 14 für die atl Kanongeschichte, 71–102). Ähnlich aufgebaut ist der 2. Teil. E. Junod informiert über Ansehen und Anerkennung des AT in der griechischen Kirche der ersten vier Jahrhunderte (105–151). O. Wermelinger untersucht die Bedeutung des atl Kanons bei den Lateinischen Vätern z. Zt. des Hieronymus und Augustinus, wobei auch Priscillian, Rufinus von Aquileja, das Decretum Gelasianum, die nordafrikanischen Synoden von Hippo (393) und Karthago (397) vorgestellt werden (152–210). F. G. Nuvolone liefert wieder einen exemplarischen Beitrag: Die Bibelzitate in contra Jovinianum des Hieronymus (211–242; auf die 172 Spalten in PL 23 kommt ein Stellenregister von 17 S., wobei allerdings AT und NT angeführt sind). Die neuzeitliche Kontroverse um den atl Kanon wird im 3. Teil zunächst von G. Bavaud am Beispiel des Pierre Viret, 1511–1571, dargestellt (245–251). G. Bedouelle stellt die Aussagen des Konzils von Trient zusammen (253–282), während P. Fraenkel die kanongeschichtliche Auseinandersetzung zwischen M. Chemnitz und R. Bellarmin darstellt (283–312). S. Amsler, La Politique d'Edition des Sociétés Bibliques aux XIX^{e} siècle et le Canon de l'Ancien Testament, bleibt beim Thema der Kanongeschichte, gibt nebenbei jedoch aufschlußreiche Einblicke in die Bibelgesellschaften des vergangenen Jahrhunderts (313–338). Der 4. Teil besteht nur aus einem Beitrag, der die historische Ausrichtung verläßt: J. A. Sanders, Canonical Criticism: An Introduction (341–362). Die „kanonische Kritik" wird hier knapp als neue Disziplin („subdiscipline") der Bibelwissenschaft vorgestellt und begründet.

Eine umfangreiche Bibliographie und Register schließen den Bd ab, der in der weiteren Erforschung der Kanongeschichte einen beachtlichen Platz behaupten kann. Eine vollständige Geschichte des atl Kanons sollte hier nicht geboten werden, das Problem des sog. „alexandrinischen Kanons" z. B. wird als Hypothese nur am Rande erwähnt. Die Verneinung einer interpretatio christiana des AT durch Marcion wird nicht behandelt, ebenso auch nicht die Totalbeanspruchung durch Barnabas. Doch die auferlegte Beschränkung führte zu einem gediegenen Beitrag zur Kanongeschichte. Nicht unerwähnt sollte die „Dokumentation" bleiben, die den einzelnen Beiträgen mitgegeben wurde: Hier findet man rasch die einschlägigen Texte zur Geschichte des atl Kanons. Zur modernen „kanonischen Kritik" kann jetzt eine weitere Publikation eines ihrer Hauptvertreter hinzugefügt werden: Brevard S. Childs, The New Testament as Canon: an Introduction (1984).

Freiburg i. Br. Karl Suso Frank

Pesch, Rudolf: **Paulus ringt um die Lebensform der Kirche.** Vier Briefe an die Gemeinde Gottes in Korinth. Paulus – neu gesehen. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1986). 254 S. (Herderbücherei 1291), kart. DM 12.90

Die Mehrzahl der Forscher, die sich in den letzten Jahren zur literarkritischen Problematik des 1 Kor geäußert haben, plädiert für die Einheitlichkeit des Schreibens. Das dürfte derzeit ohne Frage die vorherrschende Meinung innerhalb der Exegese sein.[1] Daneben hält sich seit Johannes Weiß hartnäckig die Überlegung, ob nicht doch Stücke des verloren geglaubten Vorbriefs (vgl. 1 Kor 5,9) redaktionell mit dem Antwortbrief (vgl. 1 Kor 7,1) zu dem kanonischen 1 Kor verarbeitet worden sind.[2] Noch weiterreichende Versuche, aus dem 1 Kor bis zu vier verschiedene Briefe herauszupräparieren,[3] haben sich nicht durchzusetzen vermocht. Wenn P. lediglich feststellt, man könne nicht sagen, „daß der 1. Korintherbrief der heutigen neutestamentlichen Forschung längst unstreitig als Briefkomposition gälte; es gibt nach wie vor ernsthafte Verfechter seiner Einheitlichkeit" (72), so fragt sich doch, ob er damit der Forschungslage wirklich gerecht wird. Und ob er ihr durch seine eigene, in Grenzen neue Hypothese eine Wendung zu geben vermag, erscheint, um es vorweg zu sagen, gleichfalls sehr zweifelhaft.

Eine methodologische Zwischenbemerkung: Konsensfähig sollte die Prämisse sein, daß die Annahme der literarischen Integrität des Briefes zunächst den Vorzug verdient, auch ohne ausführlichen Beweisgang, solange nicht zwingende Gründe dagegen sprechen. Kommt man aufgrund von bestimmten Textdaten zu dem Schluß, daß sich literarkritische Eingriffe nicht vermeiden lassen, wird man sich zugleich auf das Ökonomieprinzip besinnen und die Zahl der unbekannten Größen, die neu eingeführt werden, so gering wie möglich halten. Als sehr hilfreich erweist es sich, wenn es gelingt, neben den rein textinternen Beobachtungen wie Doppelungen und Spannungen, die oft auch anders erklärt werden können, als Kontrollinstanz weitere, davon unabhängige Indizien beizubringen. Ein solches Indiz ist im Fall des 1 Kor durch die Erwähnung des Vorbriefs in 5,9 gegeben. Dadurch wird es möglich, die textgebundene Argumentation mit einer vorgegebenen Größe zu korrelieren, ohne eine Rechnung mit mehreren Unbekannten aufmachen zu müssen. Das unterscheidet wissenschaftstheoretisch gesehen eine einfache Zweiteilung des 1 Kor in Vorbrief und Antwortbrief von allen weiterreichenden Hypothesenbildungen.

P. entscheidet sich dafür, aus dem 1 Kor vier selbständige Schreiben auszugrenzen: Einen „Vorbrief" (1,1–5,8 und 6,1–11) einen „Zwischenbrief" (5,9–13; 6,12–20; 10,1–11,34), einen „Auferstehungsbrief" (15,1–58) und einen „Antwortbrief" (7,1–9,27; 12,1–14,40; 16,1–24), die Paulus in dieser chronologischen Reihenfolge nach Korinth abgesandt habe. Für diese waghalsige Rekonstruktion müßten vom Text her schon sehr gewichtige Gründe beigebracht werden, und es müßte auch gezeigt werden, wie ein späterer Redaktor dazu kommen konnte, die vorliegenden Fragmente genau so zu arrangieren, daß daraus der Text resultiert, den wir heute vorfinden. P. bemüht sich zugestandenermaßen um beides. Er listet einige literarkritische Beobachtungen von sehr unterschiedlicher Valenz auf (75–100), und sein Versuch, die Arbeitsweise der Redaktion plausibel zu machen und tabellarisch darzustellen (247–253), entbehrt nicht einer gewissen Ingeniosität. Aber all das zusammengenommen genügt nicht, um die These von vier Briefen im angegebenen Umfang plausibel erscheinen zu lassen.

P. selbst mißt der rhetorischen Analyse besondere Bedeutung bei. Dreimal werde die Gattung einer Apologie verwendet, in 1,40–4,21, in 9,1–27 und in 15,1–58. Abgesehen davon, warum so etwas nicht in einem Brief möglich sein sollte, kann man sich sowieso des Eindrucks nicht erwehren, daß hier das rhetorische Muster teils disparatem und widerstrebendem Material übergestülpt wird. Auch zum Inhaltlichen sind erhebliche Fragezeichen anzubringen. 10,23–11,1 gehört doch wohl vom Wortfeld und von der Thematik her (Götzenopferfleisch, Gewissen) eindeutig zu 8,1–13 und nicht zu 10,1–22 mit der ganz anders gelagerten Dämonologie. Wenn man 10,23–11,1 mit 10,1–22 so problemlos vereinbaren kann, sollte man an dieser Stelle, an der die Literarkritiker immer schon den Hebel angesetzt haben, auf eine Teilung ganz verzichten und 10,1–11,1 mit 8,1–13 zusammen im Antwortbrief lassen. Ähnlich verhält es sich mit den angedeuteten Spaltungen von 11,18f in Relation zu den Parteiungen in 1,10–12. Hier dürfte, wenn man schon teilt, mit ziemlicher Sicherheit 11,18f der ältere Text sein und nicht wie bei P. 1,10–12.

So wäre Punkt für Punkt gesondert zu diskutieren und zu hinterfragen. Alles in allem hat P. nur gezeigt, daß man, wenn man unbedingt will und den nötigen Einfallsreichtum mitbringt, den Brief teilen k a n n , nicht aber, daß man ihn teilen m u ß und erst recht nicht, daß man ihn s o teilen muß.

Das Buch ist nach Aufmachung (Taschenbuch) und Anlage (ohne Anmerkungen und Literaturverweise) für ein breiteres Publikum bestimmt, das wenige oder keine Vorinformationen mitbringt. Durch

[1] Vgl. exemplarisch H. Merklein, Die Einheitlichkeit des ersten Korintherbriefes, in: ZNW 75 (1984) 153–183; D. Lührmann, Freundschaftsbrief trotz Spannungen. Zu Gattung und Aufbau des Ersten Korintherbriefes, in: Studien zum Text und zur Ethik des Neuen Testaments (FS H. Greeven) (BZNW 47), Berlin 1986, 298–314; F. Lang, Die Briefe an die Korinther (NTD 7), 16. Aufl., Göttingen 1986, 6f.

[2] Vgl. J. Weiß, Der erste Korintherbrief (KEK 5), 9. Aufl., Göttingen 1910, Repr. 1977, XL–XLII. In diese Richtung tendiert auch der – von P. des öfteren freundlicherweise als einziges Werk aus der Sekundärliteratur zitierte – Kommentar des Rez., vgl. H. J. Klauck, 1. Korintherbrief (Neue Echter-Bibel. NT 7), Würzburg 1984, 2. Aufl. 1987, 10f; ebenso ders., Herrenmahl und hellenistischer Kult. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief (NTA NF 15), Münster 1982, 2. Aufl. 1986, 241 und bes. 379f; neuerlich G. Sellin, Der Streit um die Auferstehung der Toten. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung von 1 Korinther 15 (FRLANT 138), Göttingen 1986, 49–53.

[3] So W. Schenk, Der 1. Korintherbrief als Briefsammlung, in: ZNW 60 (1969) 219–243; W. Schmithals, Die Korintherbriefe als Briefsammlung, in: ZNW 64 (1973) 263–288; C. Senft, La Première Épitre de Saint Paul aux Corinthiens (CNT[N] 7), Neuchâtel-Paris 1979, 17–19.

die ausführlich gebotenen Übersetzungen[4] des ganzen Briefes und der rekonstruierten Vorstufen werden diese Leser an den Text herangeführt. Die sehr geraffte Kommentierung vermittelt die wichtigsten Informationen zum Verständnis. Kritisch bleibt anzumerken, daß der angezielte Leserkreis nur einen verzerrten Eindruck von der tatsächlichen Forschungssituation, wie sie eingangs skizziert wurde, erhält. Die wenigsten Rezipienten werden sich zu der von P. mehrfach empfohlenen selbständigen Nachprüfung (z. B. 73f) in der Lage sehen. Ihnen wird fortan ein sehr problematisches Hypothesengebäude als das letzte Wort der exegetischen Wissenschaft in dieser Frage gelten.

Würzburg Hans-Josef Klauck

Findeis, Hans-Jürgen: **Versöhnung – Apostolat – Kirche.** Eine exegetisch-theologische und rezeptionsgeschichtliche Studie zu den Versöhnungsaussagen des Neuen Testaments (2 Kor, Röm, Kol, Eph). – Würzburg: Echter (1983). XI, 610 S. (Forschung zur Bibel, Bd 40), kart. DM 64.–

Diese etwas gekürzt (!) veröffentlichte Münsteraner Diss. zum Begriff Versöhnung, καταλλαγή, nicht Sühne ἱλασμός (s. 22f u. 285 Anm. für diese richtige und wichtige Distinktion, die vielleicht noch breiter ausgeführt werden könnte), gibt eine sehr gründliche Exegese der analysierten paulinischen und (evtl.) deutero-paulinischen Texte, wo der Begriff vorkommt. Zugleich bekommt man ein schönes Bild von der „Rezeptionsgeschichte" (so die Terminologie des Vf.s) des paulinischen Begriffes:

Es fängt mit 2 Kor 5,18–20 an. Dort ist Gott selbst der Urheber der Versöhnung und Christus ihr Mittler – durch den Apostel. Der Konflikt gilt ja der Legitimität seines Apostolates. Es folgt Röm 5,10f, wo das Sich-Rühmen die empfangene Versöhnung als Grund bekommt, und Röm 11,15 (ein bißchen nebenbei „berücksichtigt", 253), wo der Ungehorsam und die Verwerfung Israels die „Versöhnung des Kosmos", d. h. der Heidenvölker, bedeutet. Etwas künstlich wird 11,15 von F. unter das Hauptthema von 5,10f gestellt (253). Im Kol (1,20,22) wird die „hymnische Versöhnungstradition" mit ihrer kosmologischen Christologie ekklesiologisch und kreuzestheologisch korrigiert vom nach-paulinischen Autor in der paulinischen Tradition. Eph (2,16) kann schließlich alles – Kol, paulinische Tradition und dahinterliegendes hellenistisches Judenchristentum und hellenistisches Judentum – verarbeiten und kombinieren in seinem Bild der Versöhnung zwischen Juden und Heiden im Leib der Kirche durch das Kreuz.

So wird ein schönes und eindrucksvolles Bild auf den Voraussetzungen aufgebaut, die jedenfalls in der deutschen Forschung als fest begründet gelten. Ohne Zweifel haben wir hier einen wichtigen Beitrag zum Begriff Versöhnung und zu jenen Texten, deren gründliche Exegese F. mit einem relativ leicht verfaßbaren Gesamtbild und sogar systematisch-theologischen, ethischen, und pastoraltheologischen Ausblicken und Konsequenzen (544–554) vereinbaren kann.

Die Frage ist nur, ob gewisse Voraussetzungen wirklich als gesichert angenommen werden können. Ich denke hier vor allem an die summarische Behandlung der Verfasserfragen des Kol und Eph (345 und 447) und der Fragen zum sog. Hymnus Kol 1,15–20 (348 und 378–380). Im zweiten Fall merkt man jedoch etwas größere Vorsicht, wenn etwas „in der Forschung weithin außer Frage ... steht", so beschrieben wird: „Daß der Verfasser des Kol in 1,15–20 hymnisch geformtes, zumindest in gehobener Prosa formuliertes Traditionsgut der Gemeinde rezipiert" (378). Aber die Vorsicht wird bald zur Seite gelegt und F. spricht von einem „Hymnus" (380, 406, 408, 411, 413, 414, 415), sogar „Gemeindehymnus" (380) – und was heißt das eigentlich: von der Gemeinde gesungen, von der Gemeinde – ! – verfaßt, nach den formgeschichtlichen Vorstellungen von anonymen Kollektiv-Verfassern, oder vom Denken der sog. Gemeindetheologie (was ist das eigentlich wiederum?) geprägt. Die Möglichkeiten den „Hymnus" eher rhetorisch zu analysieren (mit Erwägungen von z. B. K. Berger und H. Riesenfeld) werden überhaupt nicht erwähnt. Das liegt außerhalb des vorausgesetzten Konsensus. Nun könnte man behaupten, daß die Plausibilität des entworfenen Entwicklungsbildes – z. B. in diesem Falle des Versöhnungsgedankens – in sich ein Argument für seine Tatsächlichkeit sei. Es ist aber andererseits selbstverständlich, daß Rekonstruktionen irgendwie auf gesicherten Boden bauen müssen und nicht allzu viele hypothetische Annahmen voraussetzen dürfen. Sonst wurde ja ein Zirkel entstehen, der keines Kontaktes mit der Wirklichkeit mehr bedürfte: Hypothesen, die in sich gar nicht eigentlich gesichert sind und vielleicht nicht gesichert werden können, untermauern Rekonstruktionen, die ihrerseits dann diese Hypothesen bestätigen sollen. Da ist es gut, daß archäologische und ähnliche harte Tatsachen in den Zirkel von Zeit zu Zeit einbrechen. Z. B. müßte man doch fragen, ob das Erdbeben im Lykos-Tal 60–61 n. Chr. mit der vielleicht vollständigen und endgültigen Zerstörung von Kolossä nicht die Annahme einer n a c h - paulinischen Verfasserschaft des Kol ziemlich abenteuerlich macht. Kann man sich wirklich vorstellen, daß ein pseudonymer Verfasser aus der Paulus-Schule eine ihm unbekannte Gemeinde, die dann überhaupt nicht mehr existierte, als Adressaten eines Briefes einführte? Der Vorschlag E. Schweizers, daß Kol von einem Schüler des gefangenen Paulus nach seinen Instruktionen und mit seiner Unterzeichnung in seinem Leben verfaßt wurde (so auch der neueste mir bekannte wissenschaftliche Kommentar, von L. Hartman, schwedisch 1986) dürfte doch erwägenswert sein.

Es gehört sicher auch zu den überkommenen Teilen der exegetischen Tradition, in der F. steht, daß er gewisse Termini allzugern verwendet, z. B. „Eschatologie" (vgl. 128ff, 147ff, 156, 160ff usw.). Man müßte wohl einmal explizit erklären, was eigentlich „eschatologisch-soteriologisch qualifiziert" oder „gegenwartseschatologisch" nun bedeutet ... Diese Bemerkungen eines ein bißchen Außenstehenden können vielleicht dem Zweck dienen, deutsche Forscher daran zu erinnern, daß exegetische Wissenschaft auch außerhalb Deutschlands betrieben wird – was nicht so klar aus der einleitenden Forschungsübersicht oder den Anmerkungen und Auseinandersetzungen des Buches hervorgeht. Es wird dann doch ganz gewiß zugestanden, daß die deutsche Forschung auf diesem Gebiet weithin die Initiative der Problem-Formulierung behält und überhaupt fast immer so qualifizierte Beiträge zur Diskussion – wie das vorliegende Buch – hervorbringt, daß jeder ernsthafte exegetische Forscher sicher deutsch lesen muß.

Diese Text-Auslegung hat auch ökumenisch relevante Konsequenzen. Ich denke hier an die natürlich unbefangene Feststellung auf S. 237: „Die Form der Präsenz geschehener Versöhnung ist das Wort des Apostels", als Auslegung von 2 Kor 5,18ff. Dem Wort des Apostels wird hier eine Bedeutung zugeschrieben, die aus tridentinisch-katholischem Gesichtspunkt wohl eher mit dem Meßopfer verbunden wird. Auf der letzten Seite (554) wird aus dem Eph-Text auch die Hoffnung einer ekklesial-ökumenischen Versöhnung herausgelesen. Jene Auslegung von 2 Kor gibt ihr u. a. einen sachlichen Grund.

Wir sind dem Vf. für eine bedeutende Arbeit zur Versöhnungstheologie und zur Auslegung zentraler Texte aus dem Corpus Paulinum Dank schuldig.

Uppsala Hans Clemens Caesarius Cavallin

Braun, Herbert: **An die Hebräer.** – Tübingen: J. C. B. Mohr (1984). VI, 485 S. (Handbuch zum Neuen Testament, 14), kart. DM 58.–

Wenn wir diesen Kommentar mit dem Vorgänger in derselben Reihe der zweiten Aufl. von Windisch 1931 vergleichen, so finden wir ein Anwachsen im Umfang; Windischs Buch hat nur IV + 135 S. Seit den Tagen Windischs hatten wir die Entdeckungen von Qumran und eine beträchtliche Aufmerksamkeit gegenüber dem Hebräerbrief.

Ein Vorwort listet die hauptsächlichen Veröffentlichungen und Entdeckungen für den Hebr seit 1931 auf; im besonderen wird aufmerksam gemacht auf Alands Griechisches Neues Testament (N–A 26), Qumran, die Nag-Hamadi-Texte und die Mandaica. Der Kommentar sucht die Theologie des Hebr in den Kontext der religiösen Welt der Zeit zu stellen mit besonderem Bezug auf den biblischen und jüdischen Glauben und im Unterschied zum Corpus Paulinum. Es wird nicht nur dem typischen Wortgebrauch des Hebr Aufmerksamkeit gezollt, sondern es wird auch Vorsorge getroffen für den Benutzer, der nicht genügend mit dem hellenistischen Griechisch vertraut ist. Danach werden die herangezogenen Werke genannt und schließlich werden jene erwähnt, denen der Autor besonders verpflichtet ist. Die Einleitung entwickelt Themen, von denen einige in den Vorworten erwähnt werden.

B. hat recht, das Griechisch des Hebr zu loben, aber nicht, es als attisch zu beschreiben. Hebr benützt nicht nur die LXX, die im ganzen eher hellenistisch als attisch ist, sondern hat auch hellenistische Ausdrücke wie z. B. καθώς und τάχειον. Im übrigen setzt B. in kluger Weise den Hebr in die Zeit 70–96 an und betont klar den Unterschied in der Lehre, besonders in der Christologie, zwischen dem Hebr und Paulus.

Der Einleitung folgt eine ausführliche Bibliographie mit kurzer Auflistung der wichtigeren Kommentare, angefangen seit Chrysostomus; Kommentare zu anderen ntl Büchern, die hilfreiches Material haben, sind ebenso erwähnt wie Nachschlagewerke, unter denen wir G. Mayer, Index Philoneus (1974) und K. H. Rengstorff, A Complete

[4] Soll man in 1 Kor 15,1f εὐαγγελίζεσθαι wirklich zweimal mit „gefrohbotschaftet" übersetzen (65/171)? Das erlaubt zwar die Nachahmung der griechischen Konstruktion, klingt im Deutschen aber furchtbar. Einige Korrekturen: 125, Z. 10 von unten: Weisheit; 154, Z. 17 von unten: Korinthern; S. 231, Z. 7f von unten: im Zitat fehlt „in TestHi 48–52".

Concordance to Flavius Josephus (1973–75) erwähnen dürfen. Wir könnten den Kommentaren noch das Werk von Staab, Pauluskommentare aus der griechischen Kirche (1933, aufgeführt in der Bibliographie) hinzufügen, das Fragmente, z. B. von Photios, enthält. Ein lateinischer anonymer Kommentar des 4. Jh.s findet sich bei H. J. Frede, Ein neuer Paulustext und Kommentar (I 1973, II 1974).

Auf die Bibliographie folgt eine Analyse des Hebr, wobei Struktur und Argumentation offengelegt werden. Am Schluß haben wir eine Reihe von Exkursen.

Der Kern des Kommentars steht in bester Tradition von Lietzmanns Handbuch. Es ist gehaltvoll und zuverlässig und hat gewöhnlich unsere Fragen vorhergesehen, bevor wir sie gestellt haben.

Eine umstrittene Stelle ist 9,15–20.

διαθήκη hat zwei Bedeutungen, 1) Testament = letzter Wille wie in Gal 3,15–17 – dies ist die gängige Bedeutung im frühen Griechisch, und 2) Testament = Bund – dies ist die Bedeutung im biblischen Griechisch. An den übrigen Stellen des Hebr wie in 9,4 scheint διαθήκη die 2. Bedeutung zu haben, aber Braun meint im Anschluß an Behm, daß διαθήκη in 9,15–20 die Grundbedeutung 3) hat: Setzung. Unglücklicherweise führt Hebr nicht auf diese Bedeutung hin (vgl. die Schwierigkeiten, die in ThWNT, II, 134 (Behm) ins Auge gefaßt werden).

Es gibt eine andere mögliche Interpretation: διαθήκη bedeutet Bund. In der biblischen Welt wird ein Bund nur mit einem Opfer geschlossen V. 16f, vgl. Ex 24,3–9, Gen 15,7–21, Jer 34,18f. Bedauerlicherweise haben wir hier eine Schwierigkeit. Der Hebr ist nicht gut versehen mit alten Kommentaren, und Photius, dessen Kommentar 1 Kor 11,29 richtig interpretiert, hilft uns nicht. Sein Kommentar über Hebr 9 ist unvollständig, wie aus Staab zu ersehen ist (op. cit. 648).

Es mag argumentiert werden, so wie der Gal διαθήκη in beiden Bedeutungen (3,15,17 gegenüber 4,24) gebraucht, so mögen wir beide Bedeutungen in Hebr 9 haben. Im Gal haben wir jedoch zwei Sprachstränge (vgl. Novum Testamentum, XXV [1983], 318–326: Peter, Jerusalem and Galatians 1:13 – 2:14), aber im Hebr, dessen Sprache gleichmäßig zu sein scheint und dessen Gebrauch von διαθήκη durch die LXX bestimmt ist, haben wir keine solche Dichotomie.

Es gibt auch genug Platz für weitere Überlegungen in 9,23. Der längere Text entstammt Ex 2,11 und ist parallel, jedoch unabhängig, zu Apg 7,24. Das Wort ταπείνωσις begegnet im Hebr nicht wieder; für seinen Gebrauch im biblischen und verwandten Griechisch vgl. Bauer, Wörterbuch zum NT.

Apg 7 und Hebr 11 geben parallele Überblicke über die Geschichte Israels. Wir dürfen vermuten, daß solch ein Überblick ein Merkmal des Predigers in Synagogen war und daß Apg 7,24 und Hebr 11,23 ein Teil in solch einem Überblick waren. In diesem Fall haben D L eine ursprüngliche Form bewahrt. Hebr 11,23a hat den gleichen Anfang wie 11,24 und könnte leicht deshalb (Homoioarkton) ausgelassen worden sein.

B. verweist sorgfältig auf bemerkenswerte abweichende Lesarten. In Hebr 2,9 z. B. bespricht und übernimmt er die Lesart χωρὶς für χάριτι. Wir dürfen Mk, 15,34 mit der abweichenden Lesart ὠνείδισας με vergleichen. B. läßt 3,2 ὅλῳ, 3,6 μέχρι τέλους βεβαίαν aus. Er scheint unsicher zu sein über στεῖρα in 11,11, läßt ἐπειράσθησαν in 11,37 aus und setzt kein Komma nach παντηγύρει in 12,22. Manchmal hat ein Text-Detail Implikationen. B. erwähnt zu 12,24 die Lesarten τὸν Αβελ oder τὸ Αβελ. Es scheint zwei Sprachgebräuche für den Artikel mit Eigennamen zu geben. Ein Großteil der LXX verwendet normalerweise nicht den Artikel. Der Artikel wird benützt, um Zweideutigkeit zu vermeiden. In den Evangelien jedoch haben viele Eigennahmen den Artikel und lassen ihn nur aus in bestimmten regelmäßigen Ausnahmefällen. In Hebr 11,17.20 hilft der Artikel, Doppeldeutigkeit zu vermeiden. Es gibt keine Zweideutigkeit in 12,24, und so dürfen wir zugunsten von τὸ Αβελ, der schwierigeren Lesart entscheiden. Es ist bemerkenswert, daß in diesem Punkt des Sprachgebrauchs der Hebr der LXX folgt.

In 7,6 diskutiert B. Melchisedek in einem genauen, gut informierten Exkurs. Es zeugt von Sorgfalt, den Hebr nicht irgendeiner der vorher existierenden Traditionen über Melchisedeck zuzuschreiben, aber man argumentiert, daß der Hebr im allgemeinen nur zu verstehen ist im Gegenüber zum Hintergrund älterer jüdischer Interpretationen.

Wie nicht zu vermeiden, werden wir nicht immer den Schlußfolgerungen von B. folgen. Aber ob wir zustimmen oder nicht, wir haben in B.s Kommentar einen zuverlässigen Führer sowohl zu den Interpretationsproblemen im Hebr wie auch zur generellen Einordnung des Briefes. Das Werk ist in klarer und kompakter Form gedruckt.

Oxford George Dunbar Kilpatrick

(Übersetzung aus dem Englischen von Gabriele Tensundern)

Kretschmar, Georg: **Die Offenbarung des Johannes**. Die Geschichte ihrer Auslegung im 1. Jahrtausend. – Stuttgart: Calver (1985). 164 S. (Calver Theologische Monographien, Bd 9), kart. DM 28.–

Das letzte Buch der Hl. Schrift hat in neuerer Zeit verstärkt Interesse gefunden und war bereits auch Gegenstand größerer auslegungsgeschichtlicher Arbeiten. Der Vf. der vorliegenden Untersuchung bietet in gedrängter Form einen Überblick über eine Zeitspanne, die sich von der jüdischen Apokalyptik bis zu Franz von Assisi spannt; der Untertitel ist ein wenig zu bescheiden. Dem Vorwort ist zu entnehmen, daß die „Arbeit ursprünglich als Hinführung zu den Darstellungen aus der Welt der Apokalypse in der mittelalterlichen Kunst gedacht (war)" (9). Diese Absicht ist in der Hinsicht noch spürbar, daß der Vf. insbesondere auf einzelne Motive der Apk und deren Auslegung abhebt.

Gegliedert ist die Arbeit in sechs Kap. Im ersten Kap. (Die jüdische Apokalyptik als Traditionshintergrund des letzten Buches der Bibel, 11–18) wird kurz die Apokalyptik dargestellt. Der Vf. versteht diese „als neue Gestalt der Prophetie" (11) und bestimmt folgerichtig im zweiten Kap. (Das Buch der Verheißungen in Bildern, 19–68) die Apk als „ein prophetisches Buch" (22). In diesem Teil wird neben der Herkunft der Apk – Vf. teilt „die Hypothese einer johanneischen Schule" (24) – insbesondere deren Aufbau behandelt.

Mit dem folgenden Kap. (Die Apokalypse in der christlichen Frühzeit, 69–79) beginnt die eigentliche Darstellung der Auslegungsgeschichte. In sehr geraffter Form werden hier u. a. die Auslegung bei Irenäus und Hippolyt, Methodius und die Frage nach der Kanonizität der Apk behandelt. Ähnlich knapp wird das Thema des vierten Kapitels dargeboten (Die Johannesoffenbarung in der griechischen Kirche und im übrigen Orient, 80–90). Es ist bemerkenswert, wie der Vf. auf den wenigen S. einen Bogen zu spannen vermag, der vom 4. bis ins 12. Jh. reicht, und zugleich eine Fülle von verschiedenen Aspekten zur Geltung kommen läßt.

Der nächste Teil (Die Johannesoffenbarung in der lateinischen Kirche, 91–115) hat seinen Schwerpunkt bei Ticonius und Augustinus, räumt aber auch Hieronymus, Cassiodor und Primasius Raum ein, die das mittelalterliche Verstehen der Apk beeinflußten. Ob es gerechtfertigt ist, Hieronymus nur als „gelehrte(n) Sammler" (107) zu sehen, sei bezweifelt. Das abschließende Kap. (Die Johannesoffenbarung im abendländischen Mittelalter, 116–160) entfaltet eine Vielzahl von Themen, u. a. den Einfluß der Apk in Kunst und Politik.

Das vorliegende Buch, das übrigens auch sprachlich sehr gelungen ist, bietet eine Fülle von Informationen. Es belegt, wie einflußreich und anregend die Apk war und welches theologische Potential in ihr enthalten ist. Man wird es als guten Überblick über die Geschichte der Auslegung der Apk bezeichnen können. Unverständlich ist, daß das Buch ohne Literaturverzeichnis und Register veröffentlicht wurde.

Ohne den Wert der vorliegenden Arbeit schmälern zu wollen, sei hier auf ein grundsätzliches methodisches Problem verwiesen, das sich mit ihr verbindet. Der Vf. geht nur an einer Stelle auf die methodische Frage ein: „... es wäre unangemessen, von der Auslegung dieses Buches zu berichten, ohne daß der Prophet, der es schrieb, auch selbst so zu Worte kommt, wie ihn heutige Exegese ... versteht" (22, Anm. 18). So begründet er, warum er im Rahmen seiner Auslegungsgeschichte mehr als ein Viertel des Buches der Exegese der Apk widmet, ohne aber zu erklären, aus welchem Grund die gleiche Analyse bei den späteren Kommentatoren nicht notwendig ist. Wenn der Vf. zu Dionysius Bar-Salibi einleitend bemerkt, daß dessen Biographie als Verstehensmoment der Exegese mitzubedenken sei (89), so ist doch zu fragen, ob dies nicht für alle anderen Autoren auch gilt. Eine auslegungsgeschichtliche Arbeit, die nicht historisch-kritisch arbeitet, gerät leicht in die Gefahr, als Ergebnis eine mehr oder minder bunte Florilegiensammlung zu erbringen. Die literaturwissenschaftliche Methode, die sich bei biblischen Texten bewährt hat, muß auch auf die auslegungsgeschichtliche Arbeit angewandt werden, wenn sie als exegetisch-kirchengeschichtliche Disziplin Bestand haben will.

Paderborn Rainer Kampling

First-Century Cynicism in the Epistles of Heraclitus. Introduction, Greek Text and Translation by Harold W. Attridge. – Missoula, Montana: Scholars Press for Harvard Theological Review (1976). X, 92 S. (Harvard Theological Studies XXIX), kart. $ 6.00

Der vorliegende Bd liefert eine umfangreiche Einführung (1–51: Kynismus der Briefe; die religiöse Kritik des 4. Briefes; das Moralisieren des 7. Briefes; die Texttradition der Briefe) sowie eine kritische Edition der Briefe nebst englischer Übersetzung. – Unter dem Namen des Philosophen Heraklit sind neun pseudepigraphe Briefe erhalten, die, wie manche anderen Briefe ähnlicher Art (vgl.: A. J. Malherbe: The Cynic Epistles. A Study Edition, 1977) eine für den Kynismus besonders adäquate Form der Propaganda gewesen sind. Von den „Briefen des Heraklit" wurde unter Theologen besonders der siebente bekannt, da J. Bernays ihn für ein Produkt des Judendtums hielt (noachitische Gebote; pazifistische Tendenz; Verbot des Genusses von Tieren). Es gelingt freilich Attridge nachzuweisen, daß diese Position insgesamt Ausdruck kynischen Denkens und durch zahlreiche „Parallelen" als solche zu erweisen ist. Besonders wichtig finde ich den Hinweis auf Maximus von Tyrus (38f). – Die Kultkritik, die überdies den 4. wie den 7. Brief kennzeichnet, ist im übrigen bei kynischen und stoischen

Moralisten verbreitet. Interessant ist in diesem Zusammenhang die auf S. 23 berichtete ägyptische Quelle. – Nach der Lektüre dieses Bändchens bedauert man es, daß Vf. nur Einzelaspekte des 4. und 7. Briefes behandelt hat, während doch eine durchgängige Analyse und Kommentierung aller neun Briefe nützlich und wichtig gewesen wäre. Aber das Vorgelegte hat unmißverständlich in die richtige Richtung gewiesen. Für den Neutestamentler sind Lehrbriefe dieser Art eine unschätzbare Quelle zur Ermittlung sachlicher und formgeschichtlicher Eigenart der Briefe im NT. So ist man froh, eine kritische Edition dieser Briefe zu besitzen. Sie gesellen sich zu den ohnehin schon zahlreichen Analogien zwischen frühem Christentum und kynischer Bewegung.

Heidelberg Klaus Berger

Lukas-Kommentare aus der griechischen Kirche. Aus Katenenhandschriften, gesammelt und hrsg. von Joseph Reuss.— Berlin: Akademie-Verlag (1984). XXXIII, 372 S. (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristlichen Literatur, Bd 130), kart. DM 68.–

Wir freuen uns, daß Prof. Reuss für die Publikation seiner Lukas-Kommentare (= L-K) lebte; somit brachte er das Werk zum Abschluß, für das er schon die Matthäus-Kommentare (1957) und die Johannes-Kommentare (1966) veröffentlicht hatte.

Die L-K enthalten eine Einleitung, Ausgaben der Fragmente zu Lukas von Apollinaris von Laodikeia, Theodoros von Herakleia, Theodoros von Mopsuestia, Anonymus von Jerusalem, Kyrillos von Alexandrien und Photios von Konstantinopel, ferner einen Index von kommentierten Versen des Lukas-Evangeliums sowie ein Verzeichnis der Zitate. Daran schließt sich ein Namen- und Stichwortregister an.

Ziel dieses Bdes ist eine Ausgabe der Fragmente der L-K aus der altgriechischen Kirche, wie sie in den Lukas-Katenenhandschriften enthalten sind. Origenes über Lk ist bereits veröffentlicht; Titus von Bostra über Lk, wo wir dringend Hilfe nötig hätten, ist verloren. Andererseits jedoch haben wir neues Material von den Lk-Homilien von Kyrillos von Alexandrien. Es ist großenteils der Arbeit von Reuss und seines Vorgängers K. Staab (Paulus-Kommentare aus der griechischen Kirche, Münster 1933) zu verdanken, daß Photios als Kommentator wieder zugängig ist.

Die Einleitung enthält einen Abschnitt über die Quellen der Edition und die verschiedenen Typen, in denen die Lukas-Kommentare erscheinen, sowie einen Abschnitt über die Zuverlässigkeit des Textes. Weiter haben wir eine Einführung zu den verschiedenen Autoren, unter denen sich der Anonymus von Jerusalem befindet (XXIIIf), dessen Stil sorgfältig und hilfreich beschrieben ist. Außerdem haben wir eine erhellende Analyse der Gedanken des Photios (XXf).

Unser einziger Grund zur Klage ist, daß wir mehr nicht haben. Hätte die Möglichkeit bestanden, hätte uns Reuss wahrscheinlich eine angemessene Edition von Titus von Bostra zu Lk vorlegen können. Wir müssen ihm jedoch unseren tiefempfundenen Dank für seine Arbeit aussprechen. Wir haben nun zuverlässige Ausgaben und Analysen dieser wichtigen Texte, und wir beglückwünschen sowohl ihn als auch uns selbst dafür, daß er sein Werk über die Evangelien zu Ende brachte.

Oxford George Dunbar Kilpatrick

(Übersetzung aus dem Englischen von Elisabeth Wiemeyer)

Figura, Michael: **Das Kirchenverständnis des Hilarius von Poitiers.** – Freiburg–Basel–Wien: Herder (1984). 382 S. (Freiburger theologische Studien, Bd 127), kart. DM 98.–

Die Ekklesiologie des hl. Hilarius wurde, zumindest unseres Wissens nach, noch nie selbst und auf eine solch gründliche Weise erforscht, wie es M. Figura in diesem eindrucksvollen Buch vornimmt. Er kennt die gesamte Bibliographie zu seinem Thema (374–382); er konnte zurückgreifen auf die Arbeiten, die anläßlich des 1600. Todestages des hl. Hilarius (367) veröffentlicht worden sind, sowie auf die wichtigen Arbeiten von Jean Doignon; vor allem aber hat er aufmerksam das gesamte Werk des Bischofs von Poitiers ausgewertet und analysiert. Dem Rezensenten ist es unmöglich auf die Details der genauen und unserer Meinung nach zutreffenden Analysen einzugehen: er müßte alles sagen und mit dem Autor das gesamte Werk des hl. Hilarius, das im Laufe der Arbeit in reichlichem Maße zitiert wird, noch einmal lesen.

Die Darlegung erfolgt in drei Teilen: das Geheimnis der Kirche; – Das Leben der Kirche; – Ekklesiologie zwischen Ost und West. Um in die Lektüre des Werkes einzuführen seien einige Punkte aufgezeigt, die besonders wichtig erscheinen.

Das Geheimnis der Kirche wird zunächst in bezug auf die Schrift betrachtet. Die Ekklesiologie des Hilarius ist eine biblische Theologie. Ist es nicht die erste Aufgabe des Bischofs die Schrift zu verkünden und zu erklären (vgl. In Matth. 27.1; hier S. 261)? Die Schrift wird auf „geistliche Weise" interpretiert; „ad spiritualis intelligentiae ordinem" (In Matth. 14,10; hier zitiert S. 34, No. 22). Hilarius ist hier Erbe einer Tradition, die über Cyprian, Tertullian, Origenes auf den hl. Paulus zurückgeht. Die gesamte Schrift ist Vorausbild (praefiguratio) Christi und der Kirche (vgl. De Myst. I, 1, was an Irenäus denken läßt, Adv. Haer. IV, 20,12; F. hätte daran erinnern können). F. sammelt alles, was diese typica ratio (im modernen Sprachgebrauch spricht man von „Typologie", 29–35) in bezug auf das Geheimnis der Kirche für Hilarius enthüllt (115–148): neue Eva, hervorgegangen aus der Seite Christi; neuer Adam; Bundeslade; Schiff; Mutter (ein Bezug zu Cyprian drängt sich auf, S. 147, etc.). Dies alles ist selbst schon zur Zeit des Hilarius klassisch. Unerwarteter ist der Vergleich zwischen dem Leichentuch Christi und dem Tuch, das Petrus durch viele Arten von Tieren, reine und unreine, gefüllt sah (Apg 10,11): Bild der Kirche, die die Gerechten wie die Sünder versammelt (In Matth. 33,8; der Bezug zu Cyprian, De mort. 7, hier S. 149, No. 142 erscheint mir nicht eindeutig).

Interessanter in theologischer Hinsicht ist jene Vorstellung, die man später im Osten bei Athanasius oder Gregor von Nyssa wiederfinden wird: „Indem das Wort die eine menschliche Natur annahm" (Theologie des assumptus homo?), nahm es „die Natur des gesamten menschlichen Geschlechtes an" (totus homo), die gesamte menschliche Natur (61). Man bemerkt hier die ganzen soteriologischen und ekklesiologischen Implikationen dieser Vorstellung: Hat Hilarius sie von Origenes übernommen? Er stellt sich jedoch hier nicht ausdrücklich die Frage nach der menschlichen Seele Christi, die zum Apollinarismus führen wird.

Als Leib Christi ist die Kirche Leib des auferstandenen Christus; sie ist schon das Reich Christi, noch wartend auf die Erfüllung, die im Reich des Vaters bestehen wird, welches erscheinen wird, wenn Christus das Reich seinem Vater übergeben hat. Ausgehend von 1 Kor 15,16 (28) und selbst von Ps 9, gibt uns Hilarius hier eine sehr eigenständige Theologie der Auferstehung und des kommenden Reiches (93–96).

Der Geist ist der Kirche verliehen worden; er ist gegenwärtig und wirkt in den Aposteln und der ganzen Kirche. Er verleiht Leben und Licht und beseelt den christlichen Gottesdienst. F. beobachtet hier, daß die Theologie des Geistes noch unvollständig ist (98). Der Westen wird abseits des Streites mit den Pneumatomachen bleiben.

Die „eschatologische Spannung" zwischen der Kirche der Erde und der Kirche des Himmels bewegt Hilarius dazu zu bemerken, daß die Kirche der Erde, die makellose Braut (2 Kor 11,2; Eph 5,27), aus Sündern besteht. Wenn man auch nicht das paradoxe Bild der casta meretrix bei ihm findet, so doch zweimal den Ausdruck ecclesia peccatrix (De myst. I, 3; II, 9; S. 161–162). Es ist, wie man es erwarten wird, Rahab, die hier in den Blick genommen wird.

Der zweite Teil des Werkes ist dem „Leben der Kirche", so wie wir es durch die Werke des hl. Hilarius kennenlernen können, gewidmet. So aufmerksam hier auch die Untersuchung von F. ist, läßt sie uns doch ein wenig unzufrieden zurück, aus dem Grund nämlich, daß der Bischof von Poitiers uns sehr wenig Einzelheiten über das konkrete Leben der Kirche im römischen Gallien des 4. Jh.s mitteilt, verglichen z. B. mit Cyprian. Kaum mehr teilt er über sein eigenes Leben und sein tägliches Leben als Bischof mit.

Ich hebe einige Punkte hervor: Wie schon gesagt wurde, besteht die Verkündigung des Bischofs in der Erklärung der Schrift, so wie sie von der Kirche verstanden wird: „evangelicae et apostolicae doctrinae fides" (De Trin VI, 9; hier S. 171–172). Die Schrift ist ein „sacramentum": Im Anschluß an das grundlegende Werk von J. de Ghellinck gibt F. eine genaue Analyse dieses Ausdrucks, so wie er sich beim hl. Hilarius findet.

Der Bischof von Poitiers besitzt noch keine Theologie der Taufe (200), insbesondere was die Taufe „im Geist und im Feuer" angeht, und man wird nicht erstaunt sein, daß er noch weniger deutlich ist, was die Handauflegung und die Salbung anbelangt (Nebenbei ist festzustellen, daß es sich um einen Anachronismus handelt, wenn man im 4. Jh. von „confirmatio", Firmung, spricht, S. 201f). Auf der anderen Seite ist der Glaube an die Realpräsenz von Leib und Blut Christi in der Eucharistie gebunden an den Glauben an die Einheit der Natur zwischen Vater und Sohn (De Trin VIII, 12ff; S. 208–209). F. bemerkt, daß sich das Denken des Hilarius in bezug auf die Eucharistie vertieft hat während seines Exilaufenthaltes im Osten angesichts des arianischen Streits: Für den Glaubenden sind die Mysterien eng miteinander verbunden.

Obwohl dieser Punkt nicht direkt das Kirchenverständnis betrifft, mache ich darauf aufmerksam, was auf S. 239ff in bezug auf die Exegese von Mt 19,3–12 (Scheidung und Wiederheirat) gesagt wird: F. findet bei Hilarius keine Anspielung auf eine Wiederheirat für einen Mann, der sich aufgrund eines Ehebruchs seitens seiner Frau von dieser getrennt hat. Die Position von H. Crouzel in bezug auf dieses Problemes erscheint ihm begründeter als jene von P. Nautin (243). Ein weiterer Punkt folglich, der dem Material zu diesem Problem hinzuzufügen wäre.

Wesentlich interessanter für die Ekklesiologie ist das Gewicht, das Hilarius den Aposteln und der apostolischen Sukzession beimißt. Man wird mit F. festhalten müssen, daß die Quelle der Überlegungen jene ist, die „die Quelle der lateinischen Ekklesiologie: Cyprian" (J. Doignon) ist. Unter den Aposteln ist Petrus der erste: Die Bedeutung des Petrus tritt im ganzen Werk des Hilarius hervor, obwohl er noch keine Theologie des Primates besitzt, wie man sie bei Hieronymus antreffen wird (252). Ecclesiae fundamentum: dieser Ausdruck taucht an mehreren Stellen auf, begleitet wird er von warmherzigen Kommentaren wie z. B. In Matth. 16,7: „felix Ecclesiae fundamentum" (255). Der Glaube des Petrus ist „normativ für die Kirche", aber man findet hier keine Anspielung auf den Primat des Petrus in seinem Nachfolger auf dem Stuhle Roms (258; F. zitiert trotzdem, S. 259 No. 74, ein recht starkes Wort aus dem Brief der Synode von Serdica an Papst Julius I). Vielleicht ist Hilarius bei seiner Rückkehr aus dem Exil in Rom mit Liberius zusammengetroffen, jedoch kann man nicht feststellen, daß er jemals an den Papst rekurriert hätte. F. vergleicht diese Haltung mit der des Athanasius. Man könnte für die folgende Zeit Chrysostomus, Cyrill, Flavian etc. anführen. Ein ähnliches Verhalten läßt sich bei den Bischöfen Galliens nicht feststellen! Auf der anderen Seite wird man bemerken müssen, daß Hilarius darauf Wert legt, mit den Kirchen Galliens und ihren Bischöfen in Gemeinschaft zu bleiben, obwohl er durch das Exil von ihnen getrennt ist (Ad Const II, 2). Die Gemeinschaft jedoch mit Saturninus, Ursacius und Valens hat er aufgehoben (C. Const. 2): Die Gemeinschaft der Bischöfe ist Gemeinschaft im Glauben (267).

Für Hilarius besteht folglich die erste Aufgabe des Bischofs darin, das Wort Gottes zu verkünden und Zeuge des Glaubens selbst im Angesicht des Kaisers zu sein (264–265). Es ist bekannt, daß er vor seiner Abreise ins Exil noch nichts vom Glauben Nicäas gehört hatte (De Syn 91). Aber vor der Begegnung mit dem Arianismus hatte er andere Häresien kennengelernt: Valentinus, Mani, Montanus, Marcion, Paulus von Samosata etc. Für ihn besteht die grundlegende Gemeinsamkeit unter allen diesen Irrungen darin, daß sie versuchen wollen, die Unendlichkeit Gottes in den Grenzen menschlichen Denkens einzuschließen (276). Muß man in diesem allen Häresien gemeinsamen Vorhaben mit F. den Einfluß des Neo-Platonismus sehen (276)? Vielleicht, obwohl dies als nicht gesichert erscheint, zudem entfernt uns dies von der Ekklesiologie.

Wie dem auch sei, für Hilarius bleibt festzuhalten, daß es sich bei allem um „die Einheit der Glaubenden und der durch die Sakramente der Kirche geheiligten Seelen" handelt (TrPs 131,23). „Diese Sorge um die Einheit der Gläubigen in der Einheit des Bekenntnisses zum dreifaltigen Gott bestimmt seine Unionsbemühungen zwischen Ost und West" (284).

Der Beschreibung dieser Anstrengungen widmet F. dem dritten Teil des vorliegenden Werkes. Durch das Wirrwarr der aufeinanderfolgenden Synoden hindurch, Serdica, Sirmium, Seleukia und ihrer jeweiligen Glaubensformulierungen, im Angesicht der Einmischung von Kaiser Constantius, der den Bischöfen die Hände bindet (Konstantinopel 359–360), ist es die Hauptbeschäftigung von Hilarius, so wie es uns glücklicherweise der Vf. zeigt, die gegensätzlichen Parteien einem gegenseitigen Verständnis zuzuführen (301) und eine annehmbare Interpretation des homoousios zu suchen. Jenseits der Formulierungen gilt es die Einheit der Kirche zu bewahren in Treue zum Glauben der Taufe und zum Glauben Nicäas (322. 325 und weiterhin 344–345).

„Vorrang des Glaubens vor dem schriftlichen Bekenntnis": Diese Formulierung F.s (320) faßt vielleicht zu schnell die Meinung des Hilarius zusammen (vgl. z. B. De Syn 62, zitiert 320–321).

Die Einheit der Kirche; dies ist folglich eine Ekklesiologie, die allen diesen Problemen zugrunde liegt, und F. zeigt auf glückliche Weise, wie sie für Hilarius zu verstehen ist: Wie die Einheit des fleischgewordenen Christus, Abbild der Einheit der Dreifaltigkeit (338). Der Autor unterstreicht weiterhin die enge Beziehung, die Christus und die Kirche verbindet. Dem, der bei Hilarius „eine Definition von Kirche" sucht, bietet er diese an (TrPs 125,6): „(Christus) ist die Kirche, weil er sie durch das Geheimnis seines Leibes ganz und gar in sich enthält" (347. 363). Diese Formulierung wäre einige Überlegung und auch zweifelsohne Diskussionen wert! Aber ich möchte auf die ganze Fülle der Bedeutung von sacramentum hinweisen: der Leib des fleischgewordenen Christus, der Leib der die Kirche ist und der eucharistische Leib.

Als biblische und eschatologische Ekklesiologie (darauf muß bestanden werden), sieht diese Theologie in der Kirche den Leib des auferstandenen Christus und das Volk Gottes: hierdurch weist sie schon auf das Zweite Vatikanische Konzil hin (362; s. ebenso 365–366).

Aber es erscheint mir ein Übersteigen der Sprache und des Denkens von Hilarius zu sein, wenn man bei ihm die Terminologie des Konzils finden will: Ecclesia universalis, -localis, -particularis. Hilarius kennt nichts als „una ecclesia, plures ecclesiae". Diese Kirchen bilden die eine Kirche: „universitas Ecclesiae" (vgl. 341–342 und die dort zitierten Texte). Wenn ich mich nicht irre, erscheint es dem Vokabular und selbst dem Denken des Hilarius entgegengesetzt zu sein, an dieser Stelle mit Teilkirche im Gegensatz zu Gesamtkirche zu übersetzen. Die eine Kirche ist nicht in mehrere einzelne Kirchen gespalten, aufgeteilt (Teil-). Der Text, der auf S. 341 (TrPs 14,3) zitiert wird ist hinreichend deutlich. Es gibt nur eine Kirche in allen Kirchen. Und hier findet man die Dreifaltigkeit in der Einheit wieder: Die Drei sind nichts als Einer (vgl. s. o. und 338). Wahrlich stellte sich für Hilarius die „ökumenische" Frage, nicht wie sie sich für uns nach den großen Spaltungen stellt, und doch bestehen für ihn Lösungswege, die auch uns bekannt sind. Ich denke z. B. an den schönen Text aus C. Const. 2 mit dem F. sein Buch schließt (372). Hilarius zögert nicht mit den Arianern zusammenzukommen und mit ihnen in ihren orationis domus zu beten ... und auf diese Weise ihre Bekehrung und ihre Rückkehr zu Christus vorzubereiten.

Es ist an der Zeit diese schon viel zu lang gewordene Rezension zu beschließen. Durch all das hindurch, was ich zum Buch von F. sagen konnte, wird der Leser vielleicht verstehen, wie ich seine reichhaltige Dokumentation und die Genauigkeit seiner Analysen zu schätzen weiß, die manchmal zu scharfsinnig oder zu weit vorangetrieben waren. Er wird auch all das feststellen können, was es mich über die Person, das Denken und Handeln des hl. Hilarius wissen und kennenlernen ließ. Wird diese Rezension F. Leser erschließen und diesen die Lektüre dieses manchmal schwierigen Buches erleichtern? Ich hoffe sehr. Ich hoffe auch, daß sie all jene interessiert macht, die sich mit der ökumenischen Forschung beschäftigen. Weiterhin füge ich hinzu, daß für den französischen Leser hier die deutsche Sprache kein Hindernis ist.

Dijon P. Th. Camelot

(Übersetzung aus dem Französischen von Martin Gaukesbrink)

Weidemann, Margarete: **Kulturgeschichte der Merowingerzeit nach den Werken Gregors von Tours.** Teil 1 / Teil 2. – Mainz: Verlag des Römisch-Germanischen Zentralmuseums in Kommission bei Dr. Rudolf Habelt, Bonn (1982), XIV, 375 S. / XII, 400 S. (Monographien, Bd 3,1/3,2), Ln.

Das Buch geht auf eine Anregung des langjährigen Direktors des Römisch-Germanischen Zentralmuseums in Mainz, Dr. Kurt Böhner, zurück. Wie die Vf.in schreibt, hat sie in Böhners Auftrag zunächst die in Gregors Werken erwähnten Sachaltertümer karteimäßig erfaßt. Daraus ist dann die vorliegende imponierende Kulturgeschichte geworden: Der 1. Bd ist dem Staats- und Rechtsleben gewidmet, wobei König, Beamtenschaft und Verwaltung, aber auch Bischöfe und Geistlichkeit wie endlich auch Verwaltungs- und Vermögensfragen in Staat und Kirche sowie Reichsversammlungen und Konzilien erörtert werden. Im 2. Bd folgen Siedlungswesen, kirchliches Leben, Kriegs- und Heerwesen, rechtliche und soziale Stellung der Bevölkerung sowie zum Schluß das Alltagsleben; alles in reicher Aufgliederung der Gesichtspunkte und mit langem prosopographischen und topographischen Registern.

Wer aber erwarten würde, die zunächst für Archäologen gesammelten Sachaltertümer mit Befunden der Archäologie selbst konfrontiert oder kombiniert zu sehen, muß sich enttäuscht sehen. Die Vf.in bleibt vielmehr ganz textimmanent. Das Resultat sei im folgenden an einigen liturgiegeschichtlich (I.) und kirchengeschichtlich (II.) relevanten Partien überprüft.

I. Beginnen wir mit den liturgischen Kapiteln. Zunächst einmal wird der Leser mit einer Fülle von Material konfrontiert. Dabei sind freilich Interpretationen unvermeidlich, und hier beginnt das Problem.

Zuweilen sind jüngere, viel entfaltetere Zustände, sogar solche des Spätmittelalters, zugrunde gelegt, und von ihnen aus wird das gregorische Material interpretiert.

So wird zum Beispiel eine bestimmte Form der Cappa mit dem Pluviale ineins gesetzt, für das aber J. Braun in seinem großen Standardwerk erst Belege aus der Karolingerzeit beizubringen weiß. Weiter gilt der ‚urceus' durchweg als „Meßkännchen", obwohl doch das Weingefäß, schon wegen der von den Gläubigen praktizierten Kelchkommunion, von größerem Format gewesen sein muß und die Vf.in selbst auch den von Gregor berichteten Streit des fränkischen Heeres mit Chlodwig über einen großen ‚urceus' wiedergibt. Sodann erhält der Wortgottesdienst die neuzeitliche katholische, seit dem letzten Vaticanum unterdrückte Bezeichnung „Vormesse".

Gelegentlich wären deutlichere Unterscheidungen erwünscht:

Die „Prophetie" wird beispielsweise ganz richtig der Eröffnung zugeschlagen, so daß auf die Prophetie die drei Lesungen folgen. Dabei ist jedoch deutlich zu beachten, daß mit Propheta die erstfolgende atl Lesung bezeichnet wird: propheta, apostolus, evangelium.

Gravierende Mißverständnisse sind auch dadurch entstanden, daß der Vf.in nicht die vielfältige Bedeutung des Wortes ‚missa' bewußt gewesen ist:

Schlußgebet, Segen und seit dem Ende des 5. Jh.s eben auch Messe; wie sehr hier Vorsicht geboten ist, wird daran deutlich, daß in der gallikanischen Liturgie auf das Paternoster noch eine bischöfliche missa, nämlich ein Segen, folgte und dann anschließend die Kommunionausteilung. Ein wahrer „Schüttelvers" ist die Schilderung der gallikanischen Eucharistie, wo es heißt (Bd 2, 223): „Sursum corda, Contestatio <Dankgebet>, Sanctus, Alleluja, Confractio <Brechungsritus>, Sprechen der biblischen Verwandlungsworte über Brot und Wein, Engelsformel <die vollzogene Consecration andeutend> mit Kreuzzeichen; der anwesende Klerus psalmodierte während der Confractio, auch konnte das Agnus Dei gesungen werden. Die der Confractio vorausgehenden Gebete erwähnt Gregor unter dem Sammelbegriff ‚verba sacra'." Man muß schon eine klare Beschreibung der gallikanischen Liturgie zu Hilfe nehmen, um hier eine Vorstellung zu gewinnen. Weiter, die Rezitation der Diptichen muß nicht allein ein Totengedächtnis sein (222). Ferner hat die liturgiegeschichtliche Forschung eine Meßfeier für das Begräbnis bislang nicht als selbstverständlichen Brauch, wie ihn die Vf.in voraussetzt (233), feststellen können. Die in diesem Zusammenhang bezeugten missae sind wiederum anders zu erklären.

Nun mag sich der Leser damit trösten, daß solche Interpretationen ja nur nachträglich seien und der Erhebung des Materials keinen Abbruch täten. In Wirklichkeit aber wird allein jenes Material präsentiert, nach dem gefragt wird. Die Auslassungen, die durch mangelnde Wahrnehmung entstanden sind, lassen sich am besten anhand des – an sich sehr dankenswerten – Kapitels über die Reliquien verdeutlichen. Die Bedeutung, welche der auch bei Gregor anzutreffenden Vorstellung vom corpus integrum zukommt, ist nicht erkannt und folglich auch nicht dargestellt.

Es handelt sich um eine religionsgeschichtlich alte und weit über das Christentum hinaus anzutreffende Idee, derzufolge das Zusammenbleiben aller Gebeine die Voraussetzung für das Weiterleben bzw. der Auferstehung ist. So war dann auch bis in die Karolingerzeit und erst recht bei Gregor eine Teilung von Körperreliquien verboten, so daß man mit Berührungsreliquien vorlieb nehmen mußte.

Weiter ist zu beklagen, daß wichtige liturgische Kapitel, die sich bei Gregor finden, einfach überschlagen sind.

Neben der Eucharistie, den Reliquien und der Beerdigung hätte man doch wohl auch ein Kapitel über die Taufe erwarten dürfen, zumal Gregor ein höchst wichtiger Zeuge für das im 6. Jh. endgültig sich ausbildende Patenamt ist; dieses Amt wird des öfteren erwähnt, bleibt aber ohne eine erläuternde oder materialsammelnde Erörterung. Auch werden die für Liturgie wie Klerikerausbildung gleichermaßen wichtigen Basilikalklöster nicht deutlich genug bearbeitet; ein Blick in die neue Untersuchung von R. Schieffer über Entstehung der Domkapitel wäre hier förderlich gewesen.

So fällt das Urteil zögernd aus: Einerseits eine stupende Materialfülle, andererseits aber keine Verläßlichkeit in der Interpretation und ebensowenig in der Vollständigkeit.

II. Gleiches gilt für die historisch relevanten Kapitel. Unter den einzelnen Stichworten sind die Zusammenstellungen der Belege Gregors zuverlässig, die Erläuterungen dagegen häufig fehlerhaft oder unpräzise. Dies sei wiederum an Beispielen erläutert.

So meint W., die Austrasier hätten im Jahre 585, als Brunichilde über ihren Sohn Childebert die ‚cura' übernahm, „nach klassischem <!> römischem Recht verfahren" (317). Ein solcher Rekurs auf klassisches römisches Recht aber wäre eine Ausnahme und folglich eigens zu beweisen. Zu erwarten ist allenfalls ein Rückgriff auf das spätantike Vulgarrecht. Ewig, auf den W. sich als Gewährsmann beruft (Anm. 605), meint im übrigen, die ‚cura' „hatte keinen rechtlichen Charakter".

König Chilperich war nicht Taufpate „bei einem" Juden (Bd 2, 304), sondern Gregor berichtet, daß der König „selbst mehrere aus der heiligen Taufe hob" (H. F. VI, 17). Unerwähnt bleiben leider die Forschungen von M. Rouche (P. Cazier u. a. [Hrsg.]): De l'antijudaisme antique a l'antisemitisme contemporain, Lille o. J., 105–124), nach denen es sich um Zwangstaufen handelte, die Chilperich offenbar in Befolgung byzantinischer Gesetze durchführte (und damit unter den Merowingerkönigen nicht allein blieb). Deswegen konnte ein Jude wie Priscus nicht einfach „in Paris in die Synagoge zum Beten <gehen>" (Bd 2, 304), sondern mußte seinen alten Kult im geheimen praktizieren, was Gregor ausdrücklich bezeugt mit der Bemerkung, daß Priscus „die Einsamkeit <!> aufsuchte, um die Vorschriften des Moses zu erfüllen" (H. F. VI, 17).

Von Bischof Veranus von Cavaillon meint W., er habe einen Sohn Childeberts getauft (147). Das ist zwar nicht auszuschließen, überliefert aber ist nur die Patenschaft (H. F. IX, 4: „suscipiens a lavacro").

Im Zusammenhang mit Gallus von Clermont berichtet Gregor, Theuderich I. habe viele Kleriker aus Clermont geholt, „quos Trevericae eclesiae <. . .> iussit adsistere; beatum vero Gallum a se nequaquam passus est separari" (Vitae Patrum VI, 2 <MG SS rer. Mer. 1.2, 231>). Wenn es also ausdrücklich heißt, Gallus habe sich nicht vom König entfernen dürfen, und W. dazu meint, „Gallus lebte von da ab in Trier" (154), so müßte man denken, daß Theuderich dort residiert habe. Dafür aber gibt es keinen Beleg.

Auf solche Ungenauigkeiten trifft der Leser nicht selten: So fehlen Anhaltspunkte für die Annahme, im Jahre 567 sei „vielleicht Comminges austrasisch" geworden (158).

Im Gegenteil: Bischof Rufinus findet sich 585 auf der Synode von Maĉon, an der kein austrasischer Bischof teilnahm, sondern nur zahlreiche austrasische Legaten sowie unter Zwang Bischof Theodorus von Marseille (ausführlich bei M. Rouche: L'Aquitaine des Wisigoths aux Arabes. 418–781. Naissance d'une region, Paris 1979, bes. 78/9 und 500, Anm. 168). Der austrasische König Childebert nämlich hatte sich dem ursprünglichen Plan einer gemeinsamen austro-burgundischen Synode in Troyes erfolgreich widersetzt (H. F. VIII. 13), worauf Gunthram die Versammlung nach Maĉon verlegte (so W. 356/7). Daß diese Absage Childeberts „sicherlich von Gregor dem König nahegelegt" worden sei (357), wäre allenfalls daraus zu schließen, daß Gregor zur engeren Umgebung des Königs gehörte (H. F. VIII, 13).

Auch bei Datierungen W.s ist Vorsicht geboten. Dafür zwei Beispiele:

Die im CCSL und in den MGH für die zweite Pariser Synode angegebenen Zeitspanne (556–573) will W. eingrenzen auf 556/8 unter anderem mit Hinweis auf die Teilnehmerliste.

Diese zeige „deutlich, daß Childebert noch der Veranstalter der Synode gewesen sein dürfte" (354), denn von den vier Metropoliten aus den Provinzen Rouen, Bordeaux, Bourges und Tours sei „nur der Metropolit von Tours ein echter Untertan Chlothars" gewesen (354). Dem teilnehmenden Metropoliten von Bourges spricht sie die „echte" Untertanenschaft unter Chlothar offenbar deshalb ab, weil Chlothar Bourges erst 555 geerbt hatte. Weiter heißt es: „Von den übrigen elf Bischöfen waren acht Untertanen Childeberts; sie kamen aus den Provinzen Tours, Reims, Rouen" (ebd.). Auch den nicht identifizierbaren Chardaricus zählt sie zu den acht Untertanen Childeberts mit der Vermutung, dieser „könnte nach Vannes gehört haben" (Anm. 682). Anhaltspunkte dafür bietet sie nicht.

Demgegenüber ist festzustellen: Der Metropolit von Bourges war kein Untertan Childeberts. Aus den drei genannten Provinzen Tours, Reims und Rouen stammten (mit Chardaricus) nicht acht, sondern neun Bischöfe, die Untertanen Childeberts waren. Warum W. den von Angers (Prov. Tours) für reichsteilfremd hält (116, Anm. 243) und dabei von der Auffassung Duchesnes und Ewigs, auf die sie sich sonst bezieht, abweicht, teilt sie nicht mit. Auch hätte sie die beiden verbleibenden Bischöfe, Germanus von Paris und Chaletricus von Chartres aus der Provinz Sens, zu den Untertanen Childeberts zählen müssen. Somit gehörten tatsächlich zwei (nicht drei) der vier Metropoliten sowie alle übrigen elf (nicht nur acht) Bischöfe aus vier (nicht drei) Provinzen zu Childebert. Dieses Ergebnis, das eigentlich noch günstiger für die Datierung in die Regierungszeit Childeberts wäre, unterstützt dennoch nicht W.s These, denn bei der Gegenprobe einer späteren Datierung unter Charibert (561–567), wie sie Duchesne und Ewig annehmen, stellt sich heraus, daß sogar drei von vier Metropoliten und wiederum alle übrigen Bischöfe Untertanen des Pariser Herrschers gewesen wären. So kann also die Teilnehmerliste weder für die Früh- noch für die Spätdatierung herangezogen werden.

Doch hält die Vf.in noch weitere Argumente für ihre Datierung bereit, so den Beschluß der Synode, unkanonisch ins Amt gelangte Bischöfe nicht anzuerkennen und zu exkommunizieren. Eine Synode in Saintes im Jahre 561 habe gegen Bischof Emerius bereits diesen Pariser Kanon angewandt (354).

Dagegen ist einzuwenden, daß das Beharren auf kanonischer Wahl längst Synodaltradition war (Orleans 533, Clermont 535, Orleans 538, Orleans 549; zusammengestellt bei W. 115/6), neu auf der zweiten Pariser Synode waren nur die angedrohten Sanktionen. Diese aber müssen nicht Grundlage der Sainter Bemühungen, sondern können ebensogut Echo auf deren Scheitern gewesen sein. Mit der für die Datierung wichtigen Beobachtungen von De Clercq (La législation religieuse de Clovis à Charlemagne. Etudes sur les actes de conciles et les capitulaires, les statues diocésains et les règles monastiques [507–814], Löwen-Paris 1936, 45), daß der Pariser Kanon 1 wörtlich identisch ist mit Kanon 26 der Synode von Tours 567, lediglich noch einige Sätze angehängt sind, setzt die Vf.in sich nicht auseinander.

Schließlich hält W. offenbar die Weihe der Äbtissin Agnes zur Nachfolgerin der Radegunde von Poitiers durch Germanus von Paris für ein Datierungsmerkmal. Daß diese Weihe auf der Pariser Synode stattgefunden hat, mag sein, für

eine Eingrenzung des Weihedatums auf 556/8 aber fehlen wiederum Belege. Im Gegenteil: Die Frühdatierung, wie sie W. vornimmt, bringt zusätzlich das Problem mit sich, daß ein Bischof Childeberts eine Äbtissin des Chlotharreiches geweiht hätte. Wiewohl W. dafür eine Erklärung anbietet, bleibt eine spätere Datierung problemloser, etwa unter Charibert (561–567), der Paris wie Poitiers beherrschte, oder erst nach 567, als Paris neutralisiert war.

Es ist an dieser Stelle zu erwähnen, daß jüngst Odette Pontal (Die Synoden im Merowingerreich, Paderborn – München – Wien – Zürich 1986) einige Argumente für eine Datierung in die Wirren nach dem Tod Chlothars I. vorgetragen hat. Sie verweist darauf, daß bei der zweiten Pariser Synode kein König erwähnt ist, ein Argument gegen die Datierung unter Childebert. Zwar berücksichtigt Pontal nicht, daß auch bei einer Synode nach 567 im neutralisierten Paris diese Nennung fehlen könnte, doch schließt sie die Spätdatierung mit einer gewichtigen Beobachtung aus: Den aus den Sterbedaten der Teilnehmer abgeleiteten spätestmöglichen Termin für die Synode darf man wohl nicht mit dem Tod des Probianus von Bourges († 573) ansetzen, sondern mit dem des Paternus von Avranches. Dieser dürfte, wie P. Grosjean anhand des Sterbeberichts und einiger Martyrologeinträge zeigen konnte (Analecta Bollandiana 67, ^{6}1949, 384–400), wohl um 565 gestorben sein. Insgesamt dürften diese Beobachtungen Pontals sowohl die Spätdatierung De Clercqs, als auch die Frühdatierung W.s unwahrscheinlich machen.

Ein weiteres Beispiel zu Datierungen W.s: Die Vf.in (Anm. 605) will Ewig einen Rechenfehler bei der Ermittlung des Geburtsjahres König Childeberts II. nachweisen.

Dieser war zu Ostern geboren und hatte im Jahre 575 „vix lustro aetatis anno uno iam peracto" (H. F. V, 1), also „kaum das fünfte Jahr zurückgelegt" (Buchner). Ewig interpretiert nun ‚kaum' im Sinne von ‚gerade erst', so daß Childebert seit Ostern 575 im sechsten Lebensjahr war, W. dagegen im Sinne von ‚noch nicht' (Anm. 605), folglich Childebert ein Jahr jünger gewesen wäre. Hier handelt es sich eher um ein Übersetzungsproblem als um einen Rechenfehler.

Trotz dieser Bedenken sind die zwei Bde eine große Hilfe; unter den aufgenommenen Stichworten sind die Zusammenstellungen der Belege zuverlässig. Sie erleichtern erheblich die Arbeit mit der Frankengeschichte Gregors und bieten oft, etwa bei den tabellarisch erfaßten Bischofsbestellungen (112/3) eine hohe Anschaulichkeit und Beweiskraft. Sehr nützlich ist zudem, daß neben der gut bekannten Frankengeschichte auch die sonst weniger beachteten Werke Gregors systematisch zu den Stichworten ausgewertet wurden.

Doch es bleibt abschließend das Urteil des Liturgikers zu bestätigen: Mit Vorsicht ist zu lesen, was über die Zusammenstellung der Belege – des ursprünglichen Anliegens – hinausgeht. Auch ist deutlich zu sagen, daß sich – wie die Patenschaft zeigt – bei Gregor durchaus finden läßt, was von W. nicht als Stichwort aufgenommen wurde.

Münster Arnold Angenendt (I.) / Bernhard Jussen (II.)

Zumkeller, Adolar OSA: **Erbsünde, Gnade, Rechtfertigung und Verdienst nach der Lehre der Erfurter Augustinertheologen des Spätmittelalters.** – Würzburg: Augustinus-Verlag (1984). XXXIV, 626 S. (Cassiciacum Bd XXXV), kart. DM 193.–

Vor 35 Jahren wies Ludger Meier OFM, der bekanntlich selbst einen beträchtlichen Teil seiner Lebensarbeit der Erforschung der Erfurter Franziskanerschule widmete, in dem programmatischen Aufsatz „Research that has been made and is yet to be made in the Ockhamism of Martin Luther at Erfurt" (Archivum Franciscanum Historicum 43 [1950] 56–67) noch einmal nachdrücklich auf die Dringlichkeit der zuvor schon von Franz Kardinal Ehrle erhobenen Forderung nach einer eingehenden Untersuchung der Erfurter Augustinerschule hin, deren Kenntnis von größter Bedeutung für das Verständnis der vorreformatorischen Theologie in Deutschland sei: „The Augustinian school of Erfurt", schrieb er damals, „still awaits a learned and reliable historian. Because its historical reconstruction is of the greatest importance for prereformation Germany, Cardinal Ehrle already 30 years ago had wisely insisted on this point" (ebd. 63). Gleichzeitig gab er seiner Hoffnung Ausdruck, daß diese anspruchsvolle Aufgabe eines Tages vom Vf. des vorliegenden Werkes bewältigt werden könnte: „. . . he found an excellent successor in the person of Fr. Adolar Zumkeller O.E.S.A., who is native of Erfurt, we have reason to hope, that this important work may be done eventually" (ebd. 64). Meier wußte dabei um die Mühe und Beschwerlichkeit des anzutretenden Forschungsweges. Der Hauptteil der dafür in Frage kommenden Quellen war nur hsl. überliefert und mußte erst erschlossen werden. Es galt daher, wollte man nicht bei der historisch meist fruchtlosen wiederholten Interpretation allseits bekannter, gedruckter Texte stehenbleiben, mit Geduld den steinigen Pfad zu neuen, bislang unbeachteten oder noch unbekannten Primärquellen einzuschlagen: „On the contrary it seems to us, that there is no better way to augment and correct our knowledge of the subject (sc. the history of prereformation in Germany) than the hard road of patient research on the primary sources" (ebd. 67). Genau diesen Weg hat der Autor der hier vorgestellten Studien beschritten.

Wie schon der spezifizierende Titel „Erbsünde, Gnade, Rechtfertigung und Verdienst" zu erkennen gibt, geht es der vorliegenden Monographie ganz zentral darum, den Augustinismus der spätmittelalterlichen Erfurter Theologen des Augustinereremitenordens zu untersuchen. Das Buch, das im Spätjahr 1984, ein knappes Jahr also nach dem Luther-Jubiläum 1983, erschienen ist, leistet dabei gleichzeitig über den rein theologiegeschichtlichen Aspekt hinaus einen gewichtigen Beitrag zur Reformationsgeschichte. Es thematisiert die vorreformatorischen Strömungen und Richtungen, die in Erfurt innerhalb von Luthers Orden wirksam waren.

Von der Erforschung der überlieferten Texte her, wird die schon seit längerem kontrovers diskutierte Frage angegangen, ob das theologische Klima innerhalb des Augustinereremitenordens, insbesondere das theologische Milieu Erfurts Bedeutung für Luthers eigene theologische Entwicklung besessen hat.

Inwiefern lautet die schon von Carl Stange um die Jahrhundertwende aufgeworfene und seither immer wieder diskutierte Frage, kann die Kenntnis oder die Beschäftigung mit der sogenannten ‚via Gregorii', d. h. jener streng auf Augustin zurückgehenden antipelagianischen Ausrichtung der Gnadenlehre, wie sie der Pariser Magister und spätere Ordensgeneral Gregor von Rimini († 1358) ausgearbeitet hat, als genetischer Ansatzpunkt für Luthers theologische Positionen herangezogen werden? Gibt es eine Kontinuität, einen Traditionsstrang von Gregor von Rimini, auf den auch in der Leipziger Disputation die Rede kommt, bis zu Martin Luther?

Vorliegendes Werk ist der bislang methodisch konsequenteste und gründlichste Versuch einer Antwort auf dieses Problem. Luther als Horizont steht somit auch da immer im Hintergrund der einzelnen Untersuchungen, wo nicht unmittelbar von ihm gesprochen wird.

In das Buch selbst sind eine ganze Reihe von Untersuchungen eingegangen, die zuvor schon getrennt an verschiedenen Orten erschienen sind. Sie werden hier in leicht bearbeiteter und zum Teil erweiteter Form wiederabgedruckt. Im einzelnen sind dies die Ausführungen über Johannes Klenkok († 1374), Angelus Dobelinus († nach 1420), Johannes Zachariä († 1428), über den fast gleichzeitig Z. eine eigene Monographie veröffentlicht hat, und Johannes von Dorsten († 1481). Doch ist dem Vf. ausdrücklich zu danken, daß die zuvor zerstreuten Abhandlungen nun in dem größeren Zusammenhang, in den sie gehören und den sie mitkonstituieren, wiederkehren.

Neu hingegen sind neben dem einführenden Teil in die Problemlage des spätmittelalterlichen Augustinismus mit Schwergewicht einer Charakterisierung Gregors von Rimini und seines Schülers Hugolin von Orvieto († 1373) sowie der unthomistischen Züge in der Urstands-, Erbsünden- und Gnadenlehre" des Thomasschülers Ägidius von Rom (14ff) ein reflektierender Mittelteil, in dem eine zusammenfassende Bestimmung der Lehrrichtung von Klenkok, Dobelin und Zachariä unternommen wird (295–302), das Kapitel über Johannes von Paltz (390–431) und die abschließende Würdigung der theologischen „Ausrichtung des Erfurter Generalstudiums der Augustiner am Ende des Mittelalters" (432–504).

Ein Hauptergebnis von Z.s Untersuchung liegt darin, daß sich deutlich zwei unterschiedliche Phasen, zwei verschiedene Formen des Augustinismus in Erfurt aufzeigen lassen.

So existiert eine ältere streng antipelagianisch orientierte Lehrrichtung, welche von Johannes Klenkok über Angelus von Döbelin bis zum Konstanzer Konzilstheologen Johannes Zachariä reicht. In ihr finden sich unübersehbar die Spuren der Rezeption Gregors von Rimini. Ihr folgt aber eine weit weniger strenge, eine gemäßigtere Gnadenlehre, in der nicht so sehr Gregor von Rimini oder Hugolin von Orvieto als Autoritäten und Stützen im Vordergrund stehen, sondern Ägidius von Rom. Ein gewisser Bruch in der Kontinuität, oder besser, ein Richtungswechsel wird deutlich. Leider bleibt aufgrund der Quellenlage zwangsläufig eine Lücke von 40 Jahren. Da keine Schriften erhalten sind, wissen wir nicht, was die Nachfolger von Johannes Zachariä, die Augustiner Hermann Zachariä und Heinrich Ludovici, die von 1429 bis 1439 und von 1443 bis 1465 den Erfurter Universitätslehrstuhl des Eremitenordens innehatten, gelehrt haben (305). Doch ist auch bei Johannes von Dorsten, der am Beginn der zweiten Phase steht, noch der Einfluß Hugolins von Orvieto zu konstatieren (359 mit Anm. 262).

Für die tatsächliche Existenz der in der Forschung so umstrittenen „via Gregorii" hat übrigens Z. selbst die besten Belege beigebracht.

Es sei hier einmal davon abgesehen, daß die Statuten der Wittenberger Artistenfakultät von 1508 eine „via Gregorii" neben einer „via Thomae" und „via Scoti" nennen. Unter ‚via Gregorii' soll in unserem Zusammenhang nicht eine bestimmte Position in Fragen der Logik oder Erkenntnistheorie, wie es der Kontext der Artes nahelegt, verstanden werden, wobei dann an eine nominalistische zu denken wäre, sondern ein rein theologischer Standpunkt, der im Anschluß an den genannten Augustinermagister eine dezidiert antipelagianische Gnadenlehre in seinem Sinne vertritt. Für die Sache selbst wie für deren Namen hat Z. schon an anderer Stelle eine unabweisbare Aussage in den Quellen. So spricht der Augustinereremit Johannes Hiltalingen von Basel († 1392) explizit von „via Gregorii". Er verwendet den Ausdruck zweimal, um Gregors von Rimini Stellung in der Frage nach der Möglichkeit des moralisch guten Akts, der nach

dessen Auffassung nicht ohne jeweilige besondere Gnadenhilfe zustande kommen kann, gegen andere Lehrmeinungen abzugrenzen („Sequendo viam Gregorii de actu moraliter bono ..."; „per hoc tamen nolo dicere ... nec quod via Gregorii non sit vera ..."; A. Zumkeller, Der Augustinertheologe Johannes Hiltalingen von Basel, in: Analecta Augustiniana 43 [1980], 122, Anm. 199). Und auch für die Erfurter Augustinertheologen gilt der starke Einfluß Gregors von Rimini. Darauf verweist auch Z. immer wieder hin (27, 56f, 129, 183ff, 212, 231, u. a.; vgl. 78f Anm. 327, wo Z. in vielem zustimmend sich mit Manfred Schulze auseinandersetzt, der in jüngster Zeit im Anschluß an Heiko A. Oberman am vehementesten die These von der ‚via Gregorii' vertreten hat). Eine ‚via Gregorii' als eine theologische Richtung in der Gnadenlehre, die sich scharf von thomistischen, scotistischen, ockhamistischen und auch ägidianischen Lehrweisen scheiden läßt, muß nach Z.s Quellenmaterialien, obwohl er selbst dem Terminus ausweicht, zugestanden werden. Hierin dürfte auch eine nachträgliche stille Rehabilitation für den zu den Waldensern konvertierten Dominikaner Alphons Victor Müller liegen, der, bemüht Luthers Theologie aus der Ordenstradition zu erklären, zwischen 1912 und 1930 immer wieder auf die Bedeutung Gregors von Rimini für die spätmittelalterliche Lehrtradition der Augustinereremiten hingewiesen hat (vgl. die kritische Auseinandersetzung mit A. V. Müller, S. 465ff). In der Tat schafft gerade der Rückgriff auf den „doctor authenticus" und dessen Schüler Hugolin von Orvieto auch bei den Erfurter Augustinern die große Homogenität in der Gnadenlehre. Wie stark der Anschluß an den ehemaligen Ordensoberen tatsächlich ist, läßt sich wiederum an Z.s Texten, wenn man sie mit Gregors Sentenzenkommentar vergleicht, zeigen.

Johannes Klenkok, der durch seine Angriffe auf den Sachsenspiegel einen über die Theologie hinausreichenden Bekanntheitsgrad erhalten hat, erwähnt zwar Gregor von Rimini nur ein einziges Mal (133) und wird von Z. als Autor beschrieben, der Thomas Bradwardine und Gregor von Rimini „nicht sklavisch" folgt und im ganzen als ein „durchaus selbständiger Denker" erscheint (134), doch gibt es bei ihm offensichtlich ganze Quästionen, die nach den von Z. zitierten Texten als reine Paraphrasen mit reichlich wörtlichen Passagen aus den entsprechenden Abschnitten von Gregors Sentenzenkommentar betrachtet werden müssen. Irreführend dabei wirkt allerdings, daß Klenkok beispielsweise „dico" sagt, dann aber mit der Definition Gregors fortfährt. In den „Quaestiones super secundum Sententiarum", die zuerst Damasus A. Trapp als Werk Klenkoks identifiziert hat, was Z. noch weiter erhärten kann (24ff), stützen sich die Teile, welche die besondere Gnadenhilfe Gottes bei jedem moralisch guten Akt behandeln, völlig auf Gregor von Rimini. Die „mancherlei Verwandtschaft" (131), welche Z. zwischen Klenkok und seinem italienischen Ordensbruder erkennt, entpuppt sich bei näherem Hinsehen gerade an jenen Punkten, die einen Indikator für die Art des Augustinismus abzugeben vermögen, als fast völlige Identität.

Um die enge Anlehnung an das Sentenzenwerk Gregors von Rimini zu demonstrieren, seien zu den von Z. zum ersten Mal aus den Hss. veröffentlichten Materialien die folgenden Verifikationen gegeben (Gregorii Ariminensis OESA, Lectura super primum et secundum Sententiarum, ed. A. D. Trapp, V. Marcolino et. al., Bd VI, Berlin–New York 1980; zit.: Gregor VI):

Über den Grund von Gottes spezieller Gnadenhilfe schreibt Klenkok (50 Anm. 192): „Ratio huius est, quia illud adiutorium Dei speciale ultra habitum gratiae necessario requisitum non dico esse *aliquod donum habituale creatum in anima,* sed dico, quod est *quaedam specialis Dei assistentia* sive gratis iuvando *ad bene agendum et volendum et ad non peccandum sive non permittendo nos temptari ultra virtutem novis ab eo praestitam"* (Gregor VI 111,19–26). Wörtliches Zitat aus Gregor von Rimini ist S. 51 Anm. 193; in Zeile 3 desselben Zitats muß es statt difficiliter *dissimiliter* heißen (Gregor VI 112,1–16). Paraphrase des Gregortextes bei Klenkok mit zahlreichen wörtlichen Passagen S. 52 Anm. 201 (Gregor VI 106, 29f. 31f; 107,1–12); ebenso S. 52f Anm. 202 (Gregor VI 108,20–28; 109,1–11. 14–24; 110,4–10. 20. 25f). Mit Gregor wendet sich Klenkok entschieden gegen die Auffassung, der Mensch könne ohne besonderen Gnadenbeistand Gottes überhaupt gute Werke, wie beispielsweise die Eltern zu lieben, vollbringen (56 Anm. 219 = Gregor VI 66,6–12; 73,21–74,2). Über die gleichwohl notwendige habituelle Gnade argumentiert Klenkok wiederum mit Gregor (60 Anm. 242): „... non sequitur, *quod gratia* habitualis *superflue et inutiliter detur,* quemadmodum *nec oculus aeger superflue et inutiliter sanatur, quamvis etiam sanus* existens sine praesentia *lucis videre non possit"* (Gregor VI 111,17–19).

In der von Z. immer wieder betonten Einheit der spätmittelalterlichen Augustinerschule gibt es jedenfalls stark unterschiedliche Akzente. Man könne „weiterhin von der Existenz einer einzigen, wenn auch nicht spannungsfreien theologischen Schule der mittelalterlichen Augustiner" (442) reden. Dieses allgemeine Resümee trifft auch die Erfurter Verhältnisse, wo einer stärker am späten Augustin orientierten „via Gregorii" ein eher hochmittelalterlicher Ägidianismus bei Dorsten und seinem Schüler Paltz folgt. Mit diesem Resultat wird die von Friedrich Benary aufgestellte und von der Forschung ziemlich undifferenziert weitergetragene Behauptung vom Vorherrschen eines „Ockhamismus" in der Erfurter Augustinerschule endgültig erledigt (10 und 503). „Von einem theologischen Ockhamismus" zeigt sich „keine Spur" (447). Z. weist damit unzulässige Pauschalisierung, die die ganze Lehrrichtung, auch in theologischer Hinsicht, auf das Vorbild Ockhams festlegen wollen, zurück. Ockham dürfte in der Tat der falsche Gewährsmann sein, war doch gerade der auf dem Gebiet der Ontologie gleichfalls nominalistisch gesinnte Gregor von Rimini auf dem Gebiete der Erbsünden-, der Gnaden-, der Rechtfertigungslehre ein entschiedener Gegner des Franziskaners. Inwieweit auf philosophischem Feld, „wie im Universalienproblem oder in der Bejahung des Ökonomieprinzips", die ‚via moderna' anerkannt war, was sich schon aus der Geschichte der Erfurter Universität ergäbe, bleibt offen. Davon sei wenigstens bei Dorsten und Paltz, was schon Berndt Hamm analysierte, „fast nichts zu spüren" (447f). Dunkel bleibt weiterhin, obwohl Z. alle verfügbare Informationen zusammenträgt, die Rolle des von Tübingen nach Erfurt versetzten Augustiners Johannes Nathin (452ff). Für die Bestimmung der theologischen Anfänge Luthers klafft hier weiter mangels Hinterlassenschaft (457, 461) eine Lücke. Theologisch wird er von Z. in der Nähe Dorstens eingeordnet (461).

Das vorliegende Werk, das sollte deutlich geworden sein, ist ein eminenter Beitrag zur Forschung. Nicht nur die Erfurter Augustinerschule des ausgehenden Mittelalters gewinnt klare Konturen, wie sie zuvor nie gesehen wurden, auf die gesamte Theologie der Augustinereremiten – immer wieder kommen neben Ägidius von Rom, Gregor von Rimini, Hugolin von Orvieto auch Augustinus Favaroni, Simon Fidati von Cascia, Jakob Perez von Valencia zur Sprache – weitet sich der Blick. Da Luther gewissermaßen am Ende der Erfurter Entwicklung steht, gehört das Buch über den spätmittelalterlichen Kontext hinaus zur Reformations- und Lutherforschung. Nur noch summarisch erwähnt seien die Abschnitte über die „Pflege der Bibellesung bei den Erfurter Augustinern" (482ff), über „Luther und Augustin" (485ff) und die Tradition der Aristoteleskritik im Augustinerorden (492ff). Den schon reichlich in den Anmerkungsapparaten mit Quellen ausgestatteten Bd ergänzen fast 100 Seiten Textbeilagen zur Theologie Klenkoks, Zachariäs und Dorstens. Man kann der in diesem Werk geleisteten Pionierarbeit nur höchsten Respekt zollen. Weitgehend unbekanntes und unbeschrittenes Terrain wurde zum ersten Mal zugänglich gemacht, was den Untersuchungen bleibenden Wert sichert. Jede künftige Beschäftigung mit dem Thema wird hier ihren Ausgang nehmen münssen.

Tübingen Wolfgang Urban

Martin Luther „Reformator und Vater im Glauben". Referate aus der Vortragsreihe des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Hrsg. von Peter Manns. – Stuttgart: Steiner Verlag (1985). VIII, 412 S. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte, Mainz – Abt. f. Abendl. Religionsgesch., Beiheft 19), kart. DM 76.—

Das von Joseph Lortz mitbegründete Institut für Europäische Geschichte macht hier für eine breitere Leserschaft seine wichtige Vortragsreihe zum Lutherjahr 1983 zugänglich. Der Band besteht aus 18 Beiträgen, von denen nur V. Vajtas Rückblick auf die ökumenischen Ergebnisse des Luther-Gedenkjahres unabhängig von einer Vorlesung verfaßt wurde. Zwei weitere Beiträge bieten ebenfalls nützliche Überblicke über das Jahr, nämlich die Arbeiten von W. Rochler und P. Manns, die gegen Ende des folgenden Inhaltsverzeichnisses genannt werden.

P. Manns, Was macht Martin Luther zum „Vater im Glauben" für die eine Christenheit? (1–24), F. Beißer, Luthers Schriftverständnis (25–37), H. Scheible, Melanchthon und Luther während des Augsburger Reichstags 1530 (38–60), E. Iserloh, Martin Luther: Fragen an uns – Fragen an ihn (61–73), A. Peters, Verborgener Gott – Dreieiniger Gott ... (74–105), L. Grane, Luther und der Deutsche Humanismus (106–117), B. Lohse, Luthers Selbsteinschätzung (118–133), F. Hahn, Luthers Paulusverständnis (134–153), M. Lienhard, Luthers Abendmahlslehre im Kontext seiner Christologie und Ekklesiologie (154–169), W. von Loewenich, Luther und die Reformation (170–177), G. Kretschmar, Luthers Konzeption von der Ehe (178–207), K. O. von Aretin, Das Papsttum der Renaissance und Martin Luther (208–219), R. Malter, Der Reformator unter den Philosophen: Große Denker interpretieren Luther (220–237), O. H. Pesch, Luthers Verständnis vom Menschen. Ein Gespräch mit G. Ebeling über seinen Kommentar zu Luthers Disputatio de homine (238–261), U. Asendorff, Die Grundzüge der Theologie Luthers im Lichte seines Ansatzes vom „admirabile commercium" (269–279), W. Rochler, Der Ertrag des Lutherjahres in der DDR (280–292), P. Manns, Zur Lage der Ökumene nach dem Luther-Jahr? (291–366), V. Vajta, Ertrag des Luther-Jubiläums aus ökumenischer Sicht (367–412).

Natürlich kann ein solcher Band von den verschiedensten Gesichtspunkten aus betrachtet und unter einer Vielzahl von Kriterien bewertet werden. Ausgehend von einer kombiniert historisch-theologischen und ökumenischen Perspektive findet diese Rezension folgende drei Aspekte des Bdes besonderer Aufmerksamkeit würdig.

Erstens, durch den Band verstreut finden sich einige bemerkenswerte Formulierungen des Kontexts und der Situation, in denen Luther zunächst geformt wurde und dann arbeitete. Dies ist offensicht-

lich von großer Bedeutung für ein richtiges Verständnis der historischen Bedeutung Luthers. K. O. von Aretin zeigt auf, wie die Päpste sich von 1492–1534 hauptsächlich mit ausgesprochen italienischen Problemen beschäftigen und das Anliegen der Renaissance, nämlich die Versöhnung der heidnischen Antike mit der christlichen Welt- und Menschensicht, förderten. P. Manns interpretiert die von Luther konfrontierte Kirche und Theologie als ziemlich korrupt. Diese seien Hintergrund und Voraussetzung von Luthers Formulierung von Lehre und Reformforderungen. Luthers Äußerungen waren fast unvermeidlich recht zugespitzt und sogar übertreibend, und einige von ihnen mußten mit gleicher Unvermeidbarkeit als häretisch angesehen werden – in einer solchen Situation (7, 338f).

G. Kretschmars ausgewogener und scharfsinniger Beitrag über Luthers Konzeption von der Ehe wird am Ende in den Kontext der frühmodernen Selbstentdeckung der Person als unmittelbar vor Gott stehend gestellt. Luther empfand dies zutiefst und ging daran, seinen Zeitgenossen eine eindringliche Unterweisung anzubieten über den Empfang einer rechten Gottesbeziehung und dann über die Lebensgestaltung in der Welt im Einklang mit der von Gott geschaffenen „Ordnung" (192f).

O. H. Pesch zeichnet die Komponenten der Krise im Zeitalter Luthers, z. B. Zweifel an der Kirche, apokalyptische Erwartungen, wiedererwachendes Heidentum, Pest und soziale Unruhen, welche alle als Antriebe die Gedanken intensiv auf die letzten Fragen der geistlichen Existenz und des Weiterlebens konzentrierten. Dies sei eine Perspektive, die in der Hochscholastik einfach nicht gegeben sei, und so könne man nur mit großer Vorsicht einen Vergleich zwischen Luther und der ihm unmittelbar voraufgehenden theologischen Tradition anstellen (254). Auf dieser Gedankenlinie interpretiert B. Lohse die Krise, die in Luthers Umwelt um 1520 erfahren wurde, so daß sie das drängende Gefühl förderte, daß Ereignisse von Gericht und Erlösung unmittelbar bevorstanden, so daß biblische und eschatologische Kategorien eine neue Aktualität bekamen (128). Lohse lehnt jedoch die von Heiko Obermann vorgebrachte These, daß Luther eine wirkliche Reform nicht als einen innerhistorischen Prozeß, sondern allein als Gottes entscheidendes Handeln am Ende der Zeiten gesehen habe, als nicht in Luthers Aussagen begründet ab (122, 131f).

Nach Ansicht des Rez. kann und sollte die Bedeutung Luthers weiter mit Blick auf einige Paradigmen formuliert werden, die in diesem Buch nicht berücksichtigt wurden, aber ertragreich auf den frühmodernen historischen Prozeß in neueren Werken angewendet wurden. Man denke an die These Keith Thomas' über „das Zurückgehen der Magie", an Peter Burkes Darstellung darüber, wie eine Elitekultur danach trachtete, die Volkskultur zu reformieren, an Jean Delumeaus These über eine Christianisierung der bäuerlichen Bevölkerung, die um 1500 noch immer zu weiten Teilen halbheidnisch war. Über Luthers Texte hinaus ist ein weltweiter Horizont zu berücksichtigen, der Luthers epochale Reform von Lehre und Kirche weiter beleuchtet und zu interpretieren hilft.

Ein zweiter der Erwähnung würdiger Punkt ist die in den Beiträgen immer wieder auftauchende Feststellung von der Wichtigkeit von Dogma, Glaubensbekenntnissen, Sakramenten und sichtbarer Kirche für Luther. F. Beißer bestätigt die Rolle, die das Credo in Luthers Exegese spielte, d. h. die Wirklichkeit Gottes, Gottes Wirken in der Geschichte und das Mysterium Christi, durch die Luther dazu geführt wurde, der Wahrheit, die in jeder Aktualisierung der Schrifttexte gefunden wird, Ausdruck zu verleihen (32f, 36). A. Peters, M. Lienhard und U. Asendorff legen überzeugendes Beweismaterial für die Zentralstellung der Menschwerdung des Gottessohnes in Luthers Lehre vor, die der Reformator als widerspruchsfreie Ausweitung von Ideen verstand, die Athanasius und Cyrill von Alexandrien teuer waren.

Sicherlich, Luther wandte die – neuentdeckte – biblische Botschaft als kritisches Prinzip gegen kirchliche Tradition an, wie W. von Löwenich ausführt (172). Und Luther las die Bibel tatsächlich auf eine Weise, die ihn in scharfen Kontrast zu den zeitgenössischen Bibelhumanisten stellte, nämlich als Gottes tatsächlichen Richter- und Trostspruch, wie es L. Grane (114) behauptet. Gleichwohl hat die kritische und lebenspendende Kraft der Botschaft ihren Ursprung in Gottes Sendung seines Sohnes und Geistes in unsere gefallene Menschheit, wie es das Glaubensbekenntnis mit der Prägnanz und Dichte ausdrückt, die Luther, der väterliche Lehrer des Glaubens, so sehr schätzte.

Drittens, eine Reihe von Diskussionen, die mit der katholischen Lutherforschung verknüpft sind, kommen auf den Seiten des vorliegenden Bandes klar zum Ausdruck.

O. H. Pesch widmet sich der Beziehung zwischen Luther und der Scholastik, und wünscht, die Formulierung G. Ebelings von dem Abgrund, der den Reformator von der mittelalterlichen Universitätstheologie trennte, zu korrigieren. Ein Großteil der scholastischen Anthropologie beantwortete das Bedürfnis, die Güte der Schöpfung und unserer leiblichen Existenz gegen eine platonische Überbewertung der Seele zu verteidigen. Dies war natürlich ein Thema, das in Luthers Kontext einfach nicht auftrat. Um eines guten Vergleichs willen muß man daher an anderen Stellen bei den Scholastikern suchen, zum Beispiel bei ihren Worten über die Wiederherstellung der verlorengegangenen Gottesebenbildlichkeit im Menschen (246–249). Vor allem sollte man sich nicht von dem Ausmaß und der Detailliertheit der scholastischen Abhandlung über die menschlichen Handlungen und die Tugenden in die Irre führen lassen, so daß man vergäße, daß das letztendliche Anliegen der Scholastik darin lag, Gottes Realisierung seines Zwecks und Plans für seine Geschöpfe aufzuzeigen, sogar für die mit Freiheit ausgestatteten (250f). Was von den Scholastikern gesagt wird, versucht jedoch nicht einmal, auf die Fragen, die Luther von seiner Zeit aufgezwungen wurden, zu antworten.

Die kontroversen Vorschläge Theobald Beers über Luthers angebliche Pervertierung grundlegender christlicher Dogmen werden von U. Asendorff in seiner Behandlung eben dieses von Beer behandelten „fröhlichen Wechsels" einer längeren Kritik unterzogen. Asendorff zeigt Luthers soteriologische Aktualisierung der Lehre von der Inkarnation des Gottessohnes auf, die Luther durchführte, ohne entweder die menschliche und göttliche Seite in Christus oder die heilbringende Tat Christi und unsere Annahme im Glauben jeweils voneinander zu trennen. Luther war weit entfernt von dem ihm von Beer unterstellten Dualismus und Gnostizismus, wie man aus Luthers Sicht der transformativen Kraft der sakramentalen Speise des im Abendmahl dargebotenen Leibes Christi sehen kann (268), wie auch aus der Anleitung zur liebevollen Kontemplation, die Luther anläßlich des Weihnachtsfestes über die Geburt des Gottessohnes als Erlöser für uns gibt (269). Wiederum zeigt eine sensible Aufmerksamkeit für Zentralmotive der Lehre Luthers, wie Beer seine Konstruktion auf Unterstellungen und Mißverständnissen aufbaut.

V. Vajta zeichnet zwei Wege der Interpretation von Luthers reformatorischer Entdeckung oder Durchbruch, wobei jede Darstellung zu Kontroversen führt. Diejenigen, die ein frühes Datum (1514–15) für Luthers Entdeckung von Gottes erlösender Gerechtigkeit annehmen, haben dann unterschiedliche Meinungen über die Verbindung zwischen Luthers Einsichten zur Rechtfertigung und gewissen kirchenspaltenden Positionen, die zwischen 1519 und 1521 zutage traten. E. Iserloh stellt nach Vajta beispielhaft die Ansicht dar, daß Gottes aktive Gerechtigkeit nicht von sich aus zu Luthers problematischen ekklesiologischen Positionen führt. Andere jedoch, die Luthers Entdeckung auch früh datieren, behaupten sodann, daß sie notwendigerweise zu einem Verwerfen traditioneller Ansprüche bezüglich der Vermittlerrolle der Kirche für die Gnade und die Lehre führte (337f). Man bemerkt jedoch, daß E. Iserloh das Problem in dem Beitrag zu diesem Band differenziert formuliert. Luthers Entdeckung der rettenden Gerechtigkeit Gottes ist auch heute ein mächtiges Wort, doch Luthers darauffolgendes Abgleiten in ein Verneinen jeder Rolle des menschlichen freien Mitwirkens mit Gottes Heilshandeln wurde von den kompetenten katholischen Gegnern Luthers zu Recht angegriffen, durch Trient verworfen und ist bis heute für jede gesunde Theologie nicht akzeptabel (63f).

Andere unterstützen eine Spätdatierung des reformatorischen Durchbruchs (1518), der 1520 zu einer endgültigen Formulierung gelangte, als Luther von der strengen Wechselbeziehung zwischen Gottes Verheißungswort und dem Glauben, der das Geschenk der sicheren Vergebung ergreift, sprach. Dies wird von O. Bayer und M. Brecht vertreten, führt allerdings zu einem Streit über den Wert, den Luthers beeindruckende Unterweisungen über die Sakramente aus dem Jahre 1519, insbesondere seine Darstellungen der eucharistischen Gabe der Gemeinschaft mit Christus und seinen Heiligen (WA 2, 742–758), für Lutheraner einnimmt. Brecht behauptet, daß Luther seine eucharistische Theologie 1520 radikal überarbeitete und das Gemeinschaftsthema aus dem Jahr 1519 als Teil seiner vorreformatorischen Stufe hinter sich ließ. Vajta tritt selber in diesen Streit ein, um die niedrige Einstufung der Predigten von 1519 in Frage zu stellen, ohne jedoch vielmehr als eine bloße Behauptung aufzustellen, daß sie zweifellos wirkliche Reformationslehre enthalten (388f).

Zum Schluß bietet P. Manns eine eindrucksvolle Darstellung seiner These, daß das wahre Zentrum bei allen Arbeiten Luthers zur Rechtfertigung das alle verpflichtende Ideal spontaner, totaler, freudi-

ger Gottesliebe aus dem Herzen ist. Die zentrale Motivation Luthers bei seiner weitreichenden Behandlung von Sünde, Glaube, Gnade und guten Werken ist der Wunsch, das Problem zu meistern, daß wir nach dem Sündenfall bleibend unfähig sind, eine solche Liebe hervorzubringen und zu bewahren. Rechtfertigung geschieht – in Luthers schöpferischen Durchbruch zu einer Lösung – durch den Glauben, der die radikale Sündenbefangenheit zugibt, die Unzureichenheit meiner Liebe akzeptiert und das wahre Leben als Heilwerden in Christus unter dem Kreuz versteht. Ein solcher Glaube verwirklicht sich in Werken der Liebe, vermeint aber nicht, dadurch zur vollkommenen und selbstlosen Gottesliebe zu gelangen (339–350).

Diese Konzeption gründet sich auf Luthers Vorlesungen zum Römerbrief von 1515/16 und Passagen aus dem Galaterkommentar von 1531/35. Als solche verdient sie die sorgfältige Aufmerksamkeit der Lutherforschung. Aber sie bedarf auch weiterer Erprobung durch die Untersuchung anderer Bereiche der Gedankenwelt Luthers, etwa durch Inbeziehungsetzen mit Luthers sich wandelndem Verständnis von fides in der Zeit von 1518 bis 1520. Die kommenden Jahre werden zeigen müssen, ob dieser Vorschlag als ein Hauptinterpretationszugang dienen kann, wie er von P. Manns in Anspruch genommen ist.

Rom Jared Wicks

(Übersetzung aus dem Englischen von Marile Bienentreu)

Forsberg, Juhani: **Das Abrahambild in der Theologie Luthers.** Pater fidei sanctissimus. – Stuttgart: Steiner Verlag Wiesbaden 1984. XII, 193 S. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte, Mainz, Bd 117) Ln. DM 58.–

Im Mai 1535 hat Martin Luther seinen Wittenberger Studenten das Ende seiner Vorlesungen über ausgewählte Psalmen angekündigt, die er drei Jahre zuvor begonnen hatte. Die Umstände der Zeit verlangten die Behandlung eines biblischen Buches, das mehr Gelegenheit gab, die christliche Lehre herauszuarbeiten. So begann er am 3. Juni 1535 über Genesis zu lesen, und führte die Vorlesung bis November 1545, nur drei Monate vor seinem Tod, fort. Luther hielt das Buch Genesis für ein besonders evangelisches Buch, das mit den nachfolgenden Büchern des Pentateuchs, in denen das Gesetz sehr stark zum Ausdruck komme, bedeutend kontrastiere.

Als Luther zu Gen 17,7 kam, nämlich zu der Stelle, wo Gott Abraham und seinen Nachkommen einen ewigen Bund verspricht, sagte er verallgemeinernd zu der Besonderheit dieses Teils der Schrift: „Saepe dixi historias patriarcharum ideo excellere, quia Deus cum eis loquitur. Ac historia Abrahae ideo reliquis omnibus antefertur, quia cum nullo toties locutus Deus reperitur. Recte igitur Patriarchae nomen gerit, quia est pater fidei et singularis amicus Dei, cum quo sic familiariter Deus loquitur" (WA 42, 629,31–35). Forsbergs Helsinkier Diss. hat sich deshalb auf einen ziemlich bedeutenden Teil der Lehre Luthers konzentriert. In ihrer Durchführung ist sie eine beispielhafte Darlegung der Folgerungen für Lehre und Spiritualität, die sich aus Luthers Interpretation des *singularis amicus,* mit dem Gott so oft und so vertraut gesprochen hat, ergeben.

Eine Behandlung dieses Themas kommt gerade rechtzeitig, da die Lutherforschung sich der Tatsache bewußt wird, daß noch etliches an Interpretation hinsichtlich Luthers Leben und Denken in dessen späteren Jahren geleistet werden muß. Auch das kürzlich erschienene zweibändige Werk „Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546", Hrsg. Helmar Junghans (Berlin 1983), das in Zusammenarbeit von 42 Wissenschaftlern entstanden ist, behandelt nicht den reichen Ertrag über Gott, Glauben, Kirche und heiliges Leben, den Luther im Abraham-Zyklus im Buch Genesis vorfand.

Luthers Ausführungen zu Genesis sind explizit christlich, wenn auch nicht in der Art des vierfachen Schriftsinnes. Bemerkenswert sind die nicht wenigen polemischen Argumente Luthers gegen die zeitgenössische rabbinische Exegese der von ihm behandelten Abschnitte. Luther kritisiert die Rabbiner sehr heftig dafür, daß sie sich nur den weltlichen Verheißungen von Land und Nachkommenschaft widmen und daß sie die subtilen Hinweise auf die kommende Inkarnation und Offenbarung der Dreifaltigkeit, die Abraham gegeben wurde, vernachlässigen. F. gibt klar zu verstehen, daß er die These unterstützt, Luthers späte anti-jüdischen Ausbrüche beruhten zum größten Teil auf seinem Vorhaben, die jüdische Schriftauslegung zurückzuweisen und in Mißkredit zu bringen. Luther habe befürchtet, daß eine rabbinische Exegese das katechetische Programm der Reformation, das die Fundamente des christlichen Glaubens enthielt, unterminieren könne (vgl. M. U. Edwards, Luther's Last Battles [Ithaca, New York 1983] Kap. 6).

Luther sah Abraham als einen, der aus dem Glauben heraus in der wirkmächtigen göttlichen Verheißung der Gnade lebte. Dieses Wort war ursprünglich in Gen 3,15 formuliert worden, dann aber in Gen 12,3 an unseren Vater im Glauben in der tröstlichen Segensverheißung gerichtet worden. Abraham war nicht in besonderer Weise für Gottes Gnade prädisponiert, denn in Ur in Chaldäa war er tief in sündhafter Götzenverehrung versunken (vgl. Jos 24,2). Aber als Abraham seine Reise in Gottesgehorsam begann, hat ein neuer Abschnitt im Leben der wahren Kirche angefangen. Überraschenderweise war der Abrahamzyklus eine wichtige Gelegenheit für Luther, sich mit ekklesiologischen Themen, wie dem nicht abreißenden Kampf zwischen der wahren und der falschen Kirche, dem Auftrag der Kirche, dem Hirtenamt und dem Gottesdienst auseinanderzusetzen (Kap. 4, 106–151).

Das Kernstück der Darlegung ist jedoch das dritte Kap. (42–105), in dem es um Abrahams beispielhaftes Leben in Bezug auf Glaube, Hoffnung und Liebe geht. In der Person des Abraham wird mehr als deutlich, warum die Rechtfertigung allein aus dem Glauben geschieht, weil der Glaube als seine „materia" die Verheißung Gottes aufnimmt. Aber ein richtiges Verständnis trennt niemals einen solchen Glauben von der Nächstenliebe: „Fides nunquam est sola, sed affert secum charitatem et alia multiplicia dona" (WA 42, 566,35f; F., 49). Christlicher Glaube ergreift substantiell dieselbe Verheißung wie Abraham, obwohl die Ausdrucksweisen dafür variieren, z. B. die Absolution, die Taufe, die Einsetzungsworte in der Eucharistie und die Predigt des Evangeliums. Luther beschreibt Abrahams Gerechtigkeit, ohne sich kaum auf die Imputation zu beziehen. Statt dessen weist sie eine ontologische Dichte auf, weil Abrahams Glaube eine „vivacissima qualitas" ist, die eine „mutatio et renovatio totius naturae" herbeiführt (WA 43, 570,19; 42, 452,15; F., 60–71).

Schließlich ist Abraham für Luther das Paradebeispiel eines Heiligen bei Gott (Kap. 5, 152–172). Konkret gesagt, Abraham ist ein Modell für Gastfreundschaft und Missionsverkündigung, für Gehorsam und Selbstverleugnung, für Gebet und wahre Gottesverehrung aus Dankbarkeit für Gottes Segen. Noch wichtiger aber, Abraham zeigt, wie Gott in seinen Heiligen wirkt, um sie zu reinigen, und zwar durch Leid und Kreuz, durch geduldiges Warten auf die Erlösung inmitten heutiger, völlig gegensätzlicher Erfahrungen und durch Gebetsanstrengungen inmitten von Seufzern und Stöhnen jenseits aller Worte. Folglich kann niemals behauptet werden, daß der reformatorische „solus Christus" darauf hinausläuft, Heilige und Heiligkeit aus der ursprünglichen reformatorischen Lehre auszuschließen. Legenden und Predigten über die Heiligen mußten zwar ausgeräumt werden, damit die biblischen Heiligen zu ihrem Recht kommen konnten. Der Christ jedoch war in keiner Weise in seinem Kampf mit der Sünde und seiner Suche nach der Gnade Gottes alleingelassen.

F. hat somit gezeigt, wie Luther die patriarchalischen Erzählungen zu reichen Quellen für die christliche Lehre gemacht hat. Und hier nimmt Abraham, unser Vater, der sich glaubend Gottes Gnadenverheißung aneignete, den Ehrenplatz unter Gottes Freunden und unseren Vorfahren ein.

Rom Jared Wicks

(Übersetzung aus dem Englischen von Elisabeth Wiemeyer)

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, Schriften aus der Berliner Zeit 1796–1799. Hrsg. von Günter Meckenstock. – Berlin, New York: Walter de Gruyter 1984, XCI, 430 S. (Kritische Gesamtausgabe, Bd 2) Ln. DM 198.–

Der vorliegende Bd schließt sich an die „Jugendschriften 1787–1796" an und gibt erstmals vollständig den schriftlichen Nachlaß Schleiermachers aus seiner Berliner Zeit bis 1799 samt den in diesem Zeitraum gedruckten Schriften wieder. Verschollen sind die „Skizze über die Immoralität aller Moral", die Besprechung von Kants „Metaphysik der Sitten" und die Essays über die Treue und die Scham. Die irrtümlich Schleiermacher zugeschriebene Rezension von Fichtes Sittenlehre (vgl. Fichte: Das System der Sittenlehre, Hamburg ²1969, ed. M. Zahn) ist nicht in die Ausgabe aufgenommen. An Sorgfalt und Umsicht steht dieser Bd keineswegs hinter den vorausgegangenen nach. Besonders wertvoll sind die historischen Einleitungen zu den einzelnen Schriftstücken und die lückenlosen Anmerkungen, die das Verständnis der Texte ungemein erleichtern. Das Ganze ist vorbildlich gestaltet.

Es ist nicht leicht, sich aus den Schriften dieser Periode ein genaues Bild von Schleiermacher zu machen. In seiner Berliner Zeit treten neue Züge seines Geistes zutage.

So zeugen seine „Gedanken" von der Öffnung und Erweiterung seines Blickfeldes, die er durch seine Freundschaft mit Friedrich Schlegel erfuhr. Wer eine Fortsetzung seines früheren Ringens mit dem Spinozismus (Jacobi) und der Transzendentalphilosophie Kants sucht, wird enttäuscht sein. Statt dessen findet er in den „Gedanken" die Spuren freien, heiteren „Symphilosophierens" im romantischen, ironischen Geiste. Auch seine Notizen zum Studium Leibniz' verraten kaum etwas von seinen Bemühungen um das „principium individuationis", das ihn zuvor so beschäftigte. Der Grund ist wohl, daß er sich unterdessen entschieden hat, in der von Jacobi gezeichneten Perspektive voranzuschreiten. An seltenen Stellen tritt diese Option zutage, so z. B. in den Bemerkungen zu Leibniz' „Principia philosophiae": „Ohne Mysticismus ist es nicht möglich konzequent zu seyn, weil man seine Gedanken nicht bis zum Unbedingten verfolgt und also die Inkonsequenzen nicht sehen kann" (S. 83, Nr. 25).

Sichtbar hat er sich schon 1796 von Kant losgelöst, wie seine ironische Aufzeichnung aus den „Vermischten Gedanken und Einfällen" beleuchtet: „Nach Kant besteht die ganze Tugendprocedur darin daß man sich in eine permanente Jury constituirt und immerfort über die Maximen die sich präsentieren Gericht hält oder noch besser wie ein Tourniergericht wo die Ritter ihre Wappenprobe ablegen müssen. Kommt ein Tournierfähiger, so wird er in die Schranken eingelassen und in die Trompete gestoßen gar weidlich. Kommt aber keiner – ja die Tournierrichter können keinen machen." (S. 13, Nr. 27). Die späte Rezension (1799) von Kants ‚Anthropologie' ist nicht viel weniger als eine Persiflage.

Auch von Fichtes Ichphilosophie hält Schleiermacher offensichtlich nicht allzuviel. „Subiect, Obiect und Subiect–Obiect als Betrachtungen", heißt es in denselben „Gedanken", „sind nur Anwendungen der Kategorien von Eins Vieles und Alles" (S. 23, Nr. 75). Das „absolute Ich" wird bestritten.

Mächtig und groß hingegen erscheint der Einfluß Jacobis in den „Reden über die Religion" (Text der 1. Auflage. Eine kritische Wiedergabe der weiteren von Schleiermacher umgearbeiteten Auflagen wird in Bd I/12 erscheinen). Die Grundbegriffe wie „Sinn", „Gefühl", „Erfahrung" und so vieles andere weisen darauf hin. Von Jacobi abweichend aber trägt die Beschreibung Schleiermachers der Gotteserfahrung spezifisch christliche Züge: das Unendliche wird *im* Endlichen erfahren. Hier finden sich wohl die Keime von Schleiermachers Theologie der Menschwerdung (vgl. Schleiermachers Sendschreiben über seine Glaubenslehre an Lücke, ed. Mulert, Gießen 1908, S. 34).

Von Schleiermachers Christlichkeit zu jener Zeit zeugen auch namentlich die im selben Bd veröffentlichten „Briefe bei Gelegenheit der politisch theologischen Aufgabe und des Sendschreibens jüdischer Hausväter". Entschieden wendet sich darin Schleiermacher nicht nur gegen die „natürliche Religion" der Aufklärung, sondern auch gegen jede Auflösung des christologischen Dogmas. Ein „Christentum ohne Christus" (360) lehnt er ab. Dank der im Anhang veröffentlichten Schriften, die den Streit über die Judenemanzipation (durch christliche Taufe) entfachten, zeigt sich die Stellungnahme Schleiermachers in ihrer ganzen Bedeutung.

In Hinsicht auf die Philosophie erweist sich Schleiermacher in diesen seinen Schriften insbesondere als Ethiker. Abgesehen von seinen Aufzeichnungen ethischen Gehaltes in den „Gedanken" – diese dienten ihm nicht nur als Grundlage für die „Fragmente„ im „Athenaeum", sondern auch für seine Abhandlungen – beschäftigte sich Schleiermacher mit der „Vertragslehre" (Notizen, Exzerpte und Entwurf) und dem „Versuch einer Theorie des geselligen Betragens", dessen erster Teil 1799 im Druck erschienen ist. Dieser Essay war als Gegenstück zu Knigges Geselligkeitslehre „Über den Umgang mit Menschen" gedacht. Ist er auch Stückwerk geblieben, so kündet er doch fundamentale Themen der „Ethik" Schleiermachers an: allenthalben schimmert sein ihm teures „principium individuationis" durch.

München Robert Stalder

Handbuch der Fundamentaltheologie. Bd 3: Traktat Kirche. Hrsg. von Walter Kern, Hermann J. Pottmeyer, Max Seckler. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1986). 288 S. kart. DM 38.–

In kurzem zeitlichen Abstand zu Bd 1 und 2 des „Handbuchs" ist nun auch der Kirchentraktat erschienen, womit sich bereits jetzt ein recht deutliches Bild darüber abzeichnet, wie die drei großen traditionellen Traktate der Fundamentaltheologie – „demonstratio religiosa, christiana, catholica" – sich in der Perspektive dieses Handbuchs darstellen.

Einleitend wird kurz die Geschichte der „demonstratio catholica" skizziert – eine umfassende kritische Geschichte des Traktats „De vera ecclesia" steht noch aus! (vgl. 13) – und ein Vorblick auf die hier vorgelegten Beiträge gegeben. Im 1. Kap., „Der Sinn von Kirche im Verständnis des heutigen Christentums", umreißt Heinrich Fries in knappen Zügen die Frage nach der Kirche im 20. Jh., besonders die neuen ekklesiologischen Perspektiven des Vaticanum II und den Stand zeitgenössischen ökumenischen Ringens. Diese Ausführungen gewinnen an Plastizität durch den historischen Überblick von Victor Conzemius über „Die Kritik der Kirche" (Kap. 2), vor allem durch die Hinweise auf die dem Konzil unmittelbar vorausgehenden und nachfolgenden Bewegungen.

Eine zentrale Stellung im „Traktat Kirche" nimmt zweifellos der (auch bei weitem umfangreichste) Beitrag von Gerhard Lohfink, „Jesus und die Kirche" (Kap. 3), ein. In äußerster Dichte stellt L. zunächst die „Meinung der ntl. Schriften über die Entstehung der Kirche" dar (vgl. 50), wobei ausführlicher die Offenbarung des Johannes, das Matthäusevangelium, das lukanische Doppelwerk und Röm 9–11 zu Wort kommen. Das Fazit: „In der Ekklesiologie der Autoren des Neuen Testamentes fehlt der Gedanke einer Stiftung der Kirche durch Jesus. Die Kirche wird konzipiert als das wahre, endzeitliche Israel, das aus dem von Jesus in die Entscheidung geführten Gottesvolk gesammelt wurde" (71). L. ist der Ansicht, daß die Erhebung dieses Befundes nur theologische Relevanz habe. Wo die Fundamentaltheologie geschichtlich argumentiert, müsse sie fragen: „Was hat Jesus gesagt, was hat er getan, was hat er gewollt?" (72).[1] Auch hinsichtlich des Wirkens des irdischen Jesus kommt L. zu dem Ergebnis, daß hier die Kategorie „Kirchenstiftung" unangemessen sei. Wegen der Dialektik zwischen Alt und Neu in Jesu Werk der eschatologischen Wiederherstellung Israels reiche allerdings der Begriff „Sammlung" nicht aus. Man müsse von einer „Schaffung des wahren Israel" sprechen (vgl. 89). Für eine Wende im Leben des irdischen Jesus, die ihn dazu veranlaßt haben könnte, Kirche zumindest als „Interimsgemeinde" ins Auge zu fassen, sieht L. keinen Platz (91). Aber auch durch Sendungsworte des Auferstandenen oder in der Ostererfahrung der Jünger dürfe man Kirche nicht begründet sehen: „[. . .] die Auferweckung Jesu setzt zwar definitiv und eindeutig frei, was Jesus im Sinne Gottes schon immer gewesen war, aber sie setzt nicht in Diskontinuität zu seinem irdischen Wirken neue Fakten. Man kann nicht mit Hilfe der Erscheinungen des Auferstandenen bzw. des Osterkerygmas theologisch komplettieren, was man beim irdischen Jesus gern hätte, aber historisch nicht findet" (92). – So wegweisend der Beitrag L.s für die weitere Diskussion sein dürfte; seine These: „Die Fundamentaltheologie müßte dahin kommen, die Kirche ganz von Israel her zu definieren" (95) entbehrt nicht der Einseitigkeit. Wichtige „Kontrastkonzepte" im NT bleiben außer Betracht, so die Theologie des Markus, der Kirche in einer Weise kritisch hinterfragt, daß demgegenüber die Relation zu Israel fast bedeutungslos erscheint, vor allem aber die paulinische Lehre vom „Leibe Christi" (die übrigens im ganzen Bd nur sehr sporadisch anklingt). Hier wird das Verhältnis der Kirche zu Israel bzw. zu Abraham noch einmal überstiegen auf die allumfassende Perspektive: dort Adam, in dem alle dem Tode verfallen sind, hier Christus bzw. der Leib Christi, durch den alle dem Tode gestorben sind. Auf der Basis dieser christologisch-soteriologisch allumfassenden Heilssphäre[2] kann Paulus dann ekklesiologisch-funktional die Kirche als „Leib Christi" (ohne Artikel) verstehen.[3]

Karl Kertelge skizziert in Kap. 4, „Die Wirklichkeit der Kirche im Neuen Testament", frühchristliche Gemeindestrukturen – vor allem nach den Paulusbriefen – und weist darauf hin, wie sich schon im NT selbst die Frage nach der Nachfolge der Apostel, insbesondere des Petrus stellt. Unter dem Titel „Kirche unter der Herausforderung der Geschichte" gibt Peter Stockmeier in Kap. 5 einen raschen Durchblick von der Väterzeit bis zum II. Vatikanischen Konzil. In seinem Beitrag „Anthropologische Dimensionen der Kirche" (Kap. 6) verweist Peter Hünermann auf die wegen ihres leibhaft und interpersonal verfaßten Daseins notwendige Verflochtenheit der Kirche in allgemeine kulturelle Bezüge. Bei der Frage nach der „Kirche als Institution" (Kap. 7) wird dies näher konkretisiert. Medard Kehl umreißt hier nach einem kurzen Blick auf die neuzeitliche Institutionenproblematik zunächst neuere sozialwissenschaftliche Konzepte (A. Gehlen, H. Schelsky, N. Luhmann, die „Frankfurter Schule", P. L. Berger, Th. Luckmann), die wenigstens partiell auch der „Institution Kirche" eine gewisse Plausibilität einzuräumen scheinen, betont dann aber die Notwendigkeit einer eigenständigen theologischen Begründung für das, was Kirche als Institution legitimieren kann. Methodisch seien hier zwei Schritte verlangt, einmal die geschichtliche Vergewisserung hinsichtlich der *strukturellen Kontinuität* zwischen der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu und der institutionalisierten Kirche (vgl. 189; dazu wird auf Kap. 3 des Bdes verwiesen). Darüber hinaus müsse aber die Frage „nach der ‚sachlichen' Wahrheit des Institutionellen in der Kirche" gestellt werden. Hierzu wählt K. „bewußt einen ‚pneumatologischen' Ansatz" (vgl. 190), in dem er auf das Institutionelle als Zeichen der identifizierenden, integrierenden und befreienden Kraft des Geistes abhebt und für diesen dreifachen Zeichencharakter jeweils ein spezifisches Kriterium angibt. Wesentlich pneumatologisch konzipiert sind auch die Überlegungen von Gerhard Sauter, „Der Ursprung der Kirche aus Gottes Wort und Gottes Geist" (Kap. 8), der den Versuch einer Legitimation von Kirche sowohl „durch eine rekonstruierte lückenlose Amtsfolge von Anfang an" als auch „durch spontane Gemeindebildung" als „Irrweg des Enthusiasmus" ansieht (vgl. 205) und diesem „das *verkündigte Wort*, das der Kirche gegenübertritt, auch wenn es in ihr und aus ihr heraus gesagt wird", entgegenhält (vgl. 206).

Als – neben dem von Lohfink – wichtigsten Beitrag von Bd 3 wird man wohl Kap. 9, „Die Frage nach der wahren Kirche", von Hermann Josef Pottmeyer ansehen dürfen. Aus der Frage schon des NT: „Worin gründet die Kirche Gottes und ihre Wahrheit [. . .]?" wurde nach der Reformation die Frage: „Wer und wo ist die wahre Kirche?" (vgl. 212). Der sich daraus entwickelnde Traktat

[1] Zur Begrenztheit dieser hermeneutischen Perspektive vgl. F. Schüssler Fiorenza, Foundational Theology. Jesus and the Church, New York 1984, bes. 108–122, dazu: ThRv 81 (1985) 309–313, bes. 310f.

[2] Vgl. hierzu E. Schweizer, Art. σῶμα, in: ThWNT VII, 1024–1091, bes. 1064–1072; ders., Die Kirche als Leib Christi in den paulinischen Homologumena, in: ders., Neotestamentica, Stuttgart/Zürich 1963, 272–292.

[3] Vgl. zu diesem zweiten Aspekt die wichtige Arbeit von H. Merklein, Entstehung und Gehalt des paulinischen Leib-Christi-Gedankens, in: Im Gespräch mit dem dreieinen Gott. FS f. W. Breuning zum 65. Geburtstag. Hrsg. von A. Böhnke u. H. Heinz, Düsseldorf 1985, 115–140.

der „demonstratio catholica" verlief vor allem in zwei Spuren. Größtes Gewicht wurde der historisch-kritischen Argumentation beigemessen (Rückführung der römischen Kirche auf die Stiftung Jesu über eine ununterbrochene Sukzession vor allem im Petrusamt). Mit der „via empirica" von V. A. Dechamps trat der Versuch eines „Direkt-Arguments" daneben – man nahm „die sichtbare Gestalt der katholischen Kirche zum selbstevidenten Zeichen für die Göttlichkeit der christlichen Offenbarung" (vgl. 214). P. selbst setzt methodisch ähnlich wie M. Kehl an: „Bei der Erörterung der Frage der wahren Kirche kommt der historisch-kritischen Methode [...] eine zwar wichtige, aber dienende Funktion zu. Entscheidender ist, daß wir auch ein inhaltliches Kriterium gewinnen, mit dessen Hilfe die inhaltliche oder Glaubenskontinuität und damit auch die Legitimität der historischen Entwicklung beurteilt werden kann" (216). In einem sehr dichten Überblick wird zunächst kurz die traditionelle Behandlung der „via notarum" und zeitgenössischer Neuansätze dazu in der katholischen Theologie (Y. Congar, K. Rahner) wie im ökumenischen Gespräch vorgestellt. Dann unternimmt P. einen eigenen, beachtenswerten Versuch, solche unaufgebbaren Charakteristica aus dem Wesen von Kirche als Zeichen des Reiches Gottes herzuleiten und zumindest andeutungsweise zu zeigen, wie sich Kirche in ihrer faktischen Gestalt an diesen Kriterien messen könnte (226–240). Gewisse Anknüpfungspunkte zu dieser Vorgehensweise sieht P. bei J. S. Drey, A. Loisy und A. Lang gegeben (vgl. 220). „Mit der via empirica [...] verbinden das hier vorgeschlagene Verfahren der Gedanke der ‚Kirche als Zeichen' und der Bezug auf die empirische Erscheinung der Kirche; es unterscheidet sich von ihr, weil es statt des Wunderkriteriums das Kriterium der biblischen Reich-Gottes-Botschaft in Ansatz bringt" (221). Die inhaltliche Ausführung ist geprägt von einem lebendigen Umgang mit den Dokumenten des Vaticanum II und aus dem ökumenischen Dialog der letzten Jahrzehnte. Dabei werden durchaus auch kritische Akzente gewagt: „Ein ökumenisches Hindernis stellen besonders die Dogmen vom Jurisdiktionsprimat und der Unfehlbarkeit des Papstes dar, wie sie das Vaticanum I verkündigte, soweit es der katholischen Kirche noch nicht gelungen ist, diese Dogmen mit dem Gedanken der Kirche als *communio* überzeugend genug zu vermitteln" (239).

Schon im Hinblick auf den Aufbau des Bdes geglückt, schließt sich in Kap. 10 der Beitrag von Heinrich Döring, „Ökumene – Realität und Hoffnung" an. Hier werden auf engem Raum wichtige Informationen, kritische Fragen und mutige Zukunftsperspektiven vermittelt – vielleicht mit einem zu großen Schuß an Optimismus: „Möglicherweise muß um eines deutlichen Erstarkens der Verbundenheit mit Jesus Christus willen die Identifikation mit der Kirche zunächst einmal abnehmen, ‚sterben' (wenn man so will)" (257). Das Buch schließt mit einem Ausblick von Giuseppe Ruggieri, „Kirche und Welt" (Kap. 11), der zwei früheren Modellen der Verhältnisbestimmung von Kirche und Welt (1. „metaphysisch-religiöse", 2. „ethische" Vermittlung) ein drittes („Kirche als Metapher der Versöhnung der Welt") gegenüberstellt, in dem die jeweilige Eigenständigkeit von Welt und Kirche besser zu wahren sei. Hier wird die Leitidee des gesamten Bdes – Kirche als Zeichen – auf dem Hintergrund der zeitgenössischen hermeneutischen Diskussion (P. Ricœur!) wesentlich vertieft. Zu fragen bleibt aber doch, zum einen, ob die erstgenannten Modelle nicht allzusehr karikiert sind (vgl. z. B. die Bemerkungen zur „Immanenzapologetik", 271), zum anderen, ob „die bleibende eschatologische Gespaltenheit" (die unter dem „Leitmotiv der kirchlichen Soziallehre" nicht genügend bewußt gehalten werde, vgl. 273) im dritten Modell nicht so verstärkt heraustritt, wie es sich mit einer christlichen Schöpfungstheologie und wirklich befreienden Praxis nur schlecht vereinbaren läßt.

Bei allem Perspektivenreichtum, der durch die Zusammenarbeit so vieler Autoren gewährleistet ist, darf man doch erfreut feststellen, daß wesentliche systematische Leitlinien durchgehalten werden. Verantwortung von Kirche heute: das bedeutet einmal den Blick auf den bleibenden Bezug zu Gesamtisrael (Kap. 3![4]), zum anderen das Ernstmachen mit der neuen Wertschätzung der übrigen christlichen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften, wie sie im Vaticanum II ihren Niederschlag gefunden hat. Dieser Kirchentraktat hat sein Ziel nicht in der „Rekonstruktion einer lückenlosen Amtsfolge von Anfang an" (vgl. Sauter, 205), sondern argumentiert wesentlich vom *Inhalt* der ntl Botschaft her, an dem sich *jede* Kirche messen muß.

Hier liegt aber zugleich seine Einseitigkeit. Die „wichtige, aber dienende Funktion", die der historisch-kritischen Methode bei der Erörterung der Frage der wahren Kirche zukommt (vgl. 216), wird zwar betont. Nirgends aber wird dieser (von der apologetischen Tradition her belastete) Weg der Fundamentaltheologie konsequent in Angriff genommen. Es finden sich Ansätze dazu – etwa in den Beiträgen Kertelges und Stockmeiers. Wird aber gerade in dem kurzen Überblick des letzteren wichtiges Terrain nicht allzu leicht aufgegeben? Die „Intervention in der paulinischen Gemeinde Griechenlands", die 1 Clem darstellt, sei „kein Ausdruck eines Primatsbewußtseins" (137) – das klingt ähnlich pauschal wie die entgegengesetzten Thesen früherer Apologetik. Läßt sich die Übersetzung der wichtigen Irenäusstelle – „Mit einer solchen (hanc) Kirche [...] muß [...] jede Kirche übereinstimmen [...]" (Adv. haer. 3,3,1)[5] – halten? So stehen Sätze wie: „Die katholische Kirche nimmt für die Glaubensübereinstimmung der Gesamtkirche wie für alle unbedingt verpflichtenden Glaubenserklärungen des Lehramtes Unfehlbarkeit in Anspruch" (237) etwas erratisch im Raum. Von einer *katholischen* Fundamentaltheologie darf man auch dafür die Legitimation fordern. Zumindest müßte sie abzustecken suchen, bis zu welchem Punkt hier eine rationale Verantwortung ohne Aufgabe einer ökumenischen Grundhaltung möglich erscheint, ähnlich wie dies H. Fries im vierten Teil seiner „Fundamentaltheologie" unternimmt.[6] Doch möglicherweise haben die Hrsg. die Erfüllung dieses Desiderats auf den Traktat „Theologische Erkenntnislehre" im noch ausstehenden Bd 4 des „Handbuchs" verlegt, auf dessen Erscheinen man gespannt sein darf.

Freiburg i.Br. Hansjürgen Verweyen

[4] Hier wirkt ein wenig störend, daß die Warnung Lohfinks vor der Rede von der Kirche als *„neuem* Gottesvolk" nicht immer befolgt wird, vgl. 25, 219 bzw. 123: „neues Israel".

[5] Es befremdet, daß hier noch immer auf Harvey verwiesen, von der neuen Ausgabe in den „Sources Chrétiennes" und den wichtigen „notes" von A. Rousseau zur Stelle hingegen keine Notiz genommen wird.

[6] Vgl. dazu ThRv 82 (1986) 99.

Fischer, Klaus P.: **Gotteserfahrung.** Mystagogie in der Theologie Karl Rahners und in der Theologie der Befreiung. – Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag (1986). 143 S., kart. DM 19.–

Einer der besten Kenner der Theologie Karl Rahners legt hier ein ungemein inhaltsreiches Buch zum Kernstück der Rahnerschen Theologie vor. Klaus P. Fischer, Priester des Oratoriums in Heidelberg, promovierte 1973 am Institut Catholique in Paris und verfaßte mit dem Buch „Der Mensch als Geheimnis" (Freiburg ²1975) die bisher gelungenste Hinführung zu den Quellen der Anthropologie Karl Rahners. Dieses neue Werk wendet sich der Erfahrung Gottes zu, und zwar zunächst der genaueren Gestalt, die sie bei Rahner hat.

Sehr deutlich arbeitet der Vf. heraus, daß Rahner die unselige Trennung von Herz und Verstand, Erfahrung und Theologie, die der Antimodernismuseid in Ziffer 5 vorgenommen hatte, nicht akzeptierte. Gegen intellektualistische und existentialistische Fehldeutungen der Mystagogie Rahners zeigt Fischer deren Herkunft von Ignatius von Loyola, ihren Ort in der Konzeption der „Geistlichen Sinne" auf (wobei zugleich ein Gang durch die Studien Rahners zur Geschichte der Spiritualität erfolgt). Bei der Analyse der Theologie und Anthropologie der Exerzitien müht sich der Vf. um ein Gespräch mit Rahner-Kritikern wie Peter Eicher und Richard Schaeffler; er zieht auch interessante Linien zu Taizé aus. Von ganz besonderem Gehalt ist das schöne und eindringliche Kapitel über das Gebet als Grundakt des Menschen (74–92). Nach einer auch ökumenisch wichtigen Reflexion über Mystagogie und Kirche sucht Fischer jene Aspekte zu vertiefen, die bei Rahner wohl einer Vertiefung bedürfen; er setzt bei der Anfrage der Politischen Theologie an Rahner an, führt über Erwägungen zum Verhältnis von Theologie und Volk zur komplementären Beziehung von Mystik und Politik und legt – vor allem anhand der unterschiedlichen Aufassungen bei J. C. Scannone und L. Boff – die Mystagogie der Theologie der Befreiung dar. Insgesamt handelt es sich in diesem abschließenden Teil des Buches um Überlegungen zu neuen Beispielen der Erfahrung von Gnade. Er ist eine ebenso notwendige wie stringente Weiterführung der Gedanken Rahners. Insofern sind Bemerkungen mancher Kritiker, der Teil sei wohl aus Aktualitätssucht hinzugefügt und wirke künstlich, völlig danebengegriffen. Nicht ganz sachgerecht ist im Untertitel des Buches die Beschränkung auf die Theologie der Befreiung. Ich möchte nur in einem einzigen Punkt den Akzent etwas anders setzen als der Vf. Wenn Rahner mit Recht als eine der einflußreichsten Gestalten für die Theologie der Befreiung benannt wird, dann gründet seine Beziehung zu dieser Theologie nicht erst in der Konzeption der notwendigen Vermittlung der absoluten Zukunft Gottes durch das Engagement für die innerweltliche Zukunft. Früher und einflußreicher war seine These von der radikalen Einheit von Gottes- und Menschenliebe, und zugleich machte er (seit dem Wiener Memorandum von 1943 immer wieder, nicht zuletzt in „Sendung und Gnade" und im „Handbuch der Pastoraltheologie") deutlich, daß er Theologie nicht anders als auf der Basis einer Situationsanalyse treiben konnte. In diese Situationsanalyse bezog er die ganze Erfahrungswelt der Menschen, denen Mystagogie und Deutung galt, ein. Seine Theologie ist somit ganz ursprünglich „kontextuelle Theologie" und damit allen Befreiungstheologien im Ansatz engstens verwandt.

F.s Buch ist nicht einfach eine Arbeit über den innersten Kern Rahnerscher Theologie. Es zieht wichtige Linien in die Geschichte christlicher Spiritualität wie zu zeitgenössischen Autoren aus und befaßt sich mit dem ewig aktuellen Thema, wie sich betende und reflektierende Theologie zueinander zu verhalten haben. In seiner vornehmen, unpolemischen Art, die jedoch die Deutlichkeit nicht behindert, könnte es wesentliche Anstöße für eine neue Integration von Mystik und Spiritualität in die Universitätstheologie geben.

Münster Herbert Vorgrimler

Glaube in winterlicher Zeit. Gespräche mit Karl Rahner aus den letzten Lebensjahren. Hrsg. v. Paul Imhof und Hubert Biallowons. – (Düsseldorf): Patmos Verlag (1986). 248 S., kart. DM 29.80

Paul Imhof SJ, der an der Universität Innsbruck Spiritualität und Fundamentaltheologie doziert und in den letzten Lebensjahren Karl Rahners dessen Assistent war, und Hubert Biallowons, freier Journalist und Lehrer in München, lassen hier den beiden Interview-Bänden „Karl Rahner im Gespräch" (München, Kösel Verlag 1982 und 1983) einen weiteren Bd mit 29 Gesprächen folgen. Drei davon sind noch aus den 70er Jahren, nicht weniger als 15 aus dem Jubiläums- und Todesjahr 1984.

Die Qualität der Interviews ist unterschiedlich, nicht zuletzt von den Fragestellungen her. In allen treten „typische" Züge Karl Rahners zutage, sein bohrender Scharfsinn, seine Eigenart, recht nüchtern und „alltäglich" über Heiliges zu sprechen, seine grimmige Liebe zur Kirche. Auffallend ist, wie oft er in der letzten Lebenszeit zu seiner familiären Herkunft und zu seiner Motivation, Jesuit zu werden, befragt wurde. Durch die bunte Vielfalt der angesprochenen Themen entsteht ein lebendiges Bild Rahners. Dafür seien einige Beispiele herausgegriffen.

Sehr anspruchsvoll äußert er sich über Thomas von Aquin (49–71). Er erklärt selber Grundbegriffe seiner Theologie, interpretiert die Theologie der Befreiung und den Teufel, er bekennt sich zum Geist des Konzils und zur Friedensbewegung, spricht immer wieder für das Priestertum der Frauen. Breiten Raum nimmt der christlich-marxistische Dialog ein als Paradigma des Umgangs mit Nichtglaubenden. Rahner scheut auch vor dezidierten politischen Äußerungen nicht zurück. Dafür diese beiden Beispiele: „Ich will nicht verschleiern, daß ich weiter links stehe – um diesen dummen Ausdruck einmal zu gebrauchen – als die meisten deutschen Katholiken" (79). „In Frankfurt war ich selbst dabei, als (Ernesto) Cardenal erklärte, daß in Nicaragua das Reich Gottes angebrochen sei, daß es dort keine Gefängnisse mehr gebe, daß alle sich liebten. Mit solchem Unsinn will ich nichts zu tun haben." (61f).

Und alle diese Gespräche sind durchzogen von dem großen bewegenden Thema des Theologen Karl Rahner: Gott, das Geheimnis.

Die drei Interview-Bände zusammen sind der Thematik nach noch immer aktuell und theologisch interessant auch unabhängig von einer besonderen Rahner-Vorliebe. Für eine genauere Kenntnis Rahners aber sind sie unentbehrlich.

Münster Herbert Vorgrimler

Kirche. Ursprung und Gegenwart. Mit Beiträgen von J. Gnilka, B. Kötting, Th. Schneider u. P. Stockmeier. Hrsg. von Heinz Althaus. – Freiburg–Basel–Wien: Herder (1984). 118 S., kart. DM 19.80

Die vier Beiträge dieses Buches (J. Gnilka, Was heißt „Kirche" nach den synoptischen Evangelien, 11–38; P. Stockmeier, Das Amt in der Alten Kirche. Fakten und Perspektiven, 39–61; B. Kötting, Die Lehre von den zwei Reichen (Zwei-Gewalten-Lehre) in der Alten Kirche, 63–78; Th. Schneider, Die dogmatische Begründung der Ekklesiologie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Dargestellt am Beispiel der Rede von der Kirche als dem Sakrament des Heils für die Welt, 79–118), denen eine Einführung des Hrsg. vorangestellt ist (7–10), gehen zurück auf Referate, welche vor Religionslehrern im September 1983 in Trier gehalten wurden.

J. Gnilka gliedert sein Referat nach dem Aspekt der historischen Fragestellung und dem des ekklesialen Selbstverständnisses und sichtet hierzu synoptische Texte. Bemerkenswert sind insbesondere seine Ausführungen zum Thema Jesus und die Kirche (18–23), wobei er in diesem Zusammenhang die messianische Komponente hervorhebt.

P. Stockmeier gibt einen Überblick über das Amt in der Alten Kirche von der Urgemeinde bis zu Ps. Dionysius Areopagita. Daß die Beschäftigung mit dieser Materie nicht nur rückwärtsgerichtet ist, sondern auch heute noch aktuelle Bedeutung hat, belegt ein Ergebnis der Untersuchung: „Das Grundverständnis des kirchlichen Amtes steht vom Ursprung her unter der Weisung Jesu und ist darum bleibend als Dienst zu beschreiben. Aller Wandel in der Auffassung hat sich darum immer wieder Korrektur von der Diakonie Christi gefallen zu lassen" (57).

B. Kötting stellt das spannungsreiche Verhältnis von Kirche und Staat dar, das durch die Christianisierung von Kaiser und Gesellschaft ab dem 4. Jh. unter neuem Vorzeichen steht. Er exemplifiziert es am politischen Verhalten des Bischofs Ambrosius, der „für die abendländische Kirchenfreiheit von größerer Bedeutung als Augustinus (ist)" (68), und an der Schrift ‚De civitate Dei' des Augustinus, also gleichsam in Praxis und Theorie.

Wenn Th. Schneider in seinem Beitrag, an dem eigentlich nur der monströse Titel zu beanstanden ist, bemerkt, „daß nichts von dem, was ich ... vortrage, so neu ist, daß es nicht schon längst irgendwo von jemandem geschrieben und gedruckt ist ...", so wird man sagen können, daß dieses Thema wohl selten so rhetorisch geschickt behandelt wurde. Ohne eine Spur von Langatmigkeit entfaltet es Schneider unter Berücksichtigung der damit verbundenen Implikationen und bietet so eine treffliche Information.

Niemand wird von einem solchen Bd die umfassende Erarbeitung des Problemfeldes Kirche erwarten – übrigens vermißt man einen Beitrag eines Pastoraltheologen –, aber wer sich zu den behandelten Bereichen einführend informieren will, wird das Buch mit Gewinn lesen.

Paderborn Rainer Kampling

Müller, Gerhard-Ludwig: **Gemeinschaft und Verehrung der Heiligen.** Geschichtlich-systematische Grundlegung der Hagiologie. – Freiburg–Basel–Wien: Herder (1986). 368 S., Ppb. DM 95.–

Der Rezensent darf zu Anfang seine persönliche Freude über das Buch und sein Thema bekennen. Dem von ihm vor einigen Jahren veranlaßten Versuch, die lange brachgelegene Hagiologie zu beleben und das Material in einem ersten Durchgang aufzuarbeiten, hat in M.s Freiburger Habil. (K. Lehmann – S. Frank) eine gründliche Neuaufnahme erfahren. Das Leitmotiv ist nicht so sehr, eine akademische Übersicht über die Heiligenkunde zu geben, als vielmehr in einen ökumenischen Dialog darüber einzutreten. Er findet von der Sache her in erster Linie mit der reformatorischen Theologie statt, grenzt aber die des Ostens nicht ganz aus.

Der Absicht entsprechend setzt das Buch mit einer historischen Darstellung ein, die faktisch mit der Theologie Luthers beginnt.

Mit großer Sachkunde und in außerordentlich akribischer Aufbereitung eines immensen literarischen Materials – beides gilt für die gesamte Darstellung – zeigt der Autor, daß es dem Reformator bei seiner Polemik gegen die Heiligenverehrung in erster Linie um die Behebung von Mißständen ging, die sich aus dem latenten Monophysitismus des Abendlandes ergeben hatten. Er sucht den Kern der Verehrung positiv in der aus seiner Christozentrik folgenden Solidarität der Heilsgemeinschaft: Der Heilige ist die Gestalt von Gnade und Glaube. Im weiteren Verlauf verfolgt Müller die im 16. Jh. aufgebrochene Kontroverse über die Barocktheologie (mit den Hauptkontrahenten Bellarmin und J. Gerhard), die irenische Theologie von Bossuet und Leibniz, die heilsgeschichtlichen Versuche der Tübinger katholischen Schule und die evangelischen Reformbestrebungen des 19. Jh.s bis hin zur heutigen Theologie. Dabei versteht er deutlich zu machen, daß es sich in den Debatten keineswegs um ein Randthema der Dogmatik handelt, sondern daß die Theologen hüben wie drüben wußten: In der Betrachtung der Figur des christlichen Heiligen geht es um die Tiefendimension der Christologie und Soteriologie, der Schöfpungstheologie und vor allem der Theologischen Anthropologie.

Diesem ersten historischen Teil (27–208) schließt sich eine systematisch-dogmatische Begründung der katholischen Hagiologie an (209–346).

Zuerst werden die „biblisch-patristischen Bauelemente" bereitgestellt. Der Heiligenkult ruht auf der altchristlichen Theologie vom Märtyrer, auf dem Begriff heilig selbst wie endlich ekkesiologisch auf dem Modell der Kirche als kommunionaler Gemeinschaft auf. Hier werden zwar keine neuen Gedanken vorgelegt, die erarbeiteten Erkenntnisse aber kundig zusammengefaßt. Nach einem gerade ökumenisch wichtigen Exkurs über die Frage der Invokation und der Fürbitte (249–259) wendet sich der Vf. der eigentlich dogmatischen Behandlung seines Themas zu. Er geht es einmal gewissermaßen „von unten" her, also anthropologisch unter Verwendung der zahlreichen Überlegungen K. Rahners zur Sache an. Für diesen war die Hagiologie „nur die Aufforderung, das Christentum verstehen zu lernen". Die der Zuwendung zu den Heiligen zugrundeliegende Interkommunikation gehört demnach zum Wesen des Menschseins selber, das im Theander Jesus Christus und im Bezug zu ihm zu sich kommt. Aus dem Gesetz der Inkarnation folgt das Gesetz der Heilssolidarität. Ein zweiter Gang setzt dann „von oben" an: mit Hilfe der Kategorien Hans Urs v. Balthasars wird die Hagiologie trinitarisch-christologisch fundiert. Mit einem eigenen spekulativen Gedankenlauf rundet Müller seine Darstellung ab. Für ihn ist die katholische Heiligenverehrung ein Proprium der katholischen Anthropologie und in diesem Rahmen eine Verdeutlichung und Manifestation des (eher konfessionell verstandenen) Katholischen überhaupt, sofern da in der christologischen Vermittlung, also in der Leibhaftigkeit des Heilsvollzuges, die Theozentrik des Menschen ihren signifikanten Ausdruck gefunden hat. „Der Heilige", heißt es in der abschließenden Zusammenfassung, „ist ... das Menschenbild, das Gott notwendig entwirft, wenn er endliche Person schafft, um sich ihr durch die Teilgabe an seinem göttlichen Leben zu erschließen" (344). Vorher freilich stellt sich die Schrift der Frage, wie angesichts solcher Resultate die ökumenischen „Chancen" aussehen. Nachdem im Ansatz der Reformation eigentlich nur die Frage der Anrufung und der „religiösen Verehrung" kontrovers geblieben seien, scheinen keine unüberwindlichen Verständigungshindernisse zu existieren.

Der große Wert dieser vorbildlichen dogmengeschichtlich-dogmatischen Untersuchung liegt zum einen darin, daß hier reiche Belege aus der Theologie der Vorzeit wie der Gegenwart zur Sache zusammengetragen sind, zum anderen in der Weise, wie sie systematisch verwendet werden. Wie der Heilige als der genuine Nachfolger Jesu die lebendige Exegese seines Evangeliums ist, so ist die Hagiologie der systematische Ort, an dem sich die Hauptlinien der theologischen Einsichten in die Offenbarung kreuzen. Dadurch aber wird gewissermaßen der „Sitz im Leben" der Dogmatik als theologischer Disziplin selber in kaum übertreffbarer Deutlichkeit manifest: Wie der Heilige durch sein Leben und in seinem Leben Leitbild der christlichen Existenz ist (hierin liegt

der Sinn der Kanonisierung), so ist die Theologie ausgerichtet auf die christliche Lebenspraxis als deren Bewußtwerdung und Antrieb. Daß das kein bloßes Postulat der betroffenen Dogmatiker ist, zeigt der Blick in die Dogmengeschichte: Es waren an erster Stelle Äußerungen einer unbedachten und theologisch unbedarften Volksfrömmigkeit, die die Krise der Reformation veranlaßt und die lange Zeit herrschende Antipathie der reformatorischen Kirche gegen die Heiligenverehrung argumentativ gestützt haben.

M. hat sich alles in allem hohe Verdienste mit seinem Werk erworben. Gleichwohl wirft es eine Reihe von Fragen auf, die noch einmal zeigen, daß im Grunde im Traktat „De Sanctis" die Theologie als ganze zur Debatte steht. So müßte noch eingehender nachgedacht werden, ob der Ansatz der Hagiologie systematisch so stark in der Inkarnation gesucht werden kann, wie es der Vf. tut. Wird nicht erst durch das Ostergeschehen die Gestalt des christlichen Heiligen als des gerechtfertigten Sünders voll begründet? Müßte nicht auch wesentlich ausführlicher, als es geschieht, die pneumatologische Dimension in Rechnung gestellt werden? Endlich scheint M. ein wenig der Gefahr des hagiologischen Idealismus zu erliegen: Nur ganz am Rande kommt zur Sprache, daß der konkrete Heilige fast immer in eine gewisse Spannung zur kirchlichen communio seiner Zeit geraten ist – das ist aber so signifikant, daß die Exzentrizität des Heiligen wohl geradezu ein theologischer Topos ist. Stellt man ihn nicht hinreichend in Rechnung, droht nochmals die Abschiebung des Nachfolgers Christi in die existentielle Belanglosigkeit, die zu manchem der konstatierten Mißbräuche Anlaß gegeben hat. Solche Fragen sollen nicht so sehr Kritik als Hinweis darauf sein, wie zentral die Thematik ist, die in diesem opus magnum gründlich bedacht und zur Sprache gebracht worden ist.

Regensburg Wolfgang Beinert

Die römisch-katholische Kirche. Hrsg. von Werner Löser SJ. – Frankfurt/M.: Evangelisches Verlagswerk (1986). 455 S. (Die Kirchen der Welt, Bd XX), geb. DM 56.–

In der Reihe „Die Kirchen der Welt" liegt nun der Bd über die römisch-katholische Kirche vor. In achtzehn Beiträgen wird das Bild dieser Kirche gezeichnet. Drei Schwerpunkte machen zugleich die Gliederung des Buches aus: „I. Kirche – Mysterium und Institution" (4 Beiträge), „II. Weltkirche heute" (9 Beiträge) und „III. Kirche in der Ökumene" (5 Beiträge).

In einer Art Grundsatzbeitrag für den ersten Teil („Das Bild von der Kirche nach den Dokumenten des II. Vatikanischen Konzils") begreift W. Beinert das Konzil insgesamt als umfassendste Reflexion der römisch-katholischen Kirche über sich selbst" (11). Dementsprechend kann er alle sechzehn Konzilstexte ekklesiologisch gruppieren. Um „die wesentlichen Linien des konziliaren Gemäldes von der Kirche nachzeichnen" zu können (12), kann man sich aber auf „Lumen Gentium" beschränken. Der Geschichte der Konstitution schaltet Beinert einen knappen, sehr dicht gehaltenen Abriß der Geschichte der Ekklesiologie überhaupt voran. Entsprechend der Kapitelfolge der Kirchenkonstitution wird sodann deren Inhalt entfaltet: LG I/II = Das Geheimnis der Kirche; LG III/IV = Die Struktur der Kirche; LG V/VI = Die Zielrichtung der Kirche; LG VII/VIII = Die Vollendung der Kirche.

Der wohl wichtigste (dritte) Abschnitt des Beitrags versucht, diese Aussagen auf ihre Grundstrukturen hin zu untersuchen, und zwar einerseits die formalen Strukturen (Treue zu den Quellen, personales Denken, Einbindung in die Geschichte, Dynamismus), andererseits die materialen (heilsgeschichtliche Sicht, trinitarische Grundlegung, sakramentale Verwirklichung, kommuniale Konkretion). Von besonderem Interesse ist die Analyse der Sakramentalität der Kirche und das Verständnis der Kirche als Communio. Beinert versteht die Communio-Ekklesiologie als Versuch des Konzils zum Ausgleich, sieht aber auch, „daß gerade die kommuniale Konzeption der Kirche die Stelle war und ist, an der die theologischen und praktischen Differenzen aufbrechen" (35). Einige Erwägungen über die vom Konzil hinterlassenen offenen Fragen sowie seine Wirkungsgeschichte, soweit sich dazu schon jetzt Gültiges sagen läßt, runden diesen sehr kompakten Beitrag ab.

Von größtem Interesse ist der Beitrag von Y. Congar („Katholizität und Romanität – das wechselvolle Miteinander zweier Dimensionen der Kirche im Wandel der Zeiten"). Hierbei handelt es sich um ein Thema, das in der Literatur nicht allzu oft bearbeitet ist. Dabei erfährt man Details, die nicht nur für den Laien hohen Informationswert haben. Schon im zweiten Jahrhundert meint „katholische" Kirche nicht nur universale, sondern auch „wahre", „authentische", „rechtgläubige" Kirche. Die Bezeichnung des Papstes als „Bischof der katholischen Kirche" weist ebenfalls auf den Aspekt der Rechtgläubigkeit hin. Von daher ist es nur ein kleiner Schritt, die Kirche des Petrus (Rom) als Inbegriff der Gesamtkirche zu sehen. Die Romanität gehört also in die Definition der Kirche hinein – bis zur Reformation implizit, dann explizit. Letzter Grund: Es ist „die Gemeinschaft mit dem Primatsitz von Rom für die Einheit der katholischen Kirche wesentlich" (55). Umgekehrt findet sich im MA auch die These, daß da, wo gläubige Christen sind, die römische Kirche ist. Vor allem unter Bezug auf den Petrusdienst und die Primatialgewalt des Papstes versucht Congar zu zeigen, daß die Romanität konstitutiv zur katholischen Kirche gehört. Die arteigenen Züge dieser Kirche, die mit dem Einfluß Roms zuammenhängen und die man als eigentliche „Romanität" deuten könnte (= ein ganzes Theologie- und Rechtssystem), relativiert Congar im Blick auf die Gegenwart: Als Kirche für die ganze Welt kann sie nicht nur lateinisch, sondern muß auch „afrikanisch", „asiatisch" usw. sein. – Zwei kleinere Beiträge über die „Apostolische Kirche" (W. Löser) und „Katholische Spiritualität" (F. Steinmetz) runden den ersten, grundlegenden Teil ab.

Der zweite Teil des Buches über die katholische Kirche als Weltkirche umfaßt mit über 200 Seiten (115–327) den größten Teil. Nach einem Einleitungsbeitrag von D. A. Seeber über „Entwicklungen im Gegenwartskatholizismus" erhält man (in Beiträgen über die Situation der Kirche in den einzelnen Weltregionen) eine erdrückende Fülle von Informationen, die freilich – vor allem, was das Zahlenmaterial angeht – schon bald überholt sein werden. Von besonderem Wert sind die Skizzen zur Kirchengeschichte bestimmter Regionen, wie z. B. der Aufriß der Geschichte der katholischen Kirche in Schwarzafrika.

Von besonderem Interesse dürfte angesichts verbreiteter Resignation im Blick auf die Ökumene der dritte Teil des Buches sein. Hier werden die Beziehung der römisch-katholischen zu den orthodoxen Kirchen ebenso behandelt (H. J. Schmitz) wie die Beziehungen zwischen Rom und Genf (B. Meeking) und die Begegnung der Kirche mit den außerchristlichen Kulturen und Religionen (G. Evers). Doch dürften die Beiträge von W. Löser („Das Einheits- und Ökumenismusverständnis der römisch-katholischen Kirche") und A. Klein („Die Beziehung zu den reformatorischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften") für die Ökumene bei uns besonders wichtig sein. Löser entfaltet zuerst das frühere Einheits- und Ökumenismusverständnis der katholischen Kirche („Rückkehr ins Vaterhaus"). Dem stellt er das Verständnis des Konzils gegenüber: Die Kirche beharrt auf ihrer Einzigkeit, aber es ist eine Einzigkeit „in Offenheit": Auch die anderen sind Kirchen und kirchliche Gemeinschaften. Es handelt sich ferner um eine Einzigkeit „in Mannigfaltigkeit": Von daher ist weitgehende Anerkennung der Partikularkirchen mit ihren Besonderheiten möglich. Aus diesen Grundsätzen ist der Ökumenismus der katholischen Kirche erwachsen, wie er im Ökumenismusdekret beschrieben ist und heute praktiziert wird. Klein, der langjährige Mitarbeiter im römischen Einheitssekretariat und jetziger Direktor des Johann-Adam-Möhler-Instituts in Paderborn, bietet eine hervorragende Darstellung, Analyse und Deutung der Dialoge zwischen der katholischen Kirche einerseits und der Anglikanischen Kirchengemeinschaft, dem Lutherischen Weltbund und dem Reformierten Weltbund andererseits.

Alles in allem handelt es sich um eine gediegene Darstellung der katholischen Kirche, ihr Selbstverständnis, ihre weltweite Präsenz und die damit zusammenhängenden Probleme sowie ihren ökumenischen Willen. Es bleibt aber dahingestellt, ob man das Wesen der katholischen Kirche erfaßt, wenn man formal-ekklesiologisch vorgeht. Das scheint mir auch eine Überforderung des Konzils zu sein. Zeigt sich das, was Kirche ist, nicht auch besonders in ihrer Liturgie, ihren geistlichen Gemeinschaften, ihrer Deutung der Welt? Das alles wird hier nur gestreift.

Marburg/Lahn Harald Wagner

Handbuch der Ostkirchenkunde, Bd 1, hrsg. v. Wilhelm Nyssen, Hans-Joachim Schulz und Paul Wiertz. – Düsseldorf: Patmos-Verlag (1984). XXXIV, 392 S., geb. DM 48,–

Bei dieser Ausgabe handelt es sich um eine „neu erarbeitete Ausgabe des 1971 von E. von Ivánka, J. Tyziak und P. Wiertz begründeten Handbuchs der Ostkirchenkunde" (IV).

Der Bd umfaßt drei Teile, nämlich: 1. Teil: Einführung und Übersichten; 2. Teil: Die geschichtliche Entwicklung der Ostkirchen; 3. Teil: Dogma und Theologie.

Im 1. Teil wird zuerst der Begriff „Ostkirchen" sowie seine „überlieferungsgeschichtliche Bedeutung" von H.-J. Schulz dargestellt, dann die orthodoxen (P. Wiertz), die altorientalischen sowie die unierten Kirchen (Schulz und Wiertz). Hierbei wird der heutige Stand der verschiedenen Patriarchate und autonomen Kirchen mit einem kurzen geschichtlichen Überblick sowie mit statistischen Angaben (Adressen, Publikationen und Ausbildungsstätten) wiedergegeben.

Der 2. Teil bietet die geschichtliche Entwicklung der Ostkirchen dar. Die Perspektive dieses Teiles wird deutlich durch den Untertitel: „Überlieferung, Inkulturation und Synodalität" (47). Dieser Teil enthält folgende Arbeiten: H.-J. Schulz, Die Ausformung der Orthodoxie im byzantinischen Reich (49–132); P. Plank, Die geschichtliche Entwicklung der orthodoxen Kirchen im Südosten und Osten Europas (133–208); W. de Vries, Die Altorientalischen Kirchen. Ihre älteste Tradition und ihre Sonderentwicklung als Folge der christologischen Streitigkeiten (209–225); ders., Die unierten Patriarchate des Nahen Ostens und das Uniatenproblem (226–248); P. Wiertz. Die Thomaschristen Indiens (249–268); M. Lacko, Unionsbewegung im slavischen Raum und in Rumänien (269–286).

Die verschiedenen Arbeiten bieten einen ausgezeichneten Überblick über die gesamte geschichtliche Entwicklung. Selbstverständlich gründen die Arbeiten auf dem heutigen Stand der Forschung. Hier ist aber eine Bemerkung bezüglich der Literatur notwendig: obwohl die gegebene und benutzte Literatur ausgezeichnet ist, fehlen jedoch bestimmte Angaben orthodoxer Literatur. Bezüglich des Kanons 28 von Chalkedon wird als einziges orthodoxes Werk das von Maximos von Sardes (67, Anm. 48) zitiert. Es fehlt hier z. B. der Hinweis auf die Arbeit von J. Meyendorff, Orthodoxie et Catholicité, Paris 1965, 50–76 („La Primanté romain dans la tradition canonique jusq' au Concile de Chalcédoine"). In der Analyse des Konzils von Ferrara-Florenz (109–129) werden nur katholische Autoren angeführt. Bezüglich der wichtigen Frage „Florenz – ein ökumenisches Konzil?" (125ff) werden ebenfalls nur Werke katholischer Autoren in den Anmerkungen 228–237 zitiert. Die Frage ist so wichtig, daß man die Argumentation der modernen orthodoxen Autoren hätte darstellen müssen. Es genügt nicht, einfach zu sagen, daß die Meinung des russischen Theologen Chomjakov sich in „weiten orthodoxen Kreisen verbreitet hat" (125, Anm. 229). Eine Darstellung z. B. der Positionen von Ch. Androutsos und P. Trembelas, um nur zwei der traditionellen orthodoxen griechischen Theologen zu zitieren, ist hier absolut notwendig, und um so mehr, als beide repräsentativ für die Ablehnung der Theologie Chomjakovs sind.

Auch zum Thema „Die Zeit des Patriarchen Photios" (87–94) fehlt die orthodoxe Literatur. Nur J. Meyendorff (93, Anm. 134) wird bezüglich der Bedeutung der Einheitssynode von 879/80 zitiert. Von katholischer Seite hätte man die Arbeiten von V. Peri (I Concili e le Chiese, Rom 1965, sowie seine Artikel in: Annuarium Historiae Conciliorum 9 [1977] 29–42 und 10 [1978] 53–60) zitieren müssen.

Die katholische Theologie spricht von der antiphotianischen Synode von 869/70 als von dem 8. Ökumenischen Konzil (siehe Konstitution über die heilige Offenbarung, Nr. 8, Anm. 4). Da Johannes VIII. seine Zustimmung zur Synode von 879/80 gab, „(ist) dieses Konzil als Synode der definitiven Versöhnung anzusehen und korrigiert wenigstens de facto in dieser Beziehung die Synode von 869/70" (92). Dies bedeutet, daß „die katholische Theologie heute mit der Mehrzahl der östlichen Theologen an der Siebenzahl der Ökumenischen Synoden in der Zeit der ungeteilten Kirche des 1. Jahrtausends festhalten (sollte)" (93), so – mit Recht – H. J. Schulz. In Ferrara und Florenz waren beide Teile der Christenheit, d. h. die Lateiner und die Byzantiner, davon überzeugt, das 8. Ökumenische Konzil zu verwirklichen.

Die Arbeit von de Vries „Die Altorientalischen Kirchen" stellt am Anfang eine wichtige methodische Frage. Zuerst hebt der Vf. hervor, daß, da „die universale Kirche weithin, besonders im Osten, Reichskirche (war)", „eine etwaige Nichtanerkennung von ‚Ökumenischen' Konzilien, als eine Auflehnung gegen den Kaiser empfunden (wurde), aber nicht notwendig als eine Trennung von der universalen Kirche. Die Bedingungen der Ökumenizität und damit der Autorität dieser Konzilien waren noch wenig geklärt. Wir müssen also mit der Redeweise ‚von der Gesamtkirche getrennt' (was praktisch „schismatisch" bedeuten würde) sehr behutsam umgehen". Er fügt hinzu: „Ferner haben die neueren Forschungen gezeigt, daß es sich bei den christologischen Streitigkeiten weithin nur um Unterschiede in der Ausdrucksweise und nicht in der Sache des Glaubens handelte" (209f).

M. E. läßt sich de Vries darin zustimmen, daß die Anerkennung der ökumenisch genannten Konzilien mit der Treue zum Kaiser in Verbindung stand und daß es sich um Unterschiede in der Ausdrucksweise und nicht in der Sache des Glaubens handelte. Trotzdem bleibt das Problem, daß die Koinonia unterbrochen wurde und daß zwei parallele Hierarchien zustande kamen. Das bedeutet Schisma. Und deshalb ist die Redeweise „von der Gesamtkirche getrennt" gerechtfertigt.

Die klare Darstellung der Geschichte zeigt deutlich, daß Rom die östlichen Kirchen oft mit den Kategorien „absolute Einheitlichkeit im Ritus und in den Gebräuchen" behandelt hat, so daß man seitens Rom „bereit (ist), Konzessionen zu machen und die Verschiedenheit, weil es eben nicht anders geht, in Gottes Namen zu tolerieren", so de Vries (236).

Die Art, wie die Unionen im Laufe der Geschichte zustande kamen, eröffnet eine breite Problematik. Eine kritische Lektüre der Arbeiten von Plank, de Vries und Lacko rechtfertigt diese Behauptung. Man wundert sich, mit welcher Naivität Lacko ohne kritische Bewertung schreibt, daß „das Amt des Theologen in der unierten rumänischen Kirche einmalig und einzigartig in der ganzen Geschichte der Unionen (ist)" (283). Was die Auflösung der Union in Rumänien betrifft, muß gesagt werden, daß die Auflösung der Union nicht „in Anwesenheit nur einiger Priester und einer Gruppe von Gläubigen", wie Lacko (285) sagt, sondern in Anwesenheit ebenso vieler Erzpriester wie beim Akt der Union geschah, wie mir der pensionierte Generalvikar von Sibiu, der damals unierter Priester war, im Iasy persönlich erzählte. Um die Wahrheit der Geschichte zu beschreiben, muß man die politischen Probleme, die bei einer Union sowie bei der Auflösung einer Union eine wichtige Rolle spielten, berücksichtigen.

Der 3. Teil enthält folgende Arbeiten: E. von Ivánka, Das Dogma der orthodoxen Kirche im Spiegel der wichtigsten Glaubensurkunden (289–320); B. Schultze, Hauptthemen der neueren russischen Theologie (321–392).

Die Arbeit von Ivánka wurde von Schulz etwas überarbeitet (289–291). Es wäre sinnvoll gewesen, den Titel von Ivánka „Repertorium der Symbole und Bekenntnisschriften der griechisch-orthodoxen Kirche . . ." zu erhalten. Ein Verdienst von Schulz ist die Modernisierung der Angaben in den Fußnoten. Es ist jedoch unverständlich, warum Schulz die 8. Anmerkung von Ivánka (bei ihm Anm. 9) bezüglich der Unionssynode zwischen Photios und Rom gestrichen hat. Schulz weist dafür auf die Seiten 92f seiner Arbeit hin. Durch die Streichung der Anmerkung von Ivánka wird dem Leser die Information vorenthalten, daß Karmiris diese Synode fast für ein ökumenisches Konzil hält, wie das „auch katholische Forscher getan haben". Das hätte Schulz in Anm. 134 (93) hinzufügen müssen.

Vier Hauptthemen werden von B. Schultze behandelt: 1. die ekklesiologischen Anschauungen Chomjakovs und Afanas evs; 2. Der Einfluß des Palamismus; 3. Die Lehre von der göttlichen Weisheit (Sophia-Lehre); 4. Drei Fragenkreise aus der Christologie: die Lehre über Christus, über Maria und über das Werk der Erlösung.

Bezüglich der Ekklesiologie hat der Vf. mit Recht die Rolle von Chomjakov für die spätere orthodoxe Lehre von der Kirche hervorgehoben. Sehr interessant ist seine Bewertung der Ekklesiologie Chomjakovs im Vergleich mit der katholischen Ekklesiologie (330ff). Es wäre sinnvoll gewesen, wenn der Vf. die Meinung von anderen katholischen Autoren, z. B. Y. M. Congar, L. Boyer u. a., wenigstens in den Fußnoten dargestellt hätte. Nach Schultzes Meinung „(setzt) Chomjakov in der russisch-orthodoxen Theologie unmittelbar die vom Protestantismus und Gallikanismus beeinflußte Linie fort" (333). Es ist zu fragen, ob bestimmte Aussagen Chomjakovs auch in der Kontinuität der Patristik zu verstehen sind, wie Y. M. Congar behauptet. Um die Bedeutung der Ekklesiologie in der heutigen Orthodoxie darstellen zu können, hätte der Vf. die Reaktionen orthodoxer Autoren auf die Konstitution „Lumen Gentium" beachten müssen. Das ist leider nicht der Fall.

Für die Ekklesiologie von Afanas' ev benutzt der Vf. die „Trapeza Gospodnja" und „La Primauté de Pierre dans l'Eglise orthodoxe". In einer neu erarbeiteten Ausgabe hätte wenigstens die Arbeit „L'Eglise du Saint Esprit" (Paris 1975) zitiert werden müssen, wo Afanas ev die patristische Ekklesiologie analysiert hat. Mit Recht sagt der Vf.: „Tatsächlich hat Afanas' ev manche charakteristische Züge der östlichen Kirche des christlichen Altertums richtig eingesetzt" (340).

Bezüglich des Themas „Palamismus" (345–349) halte ich es für nicht korrekt, einfach den alten Text von Schultze zu veröffentlichen. Eine ergänzende Darstellung der modernen orthodoxen Theologie ist hier notwendig. Der moderne Neupalamismus wird im „Handbuch" nicht behandelt. Da Schulze sich nur mit der neueren russischen Theologie beschäftigt, ist zu sagen, daß dieser Titel sehr lückenhaft bleibt, wenn er in Bd II nicht ergänzt wird.

Sicher kann ein Handbuch nicht alle Themen behandeln. Es ist zu hoffen, daß im Bd II, der einen Abschnitt „Ökumenische Theologie" (XVI) haben soll, das Lima-Dokument, mit dem sich viele orthodoxe Autoren beschäftigt haben, behandelt wird, da dadurch Themen wie Ekklesiologie und Sakramentenlehre nach der heutigen orthodoxen Theologie behandelt werden können.

Trotz dieser kritischen Bemerkungen ist festzuhalten, daß es sich bei dem „Handbuch" um ein ausgezeichnetes Werk handelt.

Münster Miguel Mª Garijo-Guembe

Evangelium – Sakramente – Amt und die Einheit der Kirche. Die ökumenische Tragweite der Confessio Augustana. Hrsg. v. K. Lehmann und E. Schlink. – Freiburg i. Br./Göttingen: Herder/Vandenhoeck und Ruprecht (1982) 192 S. (Dialog der Kirchen, Bd 2) kart. DM 35.–

Das Buch enthält die Referate zweier Tagungen des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen unter dem Protektorat von Bischof H. Kunst und H. Kardinal Volk. Die Themen waren: „Kriterien der Einheit der Kirche im Anschluß an die Confessio Augustana" (2.–6. April 1979) und „Das Bekenntnis als historischer Text und ekklesiale Realität" (24.–28. März 1980). Beide Tagungen konnten mit einer gemeinsamen Erklärung abgeschlossen werden: „Zeichen der Einheit der Kirche im Anschluß an die Confessio Augustana. Evangelium – Sakramente – Amt" (184–190); „Das Bekenntnis als historischer Text und als ekklesiale Realität" (190–192).

A. Die Referate:

Iserloh, E., Kirche, Kirchengemeinschaft und Kircheneinheit nach der Confessio Augustana (13–27).

Das Referat geht zuerst auf die „Grundaussage" über die Kirche ein, dann wird CA 28, wo vom Bischofsamt gesprochen wird, analysiert, und es endet mit einer Darstellung der Position Luthers zur Confessio Augustana (CA).

Zwei Punkte sind in diesem Referat zu betonen. I. beschäftigt sich zuerst mit der Definition der CA über die Kirche als „congregatio sanctorum", „Versammlung aller Gläubigen" und vergleicht die Kritik der „Confutatio", daß „die Bösen und die Sünder aus der Kirche ausgeschieden würden", mit der Gegenerklärung der „Apologia". Seine These lautet: „Melanchthon gelingt es nicht, den Einwand der Confutatio auszuräumen" (17). Zusammenfassend stellt I. das folgende fest: „Hier scheint mir eine merkwürdige Diskrepanz deutlich zu

werden. Anthropologisch hinsichtlich des einzelnen Gerechtfertigten wird in der lutherischen Theologie das ‚simul justus et peccator' stark betont und als Gegensatz zur katholischen Position gesehen, ekklesiologisch scheint aber für dieses ‚simul' im katholischen Kirchenverständnis mehr Raum zu sein, weil hier die ‚vera ecclesia' klarer als Kirche der Sünder verstanden wird" (18).

Bezüglich des zweiten Punktes, nämlich der Konzeption des Bischofsamtes in der CA, hebt I. verschiedene Texte der CA und von Melanchthon und Luther hervor und schließt: „Wenn es nach CA 28 aber ein Bischofsamt göttlichen Rechts über dem Pfarramt gibt, so stellt sich die Frage: Wo ist dieses Amt in der lutherischen Kirche, wo war es im 16., 17. und 18. Jahrhundert, wo ist es heute, wie wird es verstanden?" (24f). Eine ähnliche Frage erhebt I. in bezug auf die Messe und die Beichte: „Welche lutherische Gemeinde kann z. B. mit CA 24 von sich sagen, die Messe ‚wird bei uns mit größerer Ehrfurcht gefeiert . . .', oder mit CA 25: ‚Die Beichte ist in unseren Gemeinden nicht abgeschafft . . .'" (19). Der Ausgangspunkt seiner Reflexion besteht darin, daß die „Anerkennung der CA durch die katholische Kirche . . . die Gretchenfrage an die lutherische Kirche einschließt, wie sie es in ihrer Verkündigung und Praxis mit der CA hält" (ebd.).

Andere Referate – nicht nur von evangelischen Autoren, sondern auch von der katholischen Seite – geben eine ganz andere Antwort auf diese Fragen als I. Eine grundsätzliche Bewertung der von I. vertretenen These kann folgendermaßen formuliert werden: die Re-formation wollte traditionelle kirchliche Realitäten beibehalten, aber ihr Verständnis dieser Realitäten war anders als das der kath. Kirche. Mit den Worten von B. Lohse, „bei aller Kompromißbereitschaft ist das Bischofsamt, dessen Konturen in CA begegnen, nicht das katholische, sondern ein evangelisches" (97): „Nicht nur Melanchthon, sondern auch Luther und viele andere Theologen auf seiten der Reformation waren ernsthaft daran interessiert, die bischöfliche Autorität gemäß dem evangelischen Verständnis beizubehalten" (103). In diesem „gemäß dem evangelischen Verständnis" liegt das Problem.

Kasper, W., Kirchenverständnis und Kircheneinheit nach der Confessio Augustana (28–57).

Dieses Referat hat m. E. Vorbildcharakter für die ökumenische Theologie: Kasper versucht, die Logik der Reformation herauszuarbeiten, und das führt ihn zu einer grundsätzlichen und ökumenischen Reflexion über die Ekklesiologie. Nach Kasper „ist die Grundfrage einer katholischen Stellungnahme zur CA, wie sich katholische Ganzheit und evangelische Konzentration verhalten, näherhin ob eine solche evangelische Katholizität möglich und ob sie in der CA wenigstens ansatzweise bereits gelungen ist . . . Aus dieser Fragestellung ergeben sich die folgenden Teilfragen: 1. Die katholische Tradition im Kirchenbegriff der CA; 2. Der evangelische Neuansatz im Kirchenbegriff der CA; 3. Daraus sich ergebende Perspektiven für die Einheit der Kirche in katholischer und lutherischer Sicht" (31).

Was die erste Frage betrifft, analysiert K. zuerst die formale Berufung auf die katholische Tradition: „Es geht ihr (der CA) nicht um Neuerung, sondern um Wiederherstellung des Ursprünglichen. Dabei ist die CA weit davon entfernt, das Ursprüngliche im Sinn eines bloßen Biblizismus zu verstehen; es geht ihr vielmehr um die ursprüngliche Tradition der Kirche und um die Übereinstimmung mit der universalen Kirche" (33). „Wichtiger als die formale Berufung auf die katholische Tradition ist die Frage der materialen Übereinstimmung des Kirchenbegriffes der CA mit dem der Tradition" (33). „Beim Kirchenbegriff der CA": congregatio sanctorum (VII), bzw. congregatio vere credentium, „haben wir es mit urkatholischer Tradition zu tun": beide Begriffe sind nur „eine Ersetzung von communio sanctorum"; „congregatio fidelium ist auch bei Thomas von Aquin die maßgebende Definition der Kirche" (34). K. ist der Meinung, daß alle wichtigen, die kath. Tradition bestimmenden Wesensaussagen über die Kirche „in die lutherische Bekenntnisbildung eingegangen sind" (35): die Kirche ist „der Mutterschoß, aus dem wir erst geboren sind"; „sie ist sowohl Frucht wie Mittel des Heils, creatura verbi und Mutter Kirche"; „eine societas fidei et spiritus sancti in cordibus", „der Leib Christi" (Apol. VII, 5.29), „die Braut Christi" (Apol. VII, 10).

Die entscheidende Frage an den Kirchenbegriff der CA ist nach K. folgendermaßen zu formulieren: „Wie verhalten sich die beiden Dimensionen der Kirche . . .?" (35). Der Einwand der Konfutatoren, daß „durch die Bestimmung der Kirche als Gemeinschaft der Heiligen bzw. als congregatio vere credentium die Sünder von der Kirche ausgeschlossen und eine unsichtbare Kirche gelehrt (würde)", ist nach K. „von manchen Äußerungen des jungen Luther her verständlich und er legt sich auch von der späteren Ekklesiologie des Neuprotestantismus her nahe" (ebd.). K. hebt folgende Elemente hervor: Luther vertritt schon 1521 eine Lehre von äußeren Zeichen der Kirche (WA 7, 720), die er in seinem Bekenntnis von 1528 (WA 26, 506) wiederholt; die CA VIII erneuert die altkirchliche Verurteilung des Donatismus; nach Melanchthon (Apol. VII, 20) ist die Kirche keine erträumte civitas Platonica, sondern „wahrhaftig auf Erden"; es gibt in der Apologie (VII, 18) eine wichtige Unterscheidung zwischen der Kirche „im eigentlichen Sinn", der nur die Heiligen und die wahrhaft Glaubenden angehören, und der Kirche „im uneigentlichen Sinn", der viele falsche Christen, Heuchler und öffentliche Sünder beigemischt sind (36). Die These K.s lautet mit Recht: „Die . . . Verhältnisbestimmung von sichtbarer und unsichtbarer bzw. verborgener Kirche steht insgesamt auf dem Boden katholischer, insbesondere augustinischer Tradition" (ebd.).

In einem zweiten Punkt beschreibt K. „den evangelischen Neuansatz im Kirchenbegriff der CA". Obwohl „für die lutherische Reformation . . . nicht die Kirchenfrage, sondern die Heilsfrage im Vordergrund des Interesses (stand)", „(ergibt sich) aus der soteriologischen Neuentdeckung . . . eine neue ekklesiologische Perspektive, ein spezifisch ‚evangelisches' Kirchenverständnis, das das Evangelium als das eigentliche Konstitutive der Kirche und als die letzte Norm über der Kirche begreift" (37f). Das lebendige Evangelium ist „kritische Norm" der Kirche: „es geht ja darum, daß dieses Evangelium rein verkündet und daß die Sakramente evangeliumsgemäß gespendet werden. Dem evangelischen Kirchenverständnis eignet also von seinem Wesen her eine kirchenkritische und kirchenreformerische Spitze" (39).

Der Konflikt zwischen katholischem und evangelischem Kirchenverständnis deutet sich nach K. bereits in den Ablaßthesen Luthers und in „De captivitate Babylonica", wo die Meßopferlehre als Wurzel vieler anderer Mißbräuche beschrieben wird, an und spitzt sich zu in der Frage des kirchlichen Amtes, bzw. der Stellung des Papstes in der Kirche (40ff). Der Papst ist der Antichrist im Sinne von 2 Thess 2,4, weil der von ihm beanspruchte Primat dem Primat des Evangeliums in und über der Kirche widerspricht (44).

Das Problem liegt in einem konkreten Verständnis der Freiheit des Evangeliums. „Die Apologie (XXVIII, 6: ‚Von diesem Artikel ist nu der Streit: ob die Bischofe Macht haben Gesetz zu machen außer dem Evangelio') macht ausdrücklich deutlich, daß dies der eigentliche Kontroverspunkt ist" (46). „‚De captivitate Babylonica' macht bereits deutlich, daß es . . . um die Souveränität des Evangeliums und die dadurch begründete Freiheit in der Kirche geht" (44).

Im dritten Teil seines Referates „Katholisch-evangelische Kirchengemeinschaft nach der CA" versucht K., die Anfragen der Reformation zu beantworten. Während die katholische Theologie an drei Bedingungen der Kircheneinheit festhält, nämlich an der Einheit im Glauben, der Einheit in den Sakramenten und dem gemeinschaftlichen Leben unter der Leitung des Papstes und der Bischöfe (Lumen Gentium Nr. 14,2 in der Tradition der drei von Bellarmin benannten Elemente der Einheit), nennt die CA VII nur zwei Elemente: „Et ad veram unitatem ecclesiae satis est consentire de doctrina evangelii et de administratione sacramentorum" (48). Die Reformation stellt andererseits die Souveränität des Evangeliums in und über der Kirche fest. „Die Grundfrage der Reformation (ist) das Verhältnis von Evangelium und Kirche und – daraus folgend – die Frage der evangelischen Freiheit in der Kirche" (51). An anderer Stelle formuliert K. das Problem folgendermaßen: „Das ökumenische Grundproblem zwischen Lutheranern und Katholiken ist . . . nicht das Amt als solches . . . Das eigentliche Problem ist auch nicht das Bischofsamt und sein Verhältnis zum Pastorenamt, letztlich auch nicht der Primat des Papstes als solcher. Das Problem ist vielmehr die katholischerseits behauptete Irreversibilität, und das heißt das jus divinum bestimmter geschichtlich gewordener Amtsstrukturen, nicht das Amt, sondern letztlich der Unfehlbarkeitsanspruch des kirchlichen Amtes. Von einem evangelischen Ansatz im Kirchenverständnis ergibt sich gegenüber einem solchen Anspruch die Frage, wie solche Irreversibilität und Infallibilität mit der Souveränität des Evangeliums vereinbar ist" (ebd.).

Das Problem der Irreversibilität betrifft nicht nur die geschichtlich gewordenen Amtsstrukturen, sondern überhaupt das Problem der Dogmenentwicklung, wie K. in seinen Anmerkungen zum Referat von E. Schlink (123–5) hervorhebt. In seiner Antwort auf diese Frage bezieht sich K. auf die These des Konzils von Trient: „puritas ipsa Evangelii in Ecclesia" (DS 1501–1505) (S. 52f). „Dieses ‚in Ecclesia' hat eine antireformatorische Stoßrichtung" (53). ‚Puritas ipsa Evangelii in Ecclesia' wird von K. folgendermaßen interpretiert: „Das Evangelium ist kein Kodex, sondern eine lebendige immer wieder jung und frisch sprudelnde Quelle" (52). „Das durch den Geist Gottes in der Kirche gegenwärtige und wirksame Wort Gottes ist je größer als der jeweils aktuelle Glaube der Kirche und ihrer Glaubensformulierungen" (53).

Hier geht es um die Ablehnung des Prinzips ‚sola scriptura', d. h. eines biblischen Prinzips durch die Annahme der „traditio", die nach kath. Verständnis nicht als von der Hl. Schrift getrennte Quelle zu betrachten ist (52). „Traditio nach katholischem Verständnis meint die lebendige, vom Geist erfüllte Weitergabe des apostolischen Glaubens, der auch in der Schrift bezeugt ist" (123). Mit dieser Behauptung verbindet K. die Frage, „ob solchen Glaubenstraditionen, d. h. im Geist vollzogener geschichtlicher Selbstauslegung des apostolischen Glaubens nicht normative Bedeutung zukommt". K. fügt hinzu: „Solche Irreversibilität schließt selbstverständlich nicht die Aufgabe ständiger Interpretation, wohl aber die Möglichkeit grundsätzlicher Revisionen aus" (123). Beispiele solcher Irreversibilität wären nach K. „das dreigliedrige Amt (Bischöfe, Presbyter, Diakone)", und auch der Primat des Bischofs von Rom, insofern wir beide Elemente „nicht mehr auf eine unmittelbare Einsetzung durch den irdischen Jesus oder durch den auferstandenen Christus zurückführen können" (123f). K. bezieht sich hier auf These IV/3 und 4 der Gemeinsamen Erklärung des Arbeitskreises, wo „versucht wurde, einen Ansatz für eine Neubegründung zu geben" (124). So versucht K. eine Antwort zu geben auf die methodische Frage, in der m. E. das Problem zwischen den Kirchen der Reformation und der römisch-katholischen Kirche liegt.

Das Problem des Unfehlbarkeitsanspruchs des kirchlichen Amtes umfaßt zwei wichtige Probleme, nämlich das der Beziehung zwischen Amtskollegium bzw. Bischofskollegium und Primat und das der Beziehung zwischen Amt und Gemeinde.

Die These der Reformation lautet so: „Die Lehre des Evangeliums ist Sache der Kirche insgesamt in der wechselseitigen Zuordnung von öffentlichem Predigtamt und Gemeinde. Die Wahrheit des Evangeliums erweist sich darum im Konsens der Kirche" (48). Die Einheit der Kirche wird in der CA I („Ecclesiae magno consensu apud nos docent") als Gemeinschaft von Kirchen verstanden. Es handelt sich dabei um einen Rückgriff auf die altkirchliche communio-Ecclesiologie. Die angemessenste Form der Kirchenleitung wäre eine Art Bischofssynode, ein synodaler Episkopalismus (49). Man darf nicht vergessen, daß diese Bischofssynode nur auf dem Hintergrund der Beziehung zwischen Amt und Gemeinde

und letztlich nur unter der Perspektive des Primates des Evangeliums zu verstehen ist.

So erhebt sich die Frage: Kann das katholische System eine solche Konzeption akzeptieren? Schließt das „ex sese et non ex consensu ecclesiae" der beiden vatikanischen Konzilien (DS 3074 = NR 454; Lumen Gentium Nr. 25,3) eine solche Konzeption nicht aus?

In seiner Antwort bezieht sich K. auf drei Elemente: erstens auf die Meinung des Kardinals J. H. Newman, daß „in den arianischen Wirren des 4. Jahrhunderts der wahre Glaube teilweise nicht durch die Bischöfe, sondern durch die Laien durchgetragen und bewahrt wurde" (53); zweitens auf „die kanonische Tradition des hohen Mittelalters, die bis in die Gegenwart hereinreicht, (die) um die Möglichkeit eines häretischen Bischofs und Papstes (weiß), der dann ipso facto sein Amt verliert" (53); drittens auf moderne kath. Studien, die den Begriff Rezeption – nicht auf juristischer Ebene, weil die juristische Perspektive durch Vat. I sowie Vat. II ausgeschlossen wurde – in die katholische Ekklesiologie zu integrieren versuchen (57). Im Grunde genommen handelt es sich dabei um den Versuch, deutlich zu machen, daß „die Unfehlbarkeit" des Amtes „der Unfehlbarkeit der Gesamtkirche zugeordnet" ist (55).

Die Elemente, die K. hier zur Geltung bringt, werden von verschiedenen katholischen Theologen hervorgehoben. Es ist jedoch fraglich, ob diese theologische Tradition bis in die Gegenwart hereinreicht. Daß die erste Unfehlbarkeit die „in credendo" und nicht die „in docendo" ist, wurde von den meisten Theologen nach dem Vat. I nicht vertreten. Bezüglich des Rezeptionsprozesses muß m. E. gesagt werden, daß es sich um schüchterne Versuche einiger Theologen – ich selbst habe mich positiv in dieser Richtung geäußert – handelt. K. formuliert die Bedeutung eines solchen Rezeptionsprozesses sehr schön: „Zu diesem Rezeptionsprozeß gehört auch, daß man im Hören auf das Amt die Teile der Christenheit mithört, die ihm widersprechen. Solange ein solcher qualifizierter Widerspruch besteht, ist der Konsens nicht erreicht und der Rezeptionsprozeß nicht abgeschlossen. Die Freiheit des Evangeliums ist in dieser Sicht also gewahrt. Sie ist indes nur dann gewahrt, wenn das unfehlbare Amt nicht aus der Unfehlbarkeit der Kirche abgeleitet und damit die Polarität einseitig aufgehoben wird" (57).

Meinerseits möchte ich von der Praxis her nur eine kritische Frage an diese schöne Formulierung stellen: Stimmt das tatsächlich, wenn die Praxis der Hierarchie auf allen Ebenen, d. h. des Bistums, der Bischofskonferenz, der universalen Kirche betrachtet wird? Ich fürchte, es stimmt nicht – auch wenn ich es vorziehen würde, mich in diesem Punkt zu irren.

Brunner, P., Anmerkungen zum Referat von W. Kasper (126–132).

B. erhebt „die noch offenen Grundfragen, (die) um drei untereinander verbundene Bereiche kreisen: 1) Evangelium und Kirche, 2) Das Amt in der Kirche, 3) Infallibilität als letztgültige Entscheidung" (127).

Was das Amt in der Kirche betrifft, stellt B. zuerst die lutherische These auf: Das Amt als solches ist de jure divino, aber „die geschichtliche Gestalt des apostolischen Amtes variiert". „Es gibt daher wesenhaft nur eine einmalige Ordination, nur eine einmalige Weihe, weil das apostolische Amt wesenhaft keine abtrennbaren Stufen in sich hat" (129). Und dieses Amt haben die Kirchen der Reformation bewahrt. Deshalb kämpft er gegen den *defectus* im Amt, der vom Ökumenismus-Dekret Nr. 22 vertreten wird: „Solange die römisch-katholische Kirche diese Aussage ... für einen unverletzlichen Glaubensinhalt hält, ... kann Kirchengemeinschaft nicht einmal auf der untersten Stufe verwirklicht werden, nämlich in einer gegenseitigen Zulassung der Gläubigen zum heiligen Abendmahl" (130).

Die dritte Frage bezieht sich auf das Problem, wie die Kirche in der Wahrheit bleibt. Nach B. „gibt es demnach für die CA eine auf einem jus divinum beruhende Institution, die über das, was in Wahrheit Evangeliumsverkündigung und rechte Sakramentsverwaltung ist, entscheidet". Diese Institution nennt er Synode, „die von den Amtsträgern zu verantworten ist, der aber auch Personen, die nicht ordiniert sind, beiwohnen können" (131).

Es gibt „drei Quellen, die uns zur Erkenntnis der Wahrheit führen können" (132): 1. „Die apostolische Heilsbotschaft", wie sie „in die Schrift eingegangen ist"; 2. „Die drei ‚von der CA' angenommenen altkirchlichen Bekenntnisse" sowie „nachfolgende (evangelische) Bekenntnisse, unter denen Luthers Katechismus ein besonderers Gewicht hat". Diese Bekenntnisse spielen eine wichtige Rolle „zur Erkenntnis dessen, was Inhalt des apostolischen Glaubens ist", so daß „auch eine sachliche Kontinuität mit den genannten Bekenntnissen gewahrt werden muß, wenn eine Entscheidung über die Schriftgemäßheit der Evangeliumsverkündigung und der Sakramentsverwaltung getroffen werden muß" (131); 3. und „absolut entscheidend für die rechte Erkenntnis ... ist Gott der Hl. Geist". Das Charisma der Ordination sowie die wirksame Anwesenheit des Geistes in einer Synode und in der Gemeinschaft der Gläubigen werden von B. hervorgehoben.

Lohse, B., Die Einheit der Kirche nach der Confessio Augustana (58–79).

In seinem klar gegliederten Referat stellt Lohse zuerst die Frage nach der Kircheneinheit in der reformatorischen Ekklesiologie seit 1520 dar, dann nach der Ekklesiologie der CA – besonders werden CA 7 und 8 behandelt – und schließlich nach den Verhandlungen auf dem Augsburger Reichstag 1530. Klare Darstellung der verschiedenen Interpretationen evangelischer Fachleute (60ff, 70f) sowie Analyse verschiedener Werke M. Luthers (64ff) sind das Charakteristikum dieser Arbeit.

Durch eine Analyse der Terminologie „leiblich" bzw. „äußerlich" im Gegensatz zu „geistlich" lehnt L. den oft von der kath. Seite gegen die reformatorische Ekklesiologie erhobenen Vorwurf ab, daß „die reformatorische Ekklesiologie die Kirche letztlich als eine unsichtbare Größe ansehe" (64); „Die leibliche Christenheit (ist) ganz von der geistlichen zu verstehen" (ebd.). L. hebt hervor, daß nach CA 8 die Kirche ‚eigentlich' d. h. im eigentlichen Sinne (der lateinische Text verwendet ‚proprie') – diese Terminologie wird von Melanchthon gegen den Vorwurf der Confutatio in der Apologie hervorgehoben – als congregatio sanctorum et vere credentium beschrieben werden muß (73).

L. gibt die Meinung von CA 7 und 8 „über den Wortlaut der CA" folgendermaßen wieder: „Nicht die Gemeinschaft mit dem Bischof von Rom, sondern die Treue gegenüber der Schrift entscheidet über die Zugehörigkeit zur Kirche und damit auch über die Einheit der Kirche" (75).

Die Rom treu gebliebenen Theologen werden als Theologen der „altkirchlichen" bzw. „altgläubigen" Seite bezeichnet (76 und 79).

Lohse, B., Die Stellung zum Bischofsamt in der Confessio Augustana (80–108).

L. stellt zuerst fest, daß „Luther an den Fragen der Kirchenverfassung nicht besonders interessiert" war (80): „In Fragen der Kirchenverfassung ist Luther im ganzen konservativ gewesen" (82). „Entscheidend" ist für Luther „die freie Verkündigung des göttlichen Wortes" (83). „Bei Luthers Verständnis der Kirche ist kein Platz für ein jure divino leitendes Amt (= Papst) in der Kirche", sondern „alle Bischöfe sind nach göttlicher Ordnung gleich und sitzen an der Stelle der Apostel" (84). Was die Bischöfe und Pfarrer betrifft, „kommt ... die reformatorische Auffassung zum Ausdruck, daß es grundsätzlich keinen Unterschied zwischen den Ämtern des Bischofs und des Pfarrers gibt" (86).

Was CA 28 betrifft, wo über die Bischöfe gesprochen wird, hebt L. hervor, daß „das Bischofsamt nicht das katholische, sondern ein evangelisches ist", und daß „durch die Formel ‚ut loquuntur' (CA 28, 21.22) der Begriff des göttlichen Rechtes vorsichtig aufgenommen wird" (97f). Die schärfste Aussage von CA 28,49 für den Fall, daß die Bischöfe durch menschliche Traditionen „die Gewissen belasten", muß nach L. vor dem Hintergrund der „reformatorische(n) Auffassung vom allgemeinen Priestertum aller Getauften, die in der CA nirgendwo ausdrücklich erwähnt wird", gesehen werden (99). Für den Fall, daß die Bischöfe etwas gegen das Evangelium lehren, ist „der Maßstab entweder das Evangelium oder auch die christliche Freiheit" (ebd.).

Das Referat von L. gibt mit Klarheit die Meinung der Reformation im allgemeinen und konkret der CA wieder.

Schlink, E., Kriterien der Einheit der Kirche aufgrund der Augsburgischen Konfession (109–121).

Dieses Referat beschäftigt sich grundsätzlich mit CA VII. Dort werden nur das Evangelium und die Sakramente ausdrücklich genannt. „Zweifellos ist das Amt als unausgesprochene Voraussetzung in Art. VII enthalten". Aber „das Amt ist nicht in gleicher Weise wie das Evangelium und die Sakramente ‚Mittel' des göttlichen Gnadenhandelns. Vielmehr ist es diesen dienend zugeordnet" (111).

Schlink reflektiert, warum die CA bestimmte Probleme wie Transsubstantiationslehre, die Zahl der Sakramente, das genauere Verhältnis von Pfarramt und Bischofsamt usw. nicht behandelt. Seiner Meinung nach liegt das Problem darin, daß bestimmte Probleme nur „eine sekundäre Bedeutung" in der Perspektive der Konzentration „auf das Credo und (auf) das, was Gott durch das Evangelium und die Sakramente in der Kirche tut", haben (113).

Bemerkenswert ist, wie Sch. „die apostolischen Voraussetzungen für die Unvollständigkeit des Augsburgischen Bekenntnisses" behandelt. Zuerst hebt er hervor, daß „die Zurückhaltung" der CA im NT „eine weitgehende Bestätigung findet, denn im Mittelpunkt der ntl Aussagen stehen die Christusbotschaft und die Gemeinschaft der Getauften im Mahl und im Dienst, nicht aber die Gleichförmigkeit der Ämterordnungen". Außerdem fügt er hinzu, daß „die Frage(n) ... nach der Zahl der Sakramente den apostolischen Gemeinden fernlagen und erst in einer viel späteren Zeit aufbrachen" (113).

Was die Ämterordnungen betrifft, stellt Sch. fest: 1. „Es kann nicht vorausgesetzt werden, daß Gemeindeleitung allein aufgrund apostolischer Handauflegung erfolgte"; 2. „Der im 16. Jh. umstrittene traditionelle Begriff des jus divinum im Sinne einer Einsetzung aller sieben Sakramente und der drei Ämter des Bischofs, Presbyters und Diakons sowie eines bleibenden Petrusamtes durch den irdischen oder den als der Auferstandene erschienenen Jesus gilt heute nicht mehr als haltbar" (114).

Diese Thesen führen Sch. zu seiner Behauptung über „die Einheit in der Mannigfaltigkeit": „es ist zu unterscheiden zwischen dem, was zur Einheit der Kirche dogmatisch notwendig ist, und dem, was für die Einheit förderlich ist" (115). Nur durch „eine Einheit in der Mannigfaltigkeit" bezüglich der Strukturen der Kirche sowie ihrer Lehrformulierung ist seiner Meinung nach die Einheit der Kirche denkbar.

In einem Anhang legt Sch. „die in der Augsburgischen Konfession enthaltenen ökumenischen Prinzipien dar" (117ff).

Kasper, W. Anmerkungen zum Referat von E. Schlink (122–5).

In seinen Anmerkungen konzentriert sich Kasper auf „das Verhältnis von Apostolizität und Katholizität der einen Kirche". „Unstrittig ist" nach K., „daß das apostolische Zeugnis, wie es in der Schrift nie dargelegt ist, nicht die Grundlage für eine uniformistische Einheitskirche, sondern für eine Vielfalt in der Einheit ist" (122).

K. bringt hier eine wichtige methodische Frage zum Ausdruck: Darf man nicht von Irreversibilität „der Glaubenstraditionen, d. h. im Geist vollzogener geschichtlicher Selbstauslegung des apostolischen Glaubens" sprechen (123)? Eine zweite wichtige methodische Frage erhebt K. folgendermaßen: „Kann man die verschiedenen ‚Modelle' des NT alle auf einer Ebene anordnen, um dann eben ein Modell für sich auszuwählen? Zeichnet sich im NT nicht vielmehr ein Trend und eine Tendenz ab, und ist nicht diese Gesamttendenz des NT für uns normativ?

Andere Anmerkungen wurden in die Beschreibung des Referates von K. integriert.

Hauschild, W.-D., Das Selbstverständnis der Confessio Augustana und ihre kirchliche Relevanz im deutschen Protestantismus (133–163).

Der Vf. analysiert zuerst „die CA als katholisches Verständnis in der Situation von 1530" besonders durch die Vorrede und den ‚Beschluß' (134ff) und behandelt dann ihre ekklesiale Relevanz vom 16. bis zum 20. Jh. (144ff).

Lehmann, K., Die spezifische Form des ‚Bekenntnisses' aus der Sicht der katholischen Tradition (164–183).

Nach einer Beschreibung des Inhaltes des Begriffes ‚Confessio' und seiner traditionsgeschichtlichen Herkunft im Falle der CA vergleicht der Vf. „evangelische Confessio und katholisches Dogma" (179ff). Jeder Vergleich – so Lehmann – ist hermeneutisch nicht ungefährlich, aber „es ist unvermeidlich, die evangelische Confessio und das katholische Dogma miteinander in Beziehung zu setzen" (179).

Zwei Prinzipien werden vom Vf. angewendet, um die kath. Position darzustellen: zuerst „die moderne Dogmenhermeneutik, die z. T. auch lehramtlich rezipiert wurde" (180); zweitens „die Hierarchie der Wahrheiten" (181). Die Dogmenhermeneutik besagt, daß die „mit letzter Autorität gefällten Glaubensentscheidungen in ihrer Sachbedeutung irreversibel sind, aber sie können auch durch das Hineinwandern in neue, zukünftige Horizonte erhebliche ‚Weiterungen' erfahren". Das Prinzip der „‚Hierarchie der Wahrheiten' (. . .) verlangt zugleich eine Rangordnung der Dogmen" (ebd.). Schließlich dienen „die ‚Dogmen' . . . der Klärung des Credo und damit sachlich des in der Schrift bezeugten Wortes Gottes, von dem her wiederum jede Lehre vollzogen werden muß" (ebd.).

L. ist sich der Situation bewußt, daß diese wichtigen Erklärungen des kath. Verständnisses der Reformation nicht genügen. Deshalb schreibt er: „Die Reformation wird den Katholizismus mit entschiedener Konzentration auf die Evangeliumserkenntnis drängen, eine im Grunde noch nicht zureichend beantwortete Frage" (182). Bezüglich des Anspruches auf Katholizität der CA, d. h. bezüglich der Tatsache, daß die CA dem Protestantismus „mit ihrer Anknüpfung an die alte Kirche den großen Gedanken der Katholizität eingehämmert" (W. Elert) hat, stellt Lehmann die Frage: „Ist es nur noch eine ‚historische Katholizität'?" (181).

B. Gemeinsame Erklärungen des Arbeitskreises

Es wurden zwei gemeinsame Erklärungen verabschiedet. Die erste heißt: „Zeichen der Einheit der Kirche im Anschluß an die CA. Evangelium – Sakramente – Amt" (184–190). Die zweite lautet: „Das Bekenntnis als historischer Text und als ekklesiale Realität" (190–192). Wir konzentrieren uns hier auf die erste Erklärung.

Die Einheit der Kirche ist im Erlösungswerk Jesu Christi begründet und wird durch den Hl. Geist vergegenwärtigt. „Sie ist primär eine Gabe und erst sekundär eine Aufgabe" (I,1).

Die Einheit, die „eine Wesensdimension der Kirche ist", „schließt nach der Schrift und nach der alten Kirche Vielfalt ein; sie schließt aber jede einander um des Evangeliums willen exkommunizierende Vielheit aus" (II,2).

„Die Einheit in der Vielfalt gilt sowohl horizontal von der gegenwärtigen Kirche („die Einheit der Kirche ist eine Gemeinschaft [communio, koinonia] von Kirchen") wie vertikal vom Verhältnis der gegenwärtigen Kirche zur Kirche früherer Jahrhunderte" (I,3).

Hier erhebt sich spontan eine wichtige Frage in bezug auf die römisch-katholische Kirche, und zwar ob ihre Art, die Einheit zu verstehen, genug Raum für die Vielfalt läßt.

Unter der Perspektive „der Zeichen der Einheit der Kirche" werden nach dieser Ordnung die Evangeliumsverkündigung, die Sakramente und das ihnen dienend zugeordnete Amt behandelt (I,5).

„In der Verkündigung des Evangeliums liegt die Norm der Kirche", so daß „die Einheit der Kirche nur die Einheit in der Wahrheit des Evangeliums sein kann" (II,1). Dieses Evangelium, das „in der Schrift bezeugt wird", „ist keine rein historische, sondern eine im Hl. Geist bleibend aktuelle Größe. Nachbiblische Zeugnisse können eine normative Bedeutung erlangen, wenn sie . . . als geistliche Auslegung der Schrift in der Kirche Konsens gefunden haben. Das gilt . . . von den Glaubensbekenntnissen der alten Kirche." Das „ökumenische Problem" liegt in „den späteren Dogmen und Bekenntnisschriften", die „noch nicht in derselben universalen Weise rezipiert sind". Diese sind „im Unterschied zur Schrift nur norma normans normata". Ihre Autorität folgt nicht aus dem Rezeptionsprozeß, sondern aus der sich in ihnen ‚im Geist' bezeugenden Wahrheit des Evangeliums" (II,3).

„Der konkrete Ort des Evangeliums" ist „die gottesdienstlich versammelte Kirche." D. h., „Taufe und Abendmal sind vornehmlich der ‚Sitz im Leben' der kirchlichen Bekenntnisbildung" (II,4).

Im Paragraph über die „Einheit in der gottesdienstlichen Feier" geht man davon aus, daß die Sakramente „recht", d. h. evangeliumsgemäß gespendet werden müssen. Das schließt ein, 1. daß „die Sakramente in der Stiftung durch Jesus Christus grundgelegt sein müssen", und 2. daß „die Spendung der Sakramente im Zusammenhang mit der Verkündigung des Wortes steht", und 3. daß „die Sakramente nur im Glauben heilswirksam sind" (III,1). Die gemeinsame Feier des Herrenmahles wird als „die Mitte des christlichen und des kirchlichen Lebens" bezeichnet (III,2).

Das Thema „Einheit durch Gemeinschaft mit dem apostolischen Amt" (IV) wird durch die Frage eingeführt: „Inwiefern bedarf die Gemeinschaft in Wort und Sakrament der Gemeinschaft mit dem kirchlichen Amt?" (III,3). „Das Amt der Kirche ist bleibend eingestiftet" und „es wird im Namen Jesu Christi ausgeübt". D. h. „die Vollmacht (des Amtes) kommt nicht durch Delegation von unten, sondern aufgrund der Einsetzung Jesu Christi" (IV,1).

„Das Amt steht unter der Norm des Evangeliums, und es ist als Dienst an der communio der Kirche zu verstehen" oder anders formuliert, „es ist beiden (der Verkündigung des Evangeliums und der Spendung der Sakramente) dienend zugeordnet" (IV,2).

„Amt und Gemeinde sind sich . . . wechselseitig zugeordnet." Das wird durch die vom Dokument ‚Das Evangelium und die Kirche' (Nr. 47) für das Verhältnis zwischen Amt und Gemeinde verwendete Terminologie ‚In' und ‚Über' (bzw. ‚Gegenüber') beschrieben (IV,2). „Das ‚In–Über' von Amt und Kirche ist eine Grundstruktur der Kirche, die sich auf allen Ebenen . . . in je eigener Weise findet" (IV,3). „Auch für das Verhältnis des Papstes zur Kirche gilt die Struktur des ‚In–Über'" (IV,4). Zwei Folgen werden aus diesem Prinzip abgeleitet: 1. „es bedarf das Amt der Rezeption durch die kirchliche Gemeinschaft" (IV,2); 2. „die Sukzession der Amtsträger muß freilich im Zusammenhang der Sukzession im apostolischen Glauben verstanden werden; sie ist darum ein Zeichen, aber keine eo ipso sichere Garantie" (IV,3).

M. E. gehört das „In–Über" zur Grundstruktur der Kirche. Die konkrete Formulierung, daß die Sukzession der Amtsträger „keine eo ipso sichere Garantie" für die Sukzession im apostolischen Glauben ist, widerspricht meiner Meinung nach dem ‚ex sese et non ex consensu ecclesiae' der beiden vatikanischen Konzilien bezüglich der lehramtlichen Definitionen. Hier sehe ich die Bedeutung der nach IV,4 „noch ungeklärten Frage: Wie ist der Primat des Evangeliums mit dem Primat des Papstes zu vereinbaren?" Oder anders formuliert, was bedeutet es nach kath. Verständnis, daß auch das Lehramt unter dem Wort Gottes steht?

Es „besteht noch keine volle Einmütigkeit" in der Frage, „inwiefern das vom Pfarramt unterschiedene Bischofsamt für die Kirche konstitutiv ist", oder „welche Verbindlichkeit die nachbiblische Entwicklung zum dreistufigen Amt: Bischof – Presbyter – Diakone hat" (IV,3).

Sehr bedeutungsvoll ist die Schlußthese dieser Erklärung: „Im Zustand der Spaltung kann . . . keine der beiden Kirchen die Katholizität voll verwirklichen", die im Lichte des Ökumenismusdekretes von kath. Seite zu verstehen ist; „jede ist auf die Rezeption der legitimen Anliegen der anderen angewiesen" (IV,4). Hier wäre eine Konkretisierung der legitimen Anliegen der anderen wünschenswert gewesen.

Münster Miguel Mª Garijo-Guembe

Lange, Ernst: **Die ökumenische Utopie oder Was bewegt die ökumenische Bewegung?** Am Beispiel Löwen 1971: Menscheneinheit – Kircheneinheit. – (München): Chr. Kaiser (1986). 313 S., geb. DM 36.–

Mit der Neuausgabe in der Edition Ernst Lange ist endlich ein Werk wieder greifbar, das, erstmals 1972 erschienen, inzwischen zu einem Standardwerk ökumenischer Theologie geworden ist.

L.s Buch verbindet die Darstellung eines vergleichsweise alltäglichen ök. Ereignisses, den Bericht über eine Sitzung der Kommission für „Glauben und Kirchenverfassung" des ÖRK 1971 in Löwen, bei der es um das Thema „Einheit der Kirche – Einheit der Menschheit" ging, mit grundlegenden Reflexionen über die Anatomie des ök. Konsenses (46–108), die Bedeutung der Ökumene für das Überleben der Menschheit (143–204) und die Unschlüssigkeit der ök. Bewegung (236–282).

In 5 literarisch ebenso brillanten wie theologisch brisanten fiktiven Briefen an einen Freund, der „eher für die Internationale als für die Ökumene" (11) optiert, formuliert L. ein angesichts ök. Realitäten nüchternes, in seiner Perspektive leidenschaftliches Plädoyer für eine Ökumene, die aus der parochialen Verfaßtheit des Christentums ausbricht hin zur konziliaren, konkreten Universalität eines „transnationalen, interkulturellen Konsenses" (309).

L.s Buch ist ein Stück ök. Zeitgeschichte, ein Klassiker ök. Theorie und Praxis und ein im Blick auf gegenwärtige Diskussionen etwa um die Lima-Papiere, den konziliaren Prozeß, die kontextuelle Theologie etc. höchst aktueller Beitrag zur ök. Theologie.

Frankfurt a. M. Edmund Arens

Brunsman, Barry: **. . . das darf der Mensch nicht trennen?** Neue Hoffnung für geschiedene Katholiken. (Übersetzung aus dem Amerikanischen von Roland Benn). – Zürich, Einsiedeln, Köln: Benziger 1986. 223 S., kart. DM 28.–

Ein Buch wie das vorliegende in einer wissenschaftlichen Rezensionszeitschrift zu besprechen, bedarf einer ausdrücklichen Begründung. Ich finde sie in zwei Gesichtspunkten: Auf S. 13 bezeichnet der Vf. sein Opus als Ergebnis einer Doktorarbeit aus dem Jahre 1984. Es

hat danach etwas mit Wissenschaft zu tun. Zum anderen: Es handelt sich um ein Buch, das viele nicht lesen werden, die um Stellungnahmen dazu angegangen werden. Meine Rezension soll ihnen helfen, den Schaden zu mindern, der hier droht.

Eine weitere Vorbemerkung. Es handelt sich bei B.s Buch um eine Übersetzung aus dem Amerikanischen. Das Original liegt mir nicht vor, so daß ich kein Urteil darüber abgeben möchte, was an seinem Inhalt dem Autor und was dem Übersetzer anzulasten ist. Einzelne Stellen lassen vermuten, daß der Übersetzer über ebenso wenig Sachkompetenz verfügt wie der Autor (z.B. S. 13: Kanoniker statt Kanonist; S. 90 wird von der Auffassung der griechischen Kirche berichtet, „nach der eine Ehe nur dann gültig sei, wenn sie von einem Priester vollzogen und gesegnet sei"; laut S. 105 beschreibt das Konzil die Ehe „in soziologischen, persönlichen und biblischen Worten"). Darum sei meine Kritik an den Inhalten dieses Buches nicht ad personam auctoris vel traductoris verstanden, da für beide nach dem Grundsatz „in dubio pro reo" die Unschuldsvermutung steht, wenn sie auch nicht für beide zugleich zutreffen kann. Die Summe beider Beiträge bleibt dabei unvermindert kritikwürdig. Dem Verlag allerdings muß der Vorwurf gemacht werden, sich auf ein Feld begeben zu haben, auf dem es mit Übersetzung allein nicht getan ist. Mag auch Theologie weltweit sein, Exegese kein national bestimmtes Fach, so sind im Recht doch teilkirchliche Unterschiede mitzubedenken, die offenbar weder der Übersetzer noch der Lektor gekannt haben. Es werden Aussagen, die für Amerika zutreffen, daß nämlich durch den CIC/1983 das Recht der Eheannullierung strenger geworden sei (148), für den Leser in Europa schlicht unwahr, ohne daß eine Fußnote auf die amerikanischen Partikularnormen hinwiese, die durch den neuen Codex außer Kraft gesetzt worden sind.

Was will das Buch? Ausweislich seines Untertitels will es „neue Hoffnung für geschiedene Katholiken" geben. Diese Hoffnung sei dadurch begründet, daß man den Menschen falsche Informationen gegeben habe. Nun aber gelte: „Die Wahrheit befreit den Menschen" (42). Wie diese aber aussehen soll, formuliert das Buch so: „Mit kundiger Hilfe durch Priester oder Laien, vielleicht sogar mit Hilfe dieses Buches, kann ein jeder entscheiden, auf welcher Grundlage seine vorangegangene Ehe aufgelöst werden soll: nach der Sündentheorie, der Todestheorie, der Annullierungstheorie oder der Theorie der Prinzipienentscheidung; und er kann dann nach dem Gesetz eine neue Ehe schließen" (14). Und ähnlich: „Mit kundiger Hilfe durch Geistliche oder Laien – vielleicht sogar mit Hilfe dieses Buches – kann ein Mensch über seine frühere Ehe selbst entscheiden und die Kraft ihrer religiösen Bindung auflösen" (178).

Die dem gesamten Gedankengang des Buches zugrundeliegende Argumentationsfigur lautet auf eine (vereinfachende) Kurzformel gebracht: Das Verbot einer Wiederheirat nach Scheidung war in der Kirche nie einheitlich, jedenfalls nicht im ersten Jahrtausend; auch heute streiten die Theologen über die Unauflöslichkeit in exegetischer und dogmatisch/moraltheologischer Perspektive. Also ist nach dem Gewissen zu entscheiden, und das heißt: Man suche sich eine Begründung aus, warum die erste Ehe nicht mehr gilt, dann darf jeder Priester der neuen Ehe den Segen geben, wenn nicht gar das Paar trauen. „Wäre die Kirche eine gute Verwalterin ihrer reichen Tradition, so könnte sie daraus auch die Möglichkeit ableiten, Fehlverhalten einfach zu vergeben, den Begriff des Todes eines Ehepartners über den physischen hinaus zu erweitern, darauf zu achten, wann eher ein Sakrileg als ein Sakrament vorliegt, und zu verstehen, daß demjenigen, dem wenig mitgegeben wurde, auch wenig abverlangt werden kann" (106).

Das Buch ist in Einleitung und sechs Abschnitte gegliedert. Abschnitt 1 („Volksglaube: Populäre und weit verbreitete Mißverständnisse über Scheidung und Wiederheirat", 23–42) setzt sich zum Ziel, Fehlinformationen zu korrigieren über Exkommunikation, Ehegültigkeit, nichtkirchliche Ehe, Ehelichkeit der Kinder, Begräbnis, Kommunionteilnahme, Patenschaft, Taufe der Kinder, Annullierung und Geld/Kinder/gute Beziehungen, Gültigkeit protestantischer Ehen usw. Im Abschnitt 2 („Die Heilige Schrift: Was die Bibel tatsächlich über die Ehe lehrt", 43–68) werden Kriterien für die Schriftlesung genannt: Fundamentalisten, Parallelisten, Formkritiker und Traditionalisten gingen verschieden mit dem Text um, anzuwenden sei die Schrift dann entweder als absolute moralische Anweisung oder als Idealbild, dem es nachzueifern gelte (vgl. 44–45). Der dritte Abschnitt („Geschichte: Wie Lehre und Handeln der Kirche sich veränderten", 69–107) ist von Sätzen geprägt wie diesem: „Diejenigen in der Kirche, die sich stets an den Buchstaben des Gesetzes klammern, werden vor der Geschichte kapitulieren müssen, während sie die belebt, die im Heiligen Geiste sind" (72). Die Zeit vom 9. Jh. bis Trient wird durch folgende Zwischenüberschriften charakterisiert: „Laßt uns ein paar Gesetze machen" (90). „Die Kirche hat das Sagen – mehr Gesetze" (91). „Und mehr Gesetze" (93). „Und noch ein paar Gesetze" (98). „Nicht denken, gehorchen" (98). Daß die Kirche aber in dieser Zeit gar keine „Gesetze" machte, sondern Einzelfallentscheidungen erließ, daß B. selbst in diesem Abschnitt Theologenmeinungen referiert und nicht normsetzende Akte, läßt die Ersetzung geschichtlicher Information durch tendenziöse Wertungen deutlich erkennen.

Im vierten Abschnitt („Standpunkte: Die unterschiedlichen Positionen zu Scheidung und Wiederheirat innerhalb der Kirche", 108–178) nennt B. drei Möglichkeiten zum Schriftverständnis („ausnahmslos unauflösbar" [109]; „falsch [unerlaubt], aber verzeihlich" [111]; „das Ideal" [112]) und führt Theorien zur Rechtfertigung der Wiederheirat bzw. „Auflösung" der Ehe aus eigener Entscheidung, parallel zu den oben von S. 14 zitierten Stichworten. Aus diesem Abschnitt ein paar Zitate: „Alexander III., der erste Kirchenrechtler, der Papst wurde, bezeichnete die Zweitehe als unstatthaft, aber nicht als grundsätzlich ungültig" (111). „Die christlichen Führer werden die Tatsache der Scheidung im Römischen Reich anerkannt haben und ihr mit Verständnis begegnet sein" (114). „In der Frühzeit des Christentums befand der Staat über die Ehe, die Kirche brauchte sich daher über das Problem der Zweitehe keine großen Gedanken zu machen. Auf das Scheitern einer Ehe reagierte sie mit Vergebung und erlaubte die Wiederheirat" (114). „Politischen Tod nennt man es, wenn eine Person versklavt wird, zu lebenslangem Gefängnis verurteilt wird oder eine politische Karriere einschlägt, die ihn (sic!) auf Dauer von seiner (sic!) Ehe entfernt" (125). „In der Annullierung erhält der Mensch die Bestätigung durch die katholische Tradition, daß er als gläubiger Christ einen menschlichen Fehler begangen hat" (128). „Die Kirche lehrte zunächst die Unauflöslichkeit der Ehe, später die Unauflöslichkeit der sakramentalen Ehe, und heute lehrt sie die Unauflösbarkeit aller Ehen" (159). „Normalerweise wird behauptet, daß ein Priester durch die Anwendung des inneren Forums eine Zweitehe nicht gültig machen kann, solange der Partner aus der ersten Ehe noch lebt. Die Behauptung ist nur begrenzt richtig, und in manchen Fällen ist sie falsch" (166). „Die meisten Priester, . . ., trauen das Paar in aller Stille vor dem Friedensrichter und gehen dann mit den nächsten Verwandten zur Segnung in die Kirche" (169).

Der fünfte Abschnitt („Gewissensbildung: Die Herausforderung, als reifer Christ zu leben", 179–207) dient dazu, anhand des Problems der Geburtenkontrolle deutlich zu machen, daß die Kirche sich mit ihren Weisungen ins Abseits begeben hat. Die Annahme des Autors, bei einer Befragung über die Zustimmung zur verantwortlichen Elternschaft unter künstlicher Geburtenregelung in der gesamten Kirche „käme man wahrscheinlich auf einen ähnlichen Prozentsatz" wie die 85 Prozent in der Kommission Johannes XXIII., scheint aber Nordamerika mit der gesamten Kirche gleichzusetzen.

Pastoralen Fragen, insbesondere der Errichtung von Selbsthilfegruppen, ist der sechste Abschnitt gewidmet („Lebendiger Dienst: Der Priesterdienst und die Organisation für die Geschiedenen und Wiederverheirateten", 208–221). Das Buch schließt mit zwei Seiten Anmerkungen, die einen besonderen Charakter tragen: Die einzige Quelle, für die das Buch Fundstellen angibt, ist die Heilige Schrift. Jedwede andere Aussage, sei sie biblischer, historischer, rechtlicher oder pastoraler Art, die einer Fußnote gewürdigt wird, stützt sich auf Sekundärliteratur, durchweg amerikanischer Herkunft. Für einen Brief der Glaubenskongregation an Erzbischof Bernadin vom 21. 3. 1985 wird keine Fundstelle angegeben. Dafür findet sich folgende Kombination von Aussage und Beleg: „Epikie, dieser feinfühlige Schutz des Individuums, war schon im Kirchengesetzbuch von 1917 enthalten (Kanones 196 und 1512)" (164). Die Anmerkung dazu: „Davey, Alternatives to Nullity Procedures, 336" (223). Offenbar hat sich B. mit dem alten Codex nicht bekannt gemacht, sonst hätte ihm auffallen dürfen, daß in can. CIC/1917 zwar vom forum internum (dazu noch einmal später) nicht aber von Epikie die Rede ist, und daß can. 1512 CIC/1917 lautet: „nulla valet praescriptio, nisi bona fide nitatur, non solum initio possessionis, sed toto possessionis tempore, ad praescriptionem requisito." Möglicherweise hat Davey praescriptum mit praescriptio (Verjährung) verwechselt.

Es ist aufgrund der Fülle von Fehlinformationen, die dieses Buch bietet, nicht möglich, sie alle einzeln namhaft zu machen. Es soll mir also nur darum zu tun sein, solche zu benennen, aus denen die „Seriosität" dieser Publikation hervorgeht, und solche, in denen gerade kirchenrechtliche Aussagen zu kritisieren sind, zumal der Rückendekkel „Wege zu einem verantwortbaren kirchlichen Eherecht" zu zeigen verheißt.

Zur ersten Art nur ein Zitat: „Im Ersten Korintherbrief (7,15) schreibt Paulus, daß wenn ein Ungläubiger sich von seinem christlichen Gatten trennt, dieser wieder einen Christen heiraten könne, da der Bund mit dem Herrn höher einzustufen sei, als der Bund unter Menschen" (16). Daß man aufgrund solcher Lesung ntl Schriften jede Auslegung als möglich und legitim bezeichnen kann, verwundert nicht.

Es ist gut, daß B. im ersten Abschnitt Fehlinformationen beheben will, so z. B. die, daß Wiederheirat nach Scheidung die Exkommunikation nach sich ziehe (26–28). Was aber veranlaßt den Verlag dazu, auf den Rückendeckel des Buches die Behauptung zu drucken, die Kirche bestrafe „insbesondere geschiedene Wiederverheiratete mit der Exkommunikation"? (Am Rande sei bemerkt, daß es sich um wiederverheiratete Geschiedene handeln dürfte).

In einem der 19 moritatenhaften Beispielsfälle geht es um eine Frau, die Alkoholikerin war und zehn Ehen nacheinander geschlossen hatte, wobei sie von vier Männern nicht einmal den Namen kannte. Ein „Richter und Vorsitzender des Kirchengerichtes" wurde um Aus-

kunft bemüht. Seine Antwort gibt der hilfreiche Seelsorger des Beispielfalles so wieder: „Der kennt wirklich alle Details, das Unmögliche fordert ihn immer heraus. Er hatte ganz vergessen, daß es eine kirchenrechtliche Bestimmung gibt, nach der ein Mensch sich frei entscheiden kann, wenn nicht festzustellen ist, wer denn der wahre Ehegatte ist. Für manche sind solche Kniffe das schönste an den Gesetzen, wie ein Denkspiel" (32). Es bedarf wohl keiner Betonung, daß das barer Unsinn ist.

Zu der Volksmeinung, alle Eheschließungen außerhalb der Kirche seien ungültig, erklärt B. den can. 1116 des CIC. Er stelle „klar heraus, daß ein Katholik sich außerhalb der Kirche trauen lassen kann, wenn es ihm nicht gelingt, innerhalb eines Monats Zugang zu der kirchlichen Autorität zu gewinnen, die nach Maßgabe des Rechtes für die Eheschließung zuständig ist. Wenn ein Mensch entsprechend den Kirchengesetzen ein legitimes Recht auf eine Trauung hat, aber aus irgendeinem Grund zurückgewiesen wird, so kann er den Ort seiner Heirat frei wählen und dennoch innerhalb der Kirche bleiben" (32). Und der Autor wendet diese Idee auf zu lange dauernde Nichtigkeitsverfahren an. Im Beispielsfall 4 wird einem Kirchengericht, das angeblich nach einem Nichtigkeitsverfahren ein Jahr mit der Erlaubnis zur Eheschließung abwarte, um sicherzugehen, daß die Scheidung auch endgültig sei, – bereits diese Idee ist, wenn sie eine Tatsache und nicht freie Phantasie wiedergeben soll, so abwegig, daß sie nicht kommentarlos berichtet werden dürfte –, entgegengehalten: „Ist ihnen eigentlich klar, daß diese willkürliche Verzögerung eine Verletzung des Kirchenrechts darstellt, die jedem Antragsteller die Möglichkeit gibt, außerhalb der Kirche zu heiraten?" (33). Im Beispiel 5 gibt es in der Gegend von Seattle eine Gruppe von Italienern, die, da kein italienischsprechender Priester da war, vor dem Friedensrichter heirateten und nicht in der Kirche. Vierzig Jahre später kam ein italienischer Priester, der alle verurteilte, die ihre Ehen nicht in der Kirche geschlossen hatten. Als er seine Leute besser kannte, versuchte er sie zu überzeugen, daß ihre Ehen rechtmäßig seien. Die „Menschen waren jedoch davon überzeugt, daß sie erst vor (sic!) einem Priester getraut werden müßten, bevor sie wieder an der Eucharistie teilnehmen könnten. Um sie zu erleichtern (sic!), legte er daher einen Termin fest, um all ihren Ehen den Segen zu geben." Beim großen Fest feiert der junge Priester nicht mit, „der nach wie vor freundlich, aber beharrlich behauptete, diese Ehen seien schon von Anfang an gültig gewesen" (33–34). Von den wirklich notwendigen Voraussetzungen einer sogenannten Noteheschließung ist gar keine Rede, auch nicht auf Seite 167, wo wiederum zu lesen steht, „daß ein Mensch, der vor Gott das Recht zu heiraten hat, aber innerhalb eines Monats keinen Zugang zur zuständigen kirchlichen Stelle findet, vor einer beliebigen Autorität heiraten kann." Und weiter: „Einige Kirchenrechtler wenden diesen Kanon auch in dem Falle an, daß ein Paar zwar in der Nähe des Pfarramtes wohnt und vor Gott das Recht zur Ehe hat, aber der Priester sich weigert, sich um sie zu kümmern. Eine solche Ehe gilt nach dem Gesetz als kirchlich geschlossen" (167). B. macht die „Kirchenrechtler" nicht namhaft.

Weitere „Auskünfte": „Unehelichkeit gibt es nur nach dem zivilen Recht" (35). „Die Bestattung durch die Kirche hat mit dem religiösen Stand eines Menschen nichts zu tun" (35). „Das Kirchenrecht stellt in Kanon 912 und 915 fest, daß auch Partner ungültiger Ehen die Eucharistie empfangen dürfen ... der zweite beinhaltet, daß dieses Sakrament nur demjenigen verweigert werden darf, der ... dauernd in schwerer Sünde lebt. Der Sinn dieses Gesetzes ist es, sicherzustellen, daß alle Verbots- oder Strafartikel so eng wie nur möglich ausgelegt werden" (36). Hat hier schon der Autor aus seiner Quelle (James Provost, Intolerable Marriage Situations Revisited, in: Jurist 40 [1980] 149, der sich mit dem Recht des CIC/1983 ja nicht beschäftigt) sinnentstellend abgeschrieben oder der Übersetzer einen Absatz vergessen? Hier hätte ja selbst der Setzer schon Fragezeichen an den Rand schreiben müssen!

Und weiter: „Der Trauzeuge hat keine religiöse Aufgabe. Er hat nur zu bestätigen, daß die Ehe ordnungsgemäß geschlossen wurde, entsprechend den staatlichen Gesetzen" (38). Es handelt sich um einen Trauzeugen bei einer katholischen Eheschließung!

Im Kontext der Lesarten der Bibel spricht B. davon, daß „im Bereich der theologischen Wissenschaft und der kirchlichen Rechtslehre die Worte der Bibel im allgemeinen als Idealvorstellung gesehen", sie in der Praxis jedoch als moralische Weisungen verstanden würden, denen strikter Gehorsam zu leisten ist. In der Priesterausbildung werde der Entscheidungsspielraum der Kirchengesetze „pastorale Lösung" genannt. „Dabei wird aber auch die Dauerhaftigkeit (sic!) der Ehe beachtet, das eindeutige Eintreten Jesu für das Recht der Geschiedenen und Wiederverheirateten, ebenso wie andere die heiligen Sakramente zu empfangen" (47). Ich breche ab. Ein letztes Beispiel zur „Seriosität". Im Fall 12 war eine Nichtigerklärung der ersten Ehe nicht möglich, Pater Walther empfiehlt den Leuten einen befreundeten Priester aus der Nachbargemeinde, „Spezialist für unmögliche Fälle". Dieser findet eine „seelsorgliche Lösung", d. h. Hochzeit unter Mitwirkung beider Priester, „wobei Pater Charles das Eheversprechen abnahm, für Pater Walther war das doch zuviel". Und die Pointe der Geschichte: „In der Sakristei, noch im vollen Priesterornat, stieß Charles Walther in die Seite und scherzte: ‚Du Feuer- und Schwefel-Prophet! Was hast du *dazu* nicht alles gepredigt! Jetzt hat's dich wohl auch erwischt?'" (140). Das Gelächter über soviel Naivität und Kitsch bleibt in der Kehle stecken, wenn man die Tragweite dieses Buches bedenkt. Wiederholt sagt B., daß nach Aufklärung der Leute über alle „Mißverständnisse" ihren zweiten Ehen der Segen gegeben wurde (z. B. 17, 21, 34). Werden hier Menschen, die eine kirchlich gültige Ehe wollen, absichtlich in die Irre geschickt oder ist der Autor zu sehr Ignorant, daß er den Unterschied zwischen Trauen und Segnen nicht kennt? Hat er auch nicht verstanden, daß forum internum nicht heißt, den Leuten rechtswidriges Vorgehen als im Einzelfall erlaubt vorzugaukeln (vgl. 161–172)?

Im Beispiel 14 berichtet ein „Priester aus Tuxon", der am Ehegericht arbeitet und dessen Verfahren unmoralisch findet, daß er einfachen Leuten zuhöre und sie bitte, „mir beim Verstehen zu helfen, als wären sie meine Lehrer. Ich frage sie ganz versteckt nach technischen Details wie Dokumenten und Zeugen. In den meisten Fällen schütteln sie den Kopf, runzeln die Stirn und ihr Schweigen sagt deutlich: ‚Ich verstehe nicht, ich habe doch alles gesagt.' Dann ziehe ich mein Gewand an und gehe mit ihnen zum Altar. Wir beten, ich segne sie und spreche ihnen die Liebe Gottes zu. Wir umarmen uns, lachen miteinander, und wenn sie gehen, sagen sie oft etwas wie ‚Wie gnädig unser Gott doch ist!'" (147).

Wer sich wie ich bemüht, die Position der von dieser ganzen Problematik schwer belasteten Katholiken zu klären und zu einer Öffnung zu finden, wer gerade auch um sachgerechte Information über die kirchenrechtlichen Wege und Freiheiten bemüht ist, wird sich der guten Absicht nicht verschließen, die hinter dem Buch B.s stehen. Soll ich jedoch die Frage beantworten, ob dieses Buch „Wege zu einem verantwortbaren kirchlichen Eherecht" zeigt (Umschlagtext), bin ich geneigt, mit den Worten des Autors in der Einleitung mutatis mutandis zu sagen: „Als ich ins Pfarrhaus zurückkam, empfing mich der Sekretär mit einigen ganz dringenden Verwaltungsaufgaben. Aber alles, was ich sagen konnte, war, daß er mir eine Viertelstunde Zeit lassen solle. Dann ging ich in mein Schlafzimmer, legte mein Gebetbuch und meinen Talar beiseite, warf mich auf mein Bett und weinte" (22).

Greven Klaus Lüdicke

Pascher, Josef: **Die Orationen des Missale Romanum Papst Pauls VI.** Hrsg. von Walter Dürig. – St. Ottilien: EOS Verlag. I. Teil: Die Advents- und Weihnachtszeit. 1981, 163 S., geb. DM 19.80. II. Teil: Fastenzeit und Karwoche. 1982, 183 S., geb. DM 19.80. III. Teil: Osterzeit. 1982, 139 S., geb. DM 19.80. IV. Teil: Im Jahreskreis. 1983, 138 S., geb. DM 19.80

„J. Pascher (gest. am 5. 7. 1979) hat in seinen letzen Lebensjahren unentwegt an einer Kommentierung der Orationen des neuen Missale Romanum gearbeitet. Er war zu dieser Aufgabe wie kaum ein anderer geeignet, weil er die Entwicklung der liturgischen Erneuerungsbewegung im deutschen Raum nicht unwesentlich mitgeprägt hat und weil er durch seine liturgiegeschichtlichen sowie durch seine hervorragenden philologischen und theologischen Kenntnisse befähigt war, der hohen Sprachkunst und der überaus dichten Theologie der römischen Orationen gerecht zu werden." Mit diesem Vorwort würdigt der Hrsg. mit Recht die große Bedeutung Paschers, aus dessen nachgelassenen Aufzeichnungen er diesen Kommentar der lateinischen Orationen wie deren deutsche Übertragung bearbeitet und veröffentlicht hat. Ihm ist für diese Mühe Dank zu sagen, denn damit liegt erstmals im deutschen Sprachgebiet ein solcher in Ansätzen wissenschaftlich verantworteter Kommentar vor, und zwar jeweils für Tages-, Gaben- und Schlußgebet. Die Gebete sind in ihrer lateinischen wie deutschen Fassung immer voranstehend abgedruckt (an manchen Stellen mit Druckfehlern). Es handelt sich um die Formulare der Sonntage im Jahreskreis wie vollständig um die der geprägten Zeiten. Leider fehlen die Orationen der Wochen im Jahreskreis, der Gedenktage der Heiligen, der Commune-Texte, der Messen zu bestimmten Feiern und für besondere Anliegen sowie der Votivmessen und die für Verstorbene. Doch sind weitere Orationen behandelt wie etwa die Segensgebete über die Zweige am Palmsonntag (II 140–143), die der Großen Fürbitten (II 169–182) und

das Segensgebet über das Volk (II 183) am Karfreitag, zur Segnung des Feuers (III 1f) oder nach den Lesungen der Osternacht (III 2–18).

Vf. gibt immer die frühesten bekannten Quellen der lateinischen Fassung an, die er bei Abweichungen vom heutigen Text in Auszügen oder auch vollständig abdruckt. Es wird auch auf wichtige Varianten in anderen Sakramentaren verwiesen. Zumeist wird dabei die Textgeschichte dargelegt, es werden die theologischen Aussagen kritisch behandelt und mit späteren Überarbeitungen verglichen. In den Teilen III und IV sind die Kommentare häufig recht kurz (hier hat wohl die Arbeitskraft des Vf. nicht mehr gereicht), so daß die Teile I und II wohl als inhaltlich ergiebiger zu werten sind.

Diese Kommentare sind durchaus auch für eine spirituelle Erschließung geeignet, etwa für die Homilie, wenn auch das textkritische Interesse im Vordergrund steht. Damit unterscheiden sie sich von „Erhöre die Bitten deines Volkes. Geistliche Kommentare zu den Orationen des Meßbuches. Für Verkündigung und Meditation" (hrsg. von den Lit. Instituten Salzburg, Trier, Zürich. – Einsiedeln: Benziger / Freiburg: Herder. Bd 1: Die Sonntage im Jahreskreis. 1978, 215 S.; Bd 2: Advent und Weihnachten. 1979, 215 S.).

Sicherlich ist mit der vorliegenden Publikation noch kein umfassender wissenschaftlicher Kommentar der Orationen des neuen Meßbuchs erstellt, doch ein erster wichtiger Ansatz dazu. Daher ist diese Herausgabe mehr als gerechtfertigt.

Münster Klemens Richter

Boekholt, Peter: **Durchbrüche wagen.** 25 thematische Jugendgottesdienste. – München: Don Bosco Verlag (1986). 206 S., kart. DM 24.80

Das vorliegende Werkbuch vereinigt in der Praxis mit Jugendlichen erarbeitete Texte zu 15 Eucharistiefeiern und 10 Wortgottesdiensten, wobei letztere die große Vielfalt heutiger Möglichkeiten in diesem Bereich dokumentieren: Frühschicht, Mittagstreff, Spätschicht, Nachtanbetung, Wallfahrt u. a. werden vorgestellt.

Für die Meßfeiern bietet jedes Modell die drei Orationen, – auch hier entsteht allerdings zwischen Gabengebet und Vaterunser das oft zu beklagende ungestaltete Vakuum des Hochgebetes, ohne die Möglichkeiten, die z. B. das Gruppenmeßdirektorium im Hinblick auf Präfation oder Akklamationen bietet, zu nutzen. Vf. bietet weiterhin meist sehr ausführliche Entwürfe für Schuldbekenntnis, Fürbitten, Friedensgebet, Kommunionmeditation, oft auch Gloria- oder Credobearbeitungen oder weitere Texte. Der Lesungsteil hat durchgängig zwei biblische Lesungen, zwischen die ein aktualisierender moderner Text gestellt ist; da S. 181 und 191 besondere musikalische Elemente angegeben sind, scheint ein Antwortgesang sonst nicht vorgesehen. Die Wortgottesdienstentwürfe sind naturgemäß freier in ihrem Aufbau, doch überrascht auch hier die große Anzahl bereitgestellter Texte (so für eine Frühschicht sieben), wogegen musikalische und nonverbale Zeichenelemente sparsam eingesetzt sind.

Die Gefahr einer solchen Sammlung, von weniger Aktiven ohne Berücksichtigung der eigenen Gemeindesituation „nachgefeiert" zu werden, spricht Vf. selbst im Vorwort an: „Die Texte sind als Modelle angeboten, die gekürzt, erweitert, verändert werden können, je nachdem wie die konkrete Gemeinde sich vor Gott ausdrücken möchte" (7). Der Hinweis ist sowohl im Hinblick auf die situationsbezogenen Einführungs- und Entlassungstexte als auch auf die sehr persönlichen Metaphernmeditationen (12, 57, 177) unbedingt zu befolgen. Gerade beim Genre der freien Assoziation wird man eher die jeweiligen Teilnehmer, wie S. 188 (merkwürdig weit zum Ende des Buches hin) beschrieben, anregen als ihnen fertige Produkte vorzulesen.

Nicht nur im Hinblick auf Jugendgottesdienste bleibt die Frage bestehen, inwieweit es sinnvoll ist, die im Ordo Missae bewußt zur Gestaltung für die jeweilige Gottesdienstversammlung offen belassenen Teile durch Vorlagen zu verschließen. So wird man den Satz des Klappentextes unterstreichen: „Auch als Meditationsbuch eine Fundgrube" und das Werk auch allen empfehlen, die gute Elemente zu bestimmten Themen suchen. Wohl auch im Sinne des Vf.s sei aber darum gebeten, diese (und ähnliche) Modelle nicht unbesehen zu übernehmen.

Münster Stefan Rau

Emeis, Dieter / **Schmitt,** Karl-Heinz: **Handbuch der Gemeindekatechese.** – Freiburg: Herder Verlag (1986). 240 S., geb. DM 29.80

Beinahe zehn Jahre nach der Veröffentlichung des „Grundkurs Gemeindekatechese" (die erste Auflage erschien 1977) haben sich der Münsteraner Pastoraltheologe und Katechetiker Dieter Emeis und der Vorsitzende des Deutschen Katecheten-Vereins Prof. Karl-Heinz Schmitt entschlossen, den neuen Entwicklungen, die sich im Laufe der Zeit im Bereich der verschiedenen Dienste der Gemeinde abzeichneten, Rechnung zu tragen und ein neu konzipiertes „Handbuch der Gemeindekatechese" herauszugeben.

In einem ersten Teil des auf vier große Abschnitte gegliederten Bdes versuchen die Autoren, ausgehend von den vergangenen katechetischen Bemühungen der letzten 15 Jahre, die Situation der Katechese in den Gemeinden (18–28) zu erhellen, den angesichts der bedrängenden Situation der Kirche (mangelndes Glaubensbewußtsein und abnehmende Glaubenspraxis) immer deutlicher werdenden Auftrag zur Weitergabe des Glaubens und damit seine notwendige Festigung durch entsprechend ausgebildete Mitarbeiter im katechetischen Vollzug (29–45) zu vertiefen, und schließlich eine theologische Begründung von Gemeinde und Katechese (45–56) zu leisten.

Es ist mittlerweile ein offenes Geheimnis, daß die Weitergabe des Glaubens auf den traditionellen Wegen nicht mehr in befriedigender Weise geschieht. Waren dies früher im wesentlichen die Familie und weniger die katechetische Arbeit und Hilfe der jeweiligen Gemeinde, so hat sich dies in den vergangenen Jahrzehnten grundlegend geändert. Durch den Bedeutungswandel der christlichen Glaubensentscheidung in unserer Gesellschaft und einer davon abhängigen individualistischen Betonung der aktiven Zugehörigkeit zur Glaubensgemeinschaft Kirche ist die Vermittlung des Glaubens fast ausschließlich mit der Erstkommunion-, Buß- und Firmkatechese sowie dem schulischen Religionsunterricht verknüpft (so geschehen auch in den Beschlüssen der Diözesansynode Rottenburg–Stuttgart 1985/86, vgl. Teil 2 Gemeinde- und Sakramentenkatechese). Dies soll weitgehend vermieden werden. Gemeindekatechese zielt letztlich darauf ab, eine Einführung in ein fruchtbares Leben mit der Gemeinde zu geben und will mit den Möglichkeiten auch heute noch als Christ glauben und leben zu lernen, vertraut machen. In den letzten Jahren ist ferner die Ehekatechese in vielen Gemeinden und Dekanaten in ihrer Bedeutung bekannt und für die Brautpaare „verpflichtend" gemacht worden. Offenbar weniger ausgebildet ist das Glaubensgespräch mit jungen Eltern aus Anlaß der Taufe ihrer Kinder. So hat sich in vielen Gemeinden ein aktiver Kreis von Katecheten und Mitarbeitern gebildet, die Kinder und Jugendliche sowie junge Erwachsene zu diesen Sakramenten hinführen. Die geleistete Arbeit ist mehr als beachtlich und das Engagement meist sehr groß. Und dennoch scheint der Erfolg manchmal gering zu sein, da die Hilfen auf dem Weg zu einem erfüllten Leben und Glauben offenbar zu punktuell an diesen wenigen Stationen des Lebensweges eines (jungen) Menschen ansetzen. Andere Lebenssituationen werden bisher nur wenig als Stationen auf dem Glaubensweg eines Menschen erkannt und für die Weitergabe des Glaubens genutzt.

Was einleuchtend ist, daß katechetische Arbeit nur im Miteinander der Glaubenden (der Funktionsträger wie der Gemeindemitglieder) sinnvoll geschehen kann und nur dann glaubwürdig ist, wenn sie wenigstens anfanghaft gelingt. Doch: „Katechese kann und muß nicht alle erfassen; aber sie hat den Auftrag, Menschen in die Glaubensgemeinschaft hineinzuführen, damit es weiter Gemeinden gibt, die Gottes Zuwendung zu allen Menschen sichtbar machen" (38).

Aus dieser theologischen Einschätzung von Katechese läßt sich die Aufgabe ableiten, „zu einer Begegnung mit der Kirche bzw. der Gemeinde zu verhelfen
- sowohl in der positiven Erwartung, daß in der Kirche bzw. der Gemeinde der auferstandene Herr in seinem Geist Worte und Taten schafft, die seine Botschaft und sein Leben heute gegenwärtigsetzen und vermitteln,
- als auch in der differenzierenden und kritischen Erwartung, daß die Kirche bzw. die Gemeinde keineswegs in allem und jedem geisterfülltes Zeichen ihres Herrn ist und darum dauernd erneuerungsbedürftig bleibt" (50).

Die Gemeinde ist theologisch beschrieben als eine vom Heiligen Geist geeinte Gemeinschaft von Christen (Koinonia), die den Glauben bezeugt (Martyria), feiert (Liturgia) und im Dienste am Nächsten lebt (Diakonia). Als ein solcher Lebensort des Glaubens ist sie zugleich dessen Lernort und ein Lernweg in dem von ihr bezeugten, gefeierten und gelebten Glauben.

Im zweiten Teil wird eine Didaktik der Gemeindekatechese skizziert. Ausgangspunkt des ganzen ist das katechetische Lernfeld (47–64). Hier werden insbesondere die jeweiligen Lebensbedingungen der Teilnehmer und deren Katecheten, sowie das Umfeld der Gemeinde als solche zur Sprache gebracht. Wer schon mit dem Grundkurs gearbeitet hat, wird – bis auf einige Kürzungen – ein vertrautes Gebiet betreten. Die Ziele (66–88) und Inhalte (88–107) von Gemeindekatechese folgen. Ein weiterer Punkt ist die Handhabung der dazu entsprechenden Methodica (108–116).

War in den zurückliegenden Jahrzehnten Katechese konzentriert auf den schulischen Religionsunterricht und dadurch auf die Zielgruppe der Kinder, so machten die veränderten Lebensbedingungen der letzten Jahre auch eine veränderte Form und Zielrichtung der Katechese notwendig. Katechese als Vertrautmachen mit den Möglichkeiten des Christwerdens und Christseins heute ist ein lebensbegleitender Prozeß, in dem die Botschaft des Evangeliums als Hilfe zum Gelingen des Lebens erfahren werden muß. Deshalb ist der weite Katechesebegriff besonders zu beachten: „Die gemeinsame katechetische Berufung der Christen besteht darin, als Menschen zu leben, an denen und mit denen Menschen im Glauben an Jesus Christus (in der Übernahme seiner Lebensgestalt und in der Annahme seines Lebensgeistes) leben lernen können" (76). Mit dieser

Definition ist es den Vff. gelungen, eine Übergewichtung des kognitiven Lernens in der Katechese („Glaubenswissen") zu überwinden und zugleich Katechese ins Leben, also zu ihren Ansätzen, Bedingungen, Zielen zurückzubinden.

Das didaktische Interesse einer katechetischen Theologie zeigt E. in einer fundamentalen Struktur des Christlichen in vier Punkten auf:

(1) Der Glaube, daß unser Gott Heil für den Menschen sein will.

(2) Der Glaube an Jesus Christus als das wirksame Zeichen für den Willen Gottes, daß der Mensch leben soll.

(3) Der Glaube an die Wirkkraft des Heiligen Geistes in den Gemeinden der Kirche.

(4) Der Glaube an die endzeitliche Vollendung der in der Zeit beginnenden Geschichte des Heils (91–99).

Als entscheidend für die erfolgreiche Arbeit in der Gemeinde, stellt sich die Forderung und der vordringliche Auftrag nach einer Mitarbeit in den katechetischen Diensten im dritten Teil (117–154). Dabei wird betont, daß als Träger des katechetischen Dienstes nicht ausschließlich amtlich bestallte Personen in Frage kommen, sondern dies Aufgabe der Gesamtheit der Gläubigen sein muß, und gerade dort muß mit einer Bewußtmachung angesetzt werden.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat die Idee von der Kirche als Volk Gottes und vom gemeinsamen Priestertum aller getauften Christen wieder ins Bewußtsein gebracht. Ziel ist bis heute, die Verantwortung der gesamten Gemeinde und das Zusammenwirken aller katechetischen Dienste in der Gemeinde. Die bei der gemeindekatechetischen Arbeit besonders zu berücksichtigende Verschränkung der caritativen Arbeit im weitesten Sinne (Dienst an Schwestern und Brüdern) mit der Verkündigungstätigkeit (katechetische Gemeinde), bedeutet für den „Mitarbeiter in den katechetischen Diensten der Gemeinde", daß sein Leben in der Gemeinde Zeugnis gibt von der Zuwendung Jesu zu den Menschen. Seine Bereitschaft, auf die Menschen zuzugehen, wird vermehrt eine innere Lebenseinstellung werden müssen, die aus christlicher Grundüberzeugung resultiert. Die zentralen Themen des Glaubens werden „motivkräftig" weitergegeben, wenn ihr Inhalt sich in mitmenschlicher Beziehung auswirken kann. So gehören Inhalts- und Beziehungsaspekte untrennbar zusammen.

Nicht die Qualität der Arbeitsmaterialien und Bücher, sondern die Qualität der Mitarbeiter als glaubwürdige Zeugen ist entscheidend für den Erfolg der Katechese. Dies erfordert daher eine intensive Vorbereitung und Begleitung der „Katecheten als Glaubensbegleiter" (124–141). Daß eine entsprechende Qualifikation nicht nur zur Voraussetzung für ehrenamtliche Mitarbeiter gemacht werden muß, sondern vordringlich die hauptamtlichen Mitarbeiter angeht, ist obligatorisch. Gerade bei diesen ist es immer wieder notwendig, daß ihr katechetisches Selbstverständnis wachgehalten wird, denn auch sie sind in erster Linie Mitglaubende und Mitlernende in der Gemeinde (141–154).

Der abschließende Teil „Katechetische Handlungsfelder" erschließt den weiten Bereich der Gemeindepastoral: Familie als Lernort des Glaubens (156–169), katechetische Elternbildung (169–183), Kindergarten in der Gemeinde (183–190), Sakramentenkatechese (191–212), Kinderarbeit außerhalb von Sakramentenkatechese (212–217), Jugendarbeit (218–223) und schließlich theologische Erwachsenenbildung (223–237).

Was die Familienkonstitution und -situation heute betrifft, wurde sicherlich Richtiges gesagt, so die derzeitig katastrophale Lage, in der sie sich kulturell, politisch, soziologisch und gerade besonders spirituell befindet. Auch kann die Skepsis gegenüber der Kirche (ausgelöst durch die Privatisierung der Familie gegenüber einer plural gewordenen und damit in weiten Teilen undurchschaubar empfundenen Gesellschaft) und der Verlust der Glaubwürdigkeit der Kirche (ein Ergebnis der nur rudimentären Fähigkeit zur Vermittlung von Lebens- und Glaubenswissen) als ein wichtiges, nicht zu übersehendes Moment für eine neu ansetzende Katechese der Familie postuliert werden. Die Feststellung, daß dies so ist, hätte aber doch verlangt, den Erwartungshaltungen seitens der Familie dadurch zu entsprechen, konkret praktische Hinweise für ein Aufbrechen dieser Situation zu geben, wie es unter dem Stichwort katechechtische Elternbildung beispielhaft für eine christliche Sonntagskultur geschehen ist (176–182).

Die Erläuterungen zur Sakramentenkatechese fassen knapp zusammen, was schon im umfangreichen „Grundkurs Sakramentenkatechese" (Freiburg, 1980) der gleichen Autoren erarbeitet wurde, er besticht durch seine Fülle an Informationen und pastoraler Umsicht.

Die festgestellte Verschränkung von diakonaler (als Glaubenspraxis im Dienst am Nächsten) und evangelisatorisch(anfanghafte Begegnung mit der Frohbotschaft)-katechetischer (Vertiefung von Glaubenswissen) Ziele in der Jugendarbeit wird niemand in Abrede stellen (218–221). Wie Jugendarbeit unter der Perspektive der Evangelisierung (221–223) sinnvoll betrieben werden kann, bedarf aber zumindest des Nachdenkens (vgl. dazu den kritischen Beitrag von N. Copray, Die Chance der Evangelisierungsdebatte besser nutzen, in: KatBl 111 [1986] Heft 9, 664–673).

Die von der theologischen Erwachsenenbildung ausgegangenen Impulse (Freiwilligkeit, Partnerschaft, didaktische Selbstwahl, Freiheit) können, nach Meinung von Emeis/Schmitt, auch die Erwachsenenkatechese in der Gemeinde personen- und sachgerechter werden lassen. Langfristig darf jedoch nicht übersehen werden: „Wenn sie (die Bildungsarbeit, Anm. d. Vf.) wirklich zu Einstellungs- und Verhaltensänderung im Sinne einer christlichen Lebensart führen will, muß sie dafür sorgen, daß ein Zugang zu bzw. eine Anbindung an eine christliche Gemeinde ermöglicht wird. Sie muß damit die Fähigkeit zur Solidarisierung fördern, um eine christliche Lebenspraxis stabilisieren zu helfen" (232).

Vielerorts sind wichtige menschliche Lebensphasen aus dem Blick unserer Pastoral geraten. Einerseits wurden diese Phasen bisher im Bereich der Familie bewältigt, andererseits wird ihre Bedeutung erst langsam erkannt. Dem Bewußtsein für die Anfragen dieser Lebenssituationen (z. B. Geburt/Tod des Kindes, Abtreibung oder Fehlgeburt, Krankheit, Verlust der Arbeit, Weggang der Kinder aus dem Hause, Scheidung und Trennung) wird im Bereich der Gemeindekatechese wachsen müssen und erkannt werden wollen. Von daher ergeben sich auch weitere Aufgabenfelder, die einer intensiven Katechese bedürfen. Hier hätte das Handbuch zumindest ansatzweise darauf eingehen müssen.

Insgesamt zeichnet sich das Buch durch Übersichtlichkeit in der Gestaltung der einzelnen Themenbereiche aus, positiv zu bewerten sind ebenso die graphischen Skizzen, die zum Verständnis des Textes beitragen, wie die durchgängig populare Schreibweise (sie ist darin begründet, daß die Vff. in vielen Referaten und Aufsätzen der vergangenen Jahre katechetische Fragestellungen in der Auseinandersetzung mit der Praxis vorbereitet haben). Herauszuheben sind noch die praktischen Anregungen, so zur christlichen Sonntagskultur (s. o.), wenngleich sie an manchen Stellen vermißt wurden. Wünschenswert wären zudem noch Angaben zu weiterführender und ergänzender Literatur (gerade dort, wo die inhaltlichen Aussagen nur umrißhaft vorhanden sind) gewesen; sie hätten das Handbuch für die wissenschaftliche Auseinandersetzung vervollkommnen können.

Es zeigt sich immer deutlicher, daß der Glaube an Jesus Christus, der als Sohn Gottes gelebt hat, gestorben und auferstanden ist und Gottes Heil in dieser Welt manifestiert hat, ein „Sinnsystem" unter vielen anderen in unserer pluralen Welt geworden ist. Zwar ist für uns Christen der Glaube an den Gott Jesu Christi die Interpretation des Daseins schlechthin, für einen Nichtglaubenden aber ist er nur eine mögliche Daseinsinterpretation unter vielen anderen. Deshalb wird es künftig noch mehr als bisher nötig sein, unser Verkündigungskonzept auf diese andere Gesamtsituation umzustellen. Neben verschiedenen Versuchen, wie der Werbung für den Glauben und einer Präsenz der Kirche in den verschiedenen Medien, erscheint ein katechetisches Konzept in den Gemeinden ein geeigneter Weg der Verkündigung.

Eichstätt Johannes Spölgen

Benning, Alfons: **Vom christlichen Trösten.** Gedanken über die Gabe des Trostes. – Kevelaer: Butzon und Bercker (1986). 120 S., DM 17.80

Der Autor will durch diese pastoraltheologische Arbeit helfen, die „Trostdiakonie" wieder zu entdecken. Durch biblische Besinnung, durch Erinnerung an gewichtige Texte der Väter und der geistlichen Lehrer sowie durch Hinweise auf hilfreiche moderne Autoren und Gebetstexte unserer Zeit bietet das Buch eine brauchbare theologische Besinnung und wertvolle praktische Hinweise für die Hand der Seelsorger und ihrer Helfer. Auch der Vertreter der Pastoraltheologie findet hier Material für seine Vorlesungen. Die Schrift zeichnet sich durch Praxisnähe und existentielle Betroffenheit aus.

In einer Zeit, die zwischen Angst und trotzigem Aufbegehren hin und her pendelt und den Seelsorger im Blick auf die verbreitete Trostlosigkeit ratlos werden läßt, kann diese in der Ausstattung gut gelungene Arbeit empfohlen werden. Text und Bild sind zu einer guten Einheit verbunden.

Der Rezensent hätte gern aus dem Umkreis tröstender Zeugen auch die Stimmen der Ostkirche vernommen. Das Wort des jetzigen Papstes ist zwar im Literaturverzeichnis vollständig aufgeführt. Es hätte in einer systematischen Behandlung des Themas noch gute Lichter setzen können (Rundschreiben: Salvifici doloris!).

Ob unsere Exegese mit ihrer bevorzugten Deutung des Parakletos als Rechtsbeistand nicht den tröstenden Gottesgeist zu stark übersehen ließ? Die überstarke politische Sicht kirchlichen Engagements mit ihren Akzentverschiebungen im kirchlichen Handeln ruft nach einer Ergänzung durch die Verkündigung des wahren Trostes durch den lebendigen Gott. B. bietet hier eine Korrektur an.

Bochum Rudolf Padberg

Brantzen, Hubertus: **Familienspiritualität:** am Beispiel einer christlichen Wochenzeitung. – Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag (1984). 309 S., kart.

Die Arbeit von H. Brantzen greift die bedrängende Frage nach einer zeitgemäßen Spiritualität in Ehe und Familie auf. Im Blick auf die Entfremdung vieler Familien von der Kirche und dem Leben der Gemeinden hatte schon die Würzburger Synode eine je eigene Spiritualität der Ehen und Familien gefordert. Ungeklärt blieb jedoch, was

unter Familienspiritualität konkret zu verstehen sei und wie die Pastoral den Ehen und Familien beim Entdecken und Aufbauen ihrer Spiritualität helfen könnte. Die vorliegende Arbeit untersucht den Begriff der Familienspiritualität und die Inhalte und Aufgaben einer die Familienspiritualität fördernden Pastoral am Beispiel der Veröffentlichungen in der Wochenzeitung „Die Christliche Familie". Die 79 Jahrgänge dieses repräsentativen Organs der Familienpresse (Erstherausgabe 1885) hat der Autor nach Kategorien gesammelt, statistisch ausgewertet und analysiert, die er aus seinem Begriff der Ehe- und Familienspiritualität gewinnt. Seine Absicht ist es, nicht die Wirkungen der Presse und ihre Verwendbarkeit in der Pastoral zu untersuchen, die eher eine Verstärkung vorhandener Meinungen und Verhaltensweisen der Leser bewirken als ihre Veränderungen. Ihm „geht es um die Sammlung und Darstellung der angebotenen Inhalte selbst" (22).

Spiritualität umfaßt nicht einzelne geistliche Übungen oder einen bestimmten Stil der Frömmigkeit, sondern „die ganze Fülle der Beziehung Gottes zum Menschen und des Menschen zu Gott" (36). In Kontext von Ehe und Familie gewinnt dieses Verhältnis von Spiritualität die Gestalt eines christlichen Gottesglaubens, der auf seine sakramentale Grundstruktur hingesehen

(1) die Gatten und ihre Kinder offenhält für die Anrede Gottes in ihrem Leben und sie in seinem Geist zu einer ganzheitlichen Antwort drängt;

(2) die Gatten und ihre Kinder am Christusereignis teilhaben läßt, so daß sie in ihrer Liebe und Gemeinschaft die Liebe Christi abbilden und die Gemeinschaft zwischen Vater, Sohn und Geist bezeugen;

(3) die Gatten und ihre Kinder zu einer Gemeinschaft zusammenführt, die im alltäglichen Leben den Glauben verkündet, feiert und einander leben helfend bewährt (Hauskirche) und im Mitleben mit der Gemeinde „den Heilsdienst der Kirche erfahrbar" (49) macht;

(4) die Gatten und ihre Kinder zu einer Bundesgemeinschaft „auf den Weg" befähigt, einander fruchtbar werden läßt und zu Zeichen noch ausstehender, letzter Sehnsüchte nach Leben in Gott macht.

Auf der Grundlage dieses sakramententheologischen Verständnisses von Familienspiritualität werden Kategorien, „Themenfelder" beschrieben, die die quantitative (Kap. 2) und die qualitative Analyse (Kap. 3) der Beiträge der „Christlichen Familie" leiten.

Die quantitative Analyse erbringt einen Überblick über die Häufigkeit, mit der die einzelnen für die Familienspiritualität wesentlichen Kategorien in der „Christlichen Familie" Erwähnung finden. Die Themenfelder „Familiendiakonie", „Familie" und „Frau" bilden im Ergebnis die „Grundpfeiler der Ehe- und Familienspiritualität" (62) in den Jahrgängen der Zeitschrift.

Die qualitative Analyse geht den Inhalten nach, die unter den Kategorien der Familienspiritualität besprochen und den Lesern über nahezu ein Jahrhundert hinweg vermittelt werden. Hier wurden Konturen der Familienspiritualität sichtbar, die sich über die Jahrgänge hinweg erhalten wie z. B. die theologische Rede vom Ehesakrament. Sehr deutlich zeigen die inhaltlichen Veränderungen in den Kategorien „Mann" und „Frau" zugunsten von Partnerschaft und Gleichberechtigung, wie geschichtlich-gesellschaftliche Entwicklungen im innerkirchlichen Denken durchbrechen und Verunsicherungen hervorrufen. An anderen Themenfeldern wie „Eheschließung" und „Kind" ist zu erkennen, wie die Kriterien zur Partnerwahl und die Gestaltung der kirchlichen Trauung sowie die Bedeutung des Kindes und der Wert des Kinderreichtums schon in den Anfängen der Zeitschrift besprochen werden und in der Gegenwart die größer gewordenen Probleme zu diesen Fragen mit den gleichen Argumenten zur Sprache kommen.

Vermittelt die „Christliche Familie" in ihren Aussagen weitgehend die kirchenamtliche Position, so weicht sie in der traditionellen Ehezwecklehre, insbesondere in der Problematik der Geburtenregelung von der päpstlichen Enzyklika ab und bringt aus der Kenntnis der pastoralen Praxis heraus das zur Sprache, was das Kirchenvolk lebt.

Der lebenspraktische Charakter der Familienspiritualität ist vor allem in den Themenfeldern „Familiendiakonie" und „Familie" dokumentiert. Hier bespricht die Zeitung die Lebensvollzüge der Familie als „lebendiges Zeugnis einer religiösen Wirklichkeit" (255). Auch wenn rein äußerlich das unterscheidend Christliche der Familie nicht auszumachen ist, so bewirkt doch die Lebensdeutung und die Glaubensfeier in der Familie „nach dem Modell des Sauerteigs" (254) eine Durchdringung des familialen Alltags von den Glaubenserfahrungen her (siehe auch Themenfelder „Familienkatechese" und „Familienliturgie").

In der Ergebnissicherung hebt B. die Bedeutung geschichtlich-gesellschaftlicher Veränderungen und Einbrüche für den Wandel der Aussagen zur Familienspiritualität hervor. Der Einfluß des Konzils ist kaum spürbar und hat seine Ursache erstens darin, daß eine Auseinandersetzung mit geschichtlich-gesellschaftlichen Strömungen schon vor dem Konzil von der „Christlichen Familie" gesucht wird; zweitens scheint der „Praxiswert kirchenamtlicher Aussagen" für die Familienkultur „relativ gering" (264).

In den pastoraltheologischen Perspektiven, die sich aus der Untersuchung der „Christlichen Familie" ergeben, führt der Autor das am Anfang der Arbeit theologisch ermittelte Konzept von Familienspiritualität mit den Ergebnissen der Analyse zusammen und spricht von der „Kairologischen Struktur" der Familienspiritualität. Sie ergibt sich daraus, daß die Familie in je verschiedenen Lebenszeiten und in geschichtlich-gesellschaftlich oft gewandelten Lebenssituationen den Anruf Gottes aufnehmen und ernst nehmen kann.

Eine solche Spiritualität „Auf-dem-Weg" entspricht der Ekklesiologie vom pilgernden Gottesvolk und schließt die „Spannung zwischen Bewahrung" des Evangeliums und „Öffnung" für die Zeit- und Lebenssituationen ein (268).

Hieraus ergeben sich Aufgaben der Ehe- und Familienpastoral. Sie soll den Eheleuten, die „die ersten Träger der Ehe- und Familienpastoral" sind (269) subsidiär beistehen und sie für ihren Heilsdienst qualifizieren. Schwerpunktmäßig bedeutet dies:

1. Hilfe und Begleitung bei der Ausgestaltung der neuen Rollenbilder für Mann und Frau.
2. Arbeit an einer neuen Wertschätzung von Ehe und Familie im Raum der Gesellschaft und der Gemeinde nach der Pädagogik der „Gradualität".
3. Werbung und christliches Zeugnis für eine Wertschätzung des Kindes in der Gesellschaft.
4. Positive Darstellung der menschlichen Geschlechtlichkeit und nicht nur Abwehr von Mißständen.
5. Suche nach Traditionen, Zeichen, Zeiten und Formen für Gespräch und Gebet in der Familie.
6. Den Gemeindebezug von Ehe und Familie unterstützen und erleichtern, um das Nahekommen und Mitleben in der Gemeinde zu realisieren und den Zeugnischarakter des Ehe- und Familienlebens für die Gemeinde sichtbar zu machen.
7. Besondere Situationen in Ehe und Familie (konfessionsverschiedene Ehen, Alleinstehende, Geschiedene, ledige Mütter) im Lebensraum Gemeinde beachten und nicht ächten.
8. Das Vertrauen in die Eigenkompetenz der Eltern in der Familienpastoral einüben.

Neben diesen pastoralen Perspektiven ist für den im pastoralen Dienst tätigen Leser aufschlußreich, die ganze Breite der Veränderungen, der Brüche auch in den inhaltlichen Aussagen (z. B. zur „Mischehe") im Ablauf der Jahrzehnte auszumachen, weil er in ihnen auch gewahr werden kann, welch eine Zumutung für viele katholische Familien der Einbruch des gesellschaftlichen Pluralismus im kirchenamtlichen Denken und Verlautbaren war und ist und wie unvorbereitet viele Christen für die Gedanken des Konzils gewesen sein müssen. Diese Einsichten zur Wirkungsgeschichte gehören zwar nicht zum Untersuchungsgegenstand des Vf.s, doch findet der aufmerksame Leser eine ausführliche Beschreibung von Einstellungen und Inhalten zur katholischen Familienkultur, mit denen heute jeder noch zu rechnen hat, der in der kirchlichen Familienbildung und Familienpastoral steht.

Das Weiterführende an der Untersuchung von B. ist die Ausarbeitung einer Konzeption von Familienspiritualität ‚auf-dem-Weg'. Sie läßt Raum für die Entstehung einer christlichen Familienkultur aus der kritischen Wechselbeziehung zwischen überliefertem Glauben und heutiger Welterfahrung und stellt Eheleute und Familien als Träger dieser Entwicklung heraus. Es bleibt jedoch in den Konsequenzen und Konkretisierungen der Traditionsverlust, die Gemeinde- und die Kirchendistanz vieler Familien zu gering angesetzt und deshalb auch die Notwendigkeit der Evangelisierungsarbeit in der Familienpastoral (Enzyklika Catechesi tradendae) nur angedeutet. An diesen Fragen sammelt sich weiterhin das Interesse des Praktikers, der mit Eheleuten und Familien auf den Weg in die Zukunft der Kirche ist.

Ahaus Werner Greulich

Müller, Hans-Jürgen: **Subjektivität als symbolisches und schematisches Bild des Absoluten.** Theorie der Subjektivität und Religionsphilosophie in der Wissenschaftslehre Fichtes. – Königstein/Ts.: Forum Academicum in der Verlagsgruppe Athenäum, Hain, Scriptor, Hanstein 1980. 469 S. (Monographien zur philosophischen Forschung, Bd 199), kart. DM 104.–

Diese umfassende und erstaunliche Arbeit über Fichtes Religionsphilosophie ist seltsamerweise in der dazu thematischen Sammelbesprechung von H. Girndt[1] nicht einmal erwähnt worden! Was den Inhalt und die Methode angeht, ist sie allerdings auch nicht einer der typischen Schulrichtungen zuzuordnen, in denen sich die bisherige Fichte-Forschung weitgehend bewegte. Ihr Interesse ist vorwiegend methodisch ausgerichtet und so verbindet sie in sich logisch-systematische und historische Gesichtspunkte. Schon nicht selbstverständlich ist es dabei, daß M. Fichtes Wissenschaftslehre als Transzendentalphilosophie bezeichnet. Der hier verwendete Begriff von Transzendentalphilosophie bezieht, über Kants Verständnis hinausgehend, mit hoher Kenntnisbreite, philosophische Entwürfe ‚konkreter Subjektivität' aus diesem Jahrhundert mit ein.

These der Arbeit ist nun, daß Transzendentalphilosophie, auch bei Fichte, immer schon einen religiösen Aspekt hat. Daher sei auch die Religionsphiloso-

[1] Forschungen zu Fichte seit Beginn und im Umkreis der kritischen Edition seiner Werke 1962, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 38 (1984) 100–110.

phie Fichtes nicht unabhängig von der systematischen Aufgabe der Wissenschaftslehre zu verstehen, den leibhaften Weltumgang endlicher Subjektivität in seiner ihm angemessenen Art von Bildlichkeit zu begreifen (84). Die Redeweise des Vf.s von „der Wissenschaftslehre" Fichtes deutet eine weitere Grundvoraussetzung an. Fichtes Denkweg, der sich in immer neuen Ausarbeitungen seiner Wissenschaftslehre niederschlägt, wird als Prozeß einer Abfolge von Darstellungen eines durchgängig gleichartigen und von Anfang an voll entwickelten Entwurfs von Transzendentalphilosophie verstanden. Dies will die in den Kap. 2–4 vorgetragene kommentierende Darstellung des logisch-systematischen Aufbaus der verschiedenen Fassungen der Wissenschaftslehre(n) aus den Jahren 1794, 1797/98, 1801 und 1804 belegen. Der Vf. zeigt, daß Fichte in den unterschiedlichen Darstellungen der Wissenschaftslehre nicht sachlich neue Lösungen vorgeschlagen hat, sondern lediglich aus verschiedenen äußeren Rücksichten die Darstellungen verändert und dabei besonders in Hinblick auf deutlicheres Verständnis mißverständlicher Passagen verbessert hat.

Oberstes Ziel Fichtes war es dabei, durch Aufgreifen der aktuellen Stimmungslage der Zuhörer und durch Verwendung gerade gängiger Terminologien gleichsam wie ein Prediger diese zu einem angemessenen Zuhören und Mitvollzug des transzendentalen Reflexionsganges zu bewegen, ohne dabei dessen logisch-methodische Gliederungsprinzipien ausdrücklich darlegen zu müssen. Diese fundamentale und neue These von der Einheitlichkeit der verschiedenen Fassungen der Wissenschaftslehre und ihre Charakteristik als Transzendentalphilosophie beweist M. durch zwei positive und zwei negative Argumentationsschritte. Erstens kann die bisherige Forschung den inneren Zusammenhang des Fichteschen Denkweges nicht angemessen begreifen. Die Einteilung in mindestens zwei Entwicklungsphasen vermag keine überzeugenden systematischen Argumente dafür anzuführen, daß wegen inneren Ungenügens des Entwurfes der früheren Wissenschaftslehre ein erweiterter oder umfassenderer Ansatz erforderlich geworden sei. Zweitens zeigt der Vf., daß der methodische und strukturelle Aufbau der Wissenschaftslehre bisher noch nicht befriedigend analysiert worden ist. Die Meinungen der Fichte-Interpreten weichen in den von ihnen beanspruchten Beschreibungskategorien in erheblicher, oft nicht schlichtbarer Weise voneinander ab. Der Vf. legt nun im 1. Kap. zunächst einen systematischen Entwurf kategorialer Grundbestimmungen einer Theorie der Subjektivität vor, die eine zureichende Explikation des ‚Theorienstatus' der Fichteschen Wissenschaftslehre erlauben und nebenbei noch eine didaktisch und systematisch gelungene Einführung in systematisches transzendentales Philosophieren darstellen.[2] Den Beweis ihrer Adäquatheit liefert dann die gelingende Durchführung der Interpretation.

Als grundsätzliche Aufgabe der Transzendentalphilosophie sieht M. die sprachliche Darstellung von „Wissen" (i. w. S. von ‚spezifisch menschliche Erlebnisweise' und nicht etwa kognitivistisch zu verstehen!) an. Dieses „transzendentale Sprachproblem" der Nicht-Darstellbarkeit des Geltungsgedankens erfordert bestimmte methodische Unterscheidungen von Diskursebenen sprachlichen Argumentierens und in eins damit unterschiedliche Charakterisierungsweisen von Subjektivität.

1. Die „symbolische Erzählung" sucht den Geltungsgedanken unmittelbar zu fassen, d. h. unter Dementierung der diskursiven Gehaltlichkeit sprachlicher Aussagen (118–122). Ein Satz soll nicht eine irgendwie geartete Gegliedertheit repräsentieren, sondern die ihm zugrunde liegende Synthesis.

2. Der „symbolische Diskurs" kennzeichnet das Verfahren der „transzendentalen Logik". Sie greift die diskursive Qualität menschlichen Denkens zur symbolischen Darstellung der darin sich vermittelnden Synthesisleistung auf. Die Gegliedertheit sprachlicher Aussagen wird formallogisch durch die Zweiheit der Typenstufen einer sprachlichen Aussage mit der Form eines umgangssprachlichen „Atomsatzes" (Subjekt S wird mit Prädikat P verknüpft) – als Verknüpfung von Begriffen zu einem Begriffsverhältnis seit Leibniz und Wolff – dargestellt, die entweder extensional (S von Objekt. P. von 1. Typenstufe) oder intensional (S von [n–1]. P von n-ter Typenstufe) dargestellt werden kann. Die transzendentale Logik repräsentiert die Erscheinung des Geltungsgedankens im Wissen anhand dieser logischen Verhältnisse. Sie sind in der Synthesisleistung transzendentaler Spontaneität fundiert, die allerdings nicht in ihrer sich auf raumzeitliche Gegenständlichkeit ausspannenden Bewegung gedacht wird, sondern gleichsam an ihrem Ausgangspunkt vor aller Bezüglichkeit. Ihr Anwendungsbereich ist daher, wie in der allgemeinsten Fassung formallogischer Begriffslogik, die unbestimmte Totalität (312f). Also kann auch hier die Synthesisbewegung des einheitsstiftenden Vernunfthandelns noch nicht eigentlich dargestellt werden.

3. Der „schematische Diskurs" der „transzendentalen Ontologie" stellt nun diesen Vermittlungscharakter endlicher Subjektivität zureichend dar: subjektives Vernunfthandeln und gegenständliche Wirklichkeit sind die Grenzmarken jener Bewegung, als die sich Spontaneität aufspannt. Ein transzendentalontologisches Verfahren ist nun tatsächlich diskursiv, insofern ein bestimmter Anwendungsbereich angegeben wird: die reale gegenständliche Wirklichkeit. Spontaneität (S-S-O) ist zugleich ein Reflexionsverhältnis; als „ursprüngliche Zeitlichkeit" weiß sie ihren realen Existenzbezug: sie ist, unabhängig davon, ob sie sich explizit denkt oder nicht (vgl. dazu auch die Ausführungen über Fichtes „Reflexionsgesetz", 164–190, und den 3. Grundsatz als „Machtspruch der Vernunft", 144–150).

Die höchst differenzierten und schwierigen Untersuchungen des Aufbaus der Fichteschen Wissenschaftslehre(n) zeigt nun, daß diese auf diesen drei Diskursebenen spielt.

Ausgangspunkt der Darstellung ist die Präsentation der „Thathandlung" (Fichte) als symbolischer „Erzählung" (Fichte) des Absoluten. Antizipierend charakterisiert sie die folgenden Diskursarten als der bildhaften Erscheinungsdimension des Wissens zugehörig. An sie schließen sich dann als prinzipiellste Darstellungsmöglichkeit der ursprünglichen Handlungsarten von Vernunft die transzendentale Logik als symbolischer und die transzendentale Ontologie als entfalteter schematischer Diskurs an. Beide transzendentalen Diskursarten stellen Spontaneität als eine Fünffachheit von Standpunkten dar. In der logischen Durchdringung des Aufbaus und der Methode der sprachlichen Darstellung dieser Fünffachheit gipfeln die Untersuchungen dieser Arbeit. Es handelt sich nun bei den fünf grundlegenden standpunktlichen Erscheinungsdimensionen des Wissens als ursprünglichen Vernunfthandelns um 1. unbestimmte Extensionalität (Gegenständlichkeit), 2. den durch die Intension „gegenständliche Wirklichkeit" bestimmten extensionalen Gegenstandsbereich (Räumlichkeit, Organizität), 3. den durch den Extension „reale Gegenständlichkeit" bestimmten intensionalen Gesprächsbereich (Zeitlichkeit, Monadizität bzw. Individualität), schließlich den unbestimmten intensionalen Gesprächsbereich (Intersubjektivität, „Geisterwelt") (vgl. hierzu insbesondere auch die Schautafeln 188/190 – 246 und 317).

M. zeigt nun, wie sich in der transzendentalen Ontologie (als ‚inhaltliche' Entfaltung dieser ‚reinen' Begrifflichkeit) der strenge Aufbau der Wissenschaftslehre wiederholt. Sie ist so die Grundlage der Kategorienlehren, die Fichte auch im Hinblick auf die Religionsphilosophie entwickelt (366–383).

So kommt endlich nach einem – systematisch notwendigen und so einzig sachlichen, langen und sehr anspruchsvollen Anweg – die christliche Religion als geschichtliche Erscheinung des Absoluten in den Blick.

Fichtes Auslegung des „johanneischen Christentums" ist dabei ohne weiteres als Entwurf einer systematischen Theologie des Christentums zu betrachten. (Dies impliziert für die Theologie, daß Fichte ernster zu nehmen ist, als er früher genommen wurde. Allzu leicht wurde ja etwa die „Thathandlung" als abstrakte Selbstkonstitution eines privategoistischen Subjekts verstanden, das sich in seiner Sündigkeit einkapselt.)

Fichte erkennt nun aufgrund seines umfassenden Entwurfes von Transzendentalphilosophie, daß eine philosophische Theorie der Subjektivität auf dem Stand der menschlichen Freiheit auch deren reale Freiheitsgeschichte impliziert, daß auch umgekehrt ein gläubiger Selbstvollzug immer schon einen allgemeinen Verstehenshorizont von Geschichte voraussetzt.

Fichtes Christologie ist allerdings noch stark von dem Deutungsmuster des aufklärerischen Sittenlehrers geprägt. So entfällt ein Verständnis der atl Freiheitstradition von Exodus und den Propheten genauso wie ein adäquates Eingehen auf das Scheitern Jesu und das Kreuzesgeschehen.

Trotzdem ist es Fichte nach der Auffassung M.s gelungen, ein Grundproblem theologischer Reflexion zu überwinden: die Trennung von immanenter und heilsökonomischer Trinität. Hier wird bei Fichte der innere Zusammenhang zwischen Anthropologie, Christologie und Pneumatologie sichtbar: alle drei thematisieren transzendentalontologisch konkrete menschliche Subjektivität als Ort der realen Erscheinung des Absoluten (412–422). Die Christologie zeichnet darüber hinaus einen konkreten Existenzvollzug als geschichtliches Auftreten dieser Erscheinung aus und die Pneumatologie bedenkt die von dort ausgehende Geschichte realer Geltungsvermittlung.

Abschließend wirft der Vf. einen kurzen Blick auf Fichtes Durchführung der Christologie. Es zeigt sich hier die Grundgefahr, der das Denken des Deutschen Idealismus immer wieder ausgesetzt ist: die zu direkte Übertragung geschichts- und religionsphilosophischer Kategorien und die konkrete geschichtliche Wirklichkeit (Logifizierung der Geschichte).

Kritische Würdigung:

Neben dieser erstaunlichen Fichte-Interpretation findet der Leser (der leider sehr viel Geduld mitbringen und eine sehr schlechte Durckqualität in Kauf nehmen muß) in diesem zu Unrecht von der Diskussion isolierten Werk noch eine Perle, die ein nicht intendiertes und von M. zu Unrecht fast verborgenes Nebenprodukt darstellt. M. entwickelt nämlich als methodologisches Handwerkszeug seiner Fichte-Auslegung einen überzeugenden Ansatz, formallogische und transzendentale Gedankenwelten im Kontext einer theologisch relevanten Erkenntnislehre ins Gespräch zu bringen. Dieser Ansatz ist für jeden, der sich (wie der Rezensent) systematisch mit dem wissenschaftstheoretischen Problem der formalen und transzendentalen Semantik und Pragmatik einer Theologischen Erkenntnislehre befaßt, ein Glücksfund. Die intensionale Begriffslogik von Freytags[3] eignet sich, wie M. überzeugend zeigt, in verblüffender Weise als transzendentalphilosophisches und -theologisches Handwerkszeug, wenn man, wie M., neben von Freytags Begriff des „Meinbaren" noch den Begriff des menschenmöglich Meinbaren einführt – also zusätzlich zu der unbestimmten Allklasse des Meinbaren noch eine extensional definierte Allklasse des menschlich Meinbaren einführt. Man erhält dann eine genaue formallogische Verhältnisbestimmung von transzendentaler Logik und transzendentaler Ontologie (312–314).

Münster Linus Hauser

[2] Es wäre sinnvoll, eine überarbeitete und aktualisierte Fassung dieser schönen Darstellung einmal gesondert zu publizieren.

[3] Vgl. dazu neuerdings B. Baron von Freytag gen. Löringhoff, Neues System der Logik, Hamburg 1985.

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

Being and truth. Essays in honour of John **Macquarrie**. Ed. by Alistair Kee ... – (Lo): SCM Press (1986). XVIII, 462 p.; £ 25,–; p. 454–462: The works of John Macquarrie.

L'altérité vivre ensemble différents. Approches pluridisciplinaires. Actes du colloque pluridisciplinaire tenu à l'occasion du 75e anniversaire du Collège Dominicain de philosophie et de théologie (Ottawa, 4-5-6 octobre 1984). Ed. par Michel Gourgues et Gilles-D. Mailhiot. – Montréal: Ed. Bellarmin; P: Ed. du Cerf 1986. 445 p. = Recherches. N.S. VII; $ 16,–.

Schoonenberg, Piet: Auf Gott hin denken. Deutschsprachige Schriften zur Theologie. Hrsg. von Wilhelm Zauner. – Wien [u. a.]: Herder (1986). 267 S.; kart. DM 35,–; S. 25–28: Bibliographie. Theologische Schriften von Piet Schoonenberg in deutscher Sprache.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

L'Antico Testamento interpretato dal Nuovo: il **Messia**. A cura di Giuseppe DeGennaro. – Napoli: Ed. Dehoniane (1985). 517 p., ill.; Lire 40 000; [cont.:] p. 25–57: Corsani, Bruno: Prolusione - L'Antico Testamento interpretato dal Nuovo nell'esegesi cristiana; p. 59–97: Loss, Nicolò M.: Spunti per una lettura cristologica dei primi capitoli della Genesi; p. 99–126: Mejía, Jorge: Il Messia morto per i nostri peccati, 1 Cor 15–31, Mc 10,45; p. 127–154: Di Segni, Riccardo: Aspetti della concezione messianica presso gli Ebrei, con particolare riferimento alla persona di Gesù di Nazaret; p. 155–192: Marchesi, Giovanni: «Gesù di Nazareth, tu chi sei?» La coscienza di Gesù Messia, Figlio di Dio; p. 193–218: Gilbert, Maurice: Il giusto sofferente di **Sap 2,12–20**: figura messianica; p. 219–258: Peretto, Elio: Interpretazioni di Gesù di Nazareth tra il secondo e il terzo secolo cristiano; p. 259–280: Simian-Yofre, Horacio: Il Messia in Isaia e nel profetismo; p. 281–305: Garofalo, Salvatore: Antico e Nuovo Testamento: mutui rapporti; p. 307–330: Garbini, Giovanni: Il Messia: dall'«Unto» al Cristo; p. 331–353: Prato, Gian Luigi: Valori e limiti dei fondamenti biblici del messianismo; p. 355–406: Prete, Benedetto: Prospettive messianiche nel racconto lucano dell'istituzione dell'Eucaristia ‹**Lc 22,14–20**›; p. 407–416: Festorazzi, Franco: Gesù e il Servo sofferente di Jahvé; p. 417–435: Cipriani, Settimio: Cristo come senso «ultimo» dell'Antico Testamento in S. Paolo; p. 437–453: Adinolfi, Marco: Il Servo di Jahvé nell'autocoscienza di Gesù; p. 455–480: Vanni, Ugo: L'Apocalisse: rilettura cristiana messianica dell'Antico Testamento.

2. Altes Testament

A word in season. Essays in honour of William **M[a]cKane**. Ed. by James D. Martin ... – (Sheffield: JSOT Press 1986). X, 266 p. = Journal for the study of the Old Testament. Suppl. ser. XLII; £ 10,50; p. 249–251: Bibliography M[a]cKane; [cont.:] p. 3–34: Nicholson, E. W.: Israelite religion in the pre-exilic period. A debate renewed; p. 35–56: Davies, P. R.: **Sons** of **Cain**; p. 57–72: Sawyer, J. F. A.: 'Blessed be My People Egypt' ‹**Isaiah 19.25**›. The context and meaning of a remarkable passage; p. 73–90: Salters, R. B.: **Lamentations 1.3**: Light from the history of exegesis; p. 91–112: Coxon, P. W.: The great tree of **Daniel 4**; p. 113–140: Johnstone, W.: Guilt and atonement: The theme of **1 and 2 Chronicles**; p. 141–162: Martin, J. D.: **Ben Sira** – A child of his time; p. 163–176: Vanderkam, J. C.: The prophetic-sapiental origins of apocalyptic thought; p. 177–204: Paradise, B.: Food for thought. The Septuagint translation of **Genesis 1.11–12**; p. 205–222: Beattie, D. R. G.: Towards dating the Targum of **Ruth**; p. 223–248: Fraser, J. G.: A prelude to the Samaritan Pentateuch texts of the Paris Polyglot Bible.

Renaud, Bernard: La figure prophétique de Moïse en **Exode 3,1–4,17**. – RB 93, 1986, 510–534; p. 535–562: Gosse, Bernard: Le recueil d'oracles contre les nations d'**Ezéchiel XXV–XXXII** dans la rédaction du livre d'Ezéchiel; p. 563–580: Schenker, Adrian: Gerichtsverkündigung und Verblendung bei den vorexilischen Propheten.

Campbell, Antony F.: Of prophets and kings. A late ninth-century document ‹**1 Samuel 1 – 2 Kings 10**›. – Wash, D.C.: The Catholic Biblical Association of America 1986. VII, 240 p. = The catholic biblical quarterly. Monograph series XVII; $ 7,50.

Weber-Möckl, Annette: „Das Recht des Königs, der über euch herrschen soll": Studien zu **1 Sam 8,11ff.** in der Literatur der frühen Neuzeit. – B: Duncker und Humblot 1986. 214 S. = Historische Forschungen XXVII; kart. DM 88,– [Diss., Gießen]

Porter, Paul A.: Metaphors and monsters. A literary-critical study of **Daniel 7** and **8**. – Tor: Porter 1985. XV, 128 p.; $ 17,–.

Meier, John P.: Books and articles by Joseph A. Fitzmyer, S.J. – CBQ 48, 1986, 379–386; p. 387–394: Cross, Frank Moore: A new aramaic stele from Taymā; p. 395–407: Di Lella, Alexander A.: **Sirach 51:1–12**: poetic structure and analysis of Ben Sira's psalm; p. 408–431: Freedman, David Noel: Acrostic poems in the Hebrew Bible: Alphabetic and otherwise; p. 432–442: Harrington, Daniel J.: The prophecy of **Deborah**: Interpretative homiletics in Targum Jonatha of **Judges 5**; p. 443–455: Jensen, Joseph: Yahweh's plan in Isaiah and in the rest of the Old Testament; p. 456–460: Murphy, Roland E.: Wisdom's song: **Proverbs 1:20–33**; p. 461–467: Vawter, Bruce: Yahweh: Lord of the heavens and the earth.

Aejmelaeus, Anneli: The traditional prayer in the **Psalms**. – Schmidt, Ludwig: Literarische Studien zur **Joseph**sgeschichte. – B, NY: de Gruyter 1986. 310 p. = Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft CLXVII; Lw. DM 140,–.

Zenger, Erich: Das Buch **Ruth**. – Zü: Theologischer Verl. (1986). 128 S. = Zürcher Bibelkommentare: AT VIII.

Brueggemann, Walter: Theodicy in a social dimension. – Journal for the study of the Old Testament 33, 1985, 3–25; p. 27–44; Grønbæk, Jakob H.: **Baal**'s battle with Yam – A Canaanite creation fight; p. 45–62: Kselman, John S.: **Psalm 101**: Royal confession and divine oracle; p. 63–82: Willis, John T.: Dialogue between prophet and audience as a rhetorical devise in the Book of **Jeremiah**; p. 85–107: Japhet, Sara: The historical reliability of **Chronicles**; p. 109–126: Neusner, Jacob: The Bavli in particular. Defining a document in the canon of Judaism in relationship to the Old Testament.

Jerger, Günter: „Evangelium des Alten Testaments." Die Grundbotschaft des Propheten **Deuterojesaja** in ihrer Bedeutung für den Religionsunterricht. – Stu: Verl. Katholisches Bibelwerk (1986). VII, 469 S. = Stuttgarter biblische Beiträge XIV; kart. DM 39,– [Diss., Freiburg/B]

Vieweger, Dieter: Die Spezifik der Berufungsberichte **Jeremia**s und **Ezechiel**s im Umfeld ähnlicher Einheiten des Alten Testaments. – Ffm: Lang (1986). 180 S. = Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des antiken Judentums VI; sfr 40,– [Diss., Leipzig]

M[a]cGregor, Leslie John: The Greek text of **Ezekiel**. An examination of its homogeneity. – Atlanta, Ga.: Scholars Press (1985). XV, 296 p. = Septuagint and cognate studies series XVIII; $ 13,95 [Diss., Belfast, Queen's Univ.]

Fox, Michael V.: The **song** of **songs** and the ancient Egyptian love songs. – Wisconsin: University of Wisconsin Press (1985). XXVII, 454 p.; $ 32,50.

Studies in the book of **Job**. Ed. by Walter E. Aufrecht. – (Waterloo, Ontario): Wilfried Laurier University Press 1985. XI, 74 p. = SR supplements XVI; $ 8,95; [cont.:] p. 1–27: Williams, Ronald J.: Current trends in the study of the Book of Job; p. 28–35: Craigie, Peter C.: Job and Ugaritic studies; p. 36–53: Cox, Claude E.: Elihu's second speech according to the Septuagint; p. 54–66: Aufrecht, Walter E.: Aramaic studies and the Book of Job.

Thorion, Yohanan: Beiträge zur Erforschung der Sprache der Kupfer-Rolle. – RQ 12, 1986, 163–176; p. 177–186: Carmignac, Jean: Roi, royauté et royaume dans la liturgie angélique; p. 187–197: Lübbe, John: A reinterpretation of 4 Q Testimonia; p. 199–212: Laperrousaz, E.-M.: Brèves remarques archéologiques concernant la chronologie des occupations esséniennes de Qoumrân; p. 213–222: Callaway, Phillip: Source criticism of the Temple Scroll: the purity laws; p. 223–236: Capper, Brian J.: „In der Hand des Ananias ..." Erwägungen zu 1 Q S VI, 20 und der urchristlichen Gütergemeinschaft; p. 237–249: Milikowsky, Chaim: Law at Qumran. A critical reaction to Lawrence H. Schiffman, "Sectarian law in the Dead Sea Scroll: Courts, testimony, and the penal Code"; p. 251–261: Carmignac, Jean: L'infinitif absolu chez Ben Sira et à Qumrân.

Jones, Allen H.: **Essenes**. The elect of Israel and the priests of Artemis. – Lanham, NY, Lo: Univ. Pr. of America (1985). XII, 134 p.; $ 9,50.

Cimosa, Mario: Il vocabolario di **preghiera** nel **Pentateuco greco** dei LXX. – R: LAS (1985). 86 p. = Salesianum X; Lire 10 000.

Niehr, Herbert: Herrschen und Richten. Die Wurzel **špt** im Alten Orient und im Alten Testament. – (Wü): Echter-Verlag (1986). XII, 458 S. = Forschungen zur Bibel LIV; kart. DM 56,– [Diss., Würzburg]

Novak, David: **Halakhah** in a theological dimension. – Chico, Ca.: Scholars Pr. (1985). XI, 174 p. = Brown judaic studies LXVIII; $ 16,25.

Carena, Omar: Il resto di Israele. Studio storico-comparativo delle iscrizioni reali assire e dei testi profetici sul tema del resto. – Bol: Ed. Dehoniane (1985). 108 p. = Supplementi alla Rivista biblica XIII; Lire 12 000.

Hecke, Karl-Heinz: **Juda** und **Israel**. Untersuchungen zur Geschichte in vor- und frühstaatlicher Zeit. – (Wü): Echter Verl. (1985). 371 S. = Forschung zur Bibel LII; kart. DM 48,– [Diss., Erlangen]

Brenner, Athalya: The **Israelite woman**. Social role and literary type in biblical narrative. – (Sheffield:) JSOT Press 1985. 144 p. = The biblical seminar; £ 5,95.

Liwak, Rüdiger: Die Rettung **Jerusalems** im Jahr **701** v. Chr. Zum Verhältnis und Verständnis historischer und theologischer Aussagen. – ZThK 83, 1986, 137–166.

3. Neues Testament

Studien zum Text und zur Ethik des Neuen Testaments. Festschrift zum 80. Geburtstag von Heinrich **Greeven**. Hrsg. von Wolfgang Schraege. – B, NY: de Gruyter 1986. IX, 456 S. = Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche. Beih. XLVII; Lw. DM 198,–; [enth. u. a.:] S. 1–10: Aland, Kurt: Der Text des Johannes-Evangeliums im 2. Jahrhundert; S. 11–34: Baarda, Tjitze: Jesus and Mary ‹**John 20,16f.**› in the second epistle on virginity ascribed to **Clement**; S. 35–56: Balz, Horst: Johanneische Theologie und Ethik im Licht der „letzten Stunde"; S. 57–69: Barrett, Charles Kingsley: Old Testament history according to Stephen and Paul; S. 70–81: Beasley-Murray, George: **John 12,31–34**. The eschatological significance of the lifting up of the Son of Man; S. 82–101: Becker, Jürgen: Die Erwählung der Völker durch das Evangelium – Theologiegeschichtliche Erwägungen zum **1. Thessalonicherbrief**; S. 102–114: Birdsall, J. Neville: The geographical and cultural origin of the Codex Bezae Cantabrigiensis: A survey of the *status quaestionis*, mainly from the palaeographical standpoint; S. 115–124: Bruce, Frederick Fyvie: The apostolic decree of **Acts 15**; S. 125–143: Elliott, J. Keith: The purpose and construction of a critical apparatus to a Greek New Testament; S. 144–157: Grässer, Erich: KAI HN META ΘΩN ΘHPIΩN ‹**Mk 1,13b**›. Ansätze einer theologischen Tierschutzethik; S. 158–165: Hahn, Ferdinand: Ist das textkritische Problem von **2 Kor 1,17** lösbar?; S. 166–187: Hübner, Hans: Zur Ethik der Sapientia Salomonis; S. 188–195: Kilpatrick, George D.: The two texts of **Acts**; S. 196–211: Klein, Günter: Werkruhm und Christusruhm im **Galater**brief und die Frage nach einer Entwicklung des Paulus. Ein hermeneutischer und exegetischer Zwischenruf; S. 212–216: Krämer, Helmut: Zur explikativen Redeweise im neutestamentlichen Griechisch; S. 242–265: Lindemann, Andreas: Die biblischen Toragebote und die paulinische Ethik; S. 266–281: Lohse, Eduard: Das apostolische Vermächtnis – Zum paulinischen Charakter der **Pastoralbriefe**; S. 282–297: Luck, Ulrich: Die Frage nach dem Guten. Zu **Mt 19,16–30** und parr.; S. 298–314: Lührmann, Dieter: Freundschafts-

brief trotz Spannungen. Zu Gattung und Aufbau des **Ersten Korinther**briefes; S. 315–324: Marxsen, Willi: Der Streit um die **Bergpredigt** – ein exegetisches Problem? Anmerkungen zum Umgang mit der Sprache; S. 325–343: Petersen, William: New evidence for the quaestion of the original language of the Diatessaron; S. 344–373: Schneider, Gerhard: Die Bitte um das Kommen des Geistes im lukanischen Vaterunser ‹**Lk 11,2 v.l.**›; S. 374–396: Schrage, Wolfgang: Ethische Tendenzen in der Textüberlieferung des Neuen Testaments; S. 397–409: Schroeder, Hans Hartmut: Haben Jesu Worte über Armut und Reichtum Folgen für das soziale Verhalten?; S. 428–439: Wengst, Klaus: „... einander durch Demut für vorzüglicher zu halten ...“ Zum Begriff „**Demut**“ bei **Paulus** und in paulinischer Tradition; S. 440–449: Wilson, Mcl. Robert: Ethics and the gnostics; S. 450–456: Linssen, Rudolf: **Bibliographie** Heinrich **Greeven**.

Gospel perspectives. Ed. by David Wenham and Craig Blomberg. Vol. VI: The **miracles** of Jesus. – (Sheffield): JSOT Pr. 1986. 457; £ 13,50; [cont.:] p. 9–48: Craig, William Lane: The problem of miracles: A historical and philosophical perspective; p. 49–87: Maier, Gerhard: Zur Neutestamentlichen Wunderexegese im 19. und 20. Jahrhundert; p. 89–183: Yamauchi, Edwin: Magic or miracle? Diseases, demons and exorcisms; p. 185–218: Blackburn, Barry L.: 'Miracle working ΘΕΙΟΙ ΑΝΔΡΕΣ' in Hellenism (and hellenistic Judaism); p. 219–252: Bauckham, Richard: The coin in the fish's mouth; p. 253–271: Chilton, B. D.: Exorcism and history: **Mark 1:21–28**; p. 273–293: Barnett, P. W.: The feeding of the multitude in **Mark 6/John 6**; p. 295–326: Harris, Murray J.: 'The dead are restored to life': Miracles of revivification in the Gospels; p. 327–359: Blomberg, Craig L.: The miracles as parables; p. 361–400: Twelftree, Graham H.: 'ΕΙ ΔΕ ... ΕΓΩ ΕΚΒΑΛΛΩ ΤΑ ΔΑΙΜΟΝΙΑ ...'; p. 401–418: Wright, David F.: Apologetic and apocalyptic: The miraculous in the **Gospel of Peter**; p. 419–442: Davis, Stephen T.: The miracle at **Cana**: A philosopher's perspective; p. 443–457: Blomberg, Craig L.: Concluding reflections on miracles and Gospel perspectives.

Obach, Robert – Kirk, Albert: E.: A commentary on the Gospel of **Luke**. – NY, Mahwah, N.J.: Paulist Pr. (1985). III, 266 p.; $ 8,95.

Aejmelaeus, Lars: Wachen vor dem Ende. Die traditionsgeschichtlichen Wurzeln von **1. Thess 5:1–11** und **Luk 21:34–36**. – Helsinki: Suomen Eksegeettisen Seura 1985. IV, 157 S. = Schriften der finnischen Exegetischen Gesellschaft XLIV.

Hamm, Dennis: Sight to the blind: Vision as metaphor in Luke. – Biblica 67, 1986, 457–477; p. 478–495: Kilgallen, John: The Sadducees and resurrection from the dead: **Luke 20,27–40**.

Prete, Benedetto: «Oggi vi è nato ... il Salvatore che è il Cristo Signore» ‹**Lc 2,11**›. – RivB 34, 1986, 289–325; p. 327–367: Iovino, Paolo: La «conoscenza del mistero». Una inclusione decisiva nella Lettera agli **efesini** ‹**1,9 e 6,19**›.

Lull, David J.: The servant-benefactor as a model of greatness ‹**Luke 22:24–30**›. – NovT 28, 1986, 289–305; p. 306–308: Kilpatrick, G. D.: Luke **24:42–43**; p. 309–326: Gaventa, B. R.: **Galatians 1** and **2**: Autobiography as paradigm; p. 327–337: Schmitt, John J.: You adulteresses! The image in **James 4:4**.

Moronta Rodríguez, Mario: Ser "luz en el señor" ‹**Ef. 5,8**›. El símbolo de la luz en Pablo y su significación bíblico-teológica. – R: Pont. Univ. Gregor. 1985. XXXVII, 376 p. [Diss., Rom. Pont. Univ. Gregor.]

Kato, Zenji: Die **Völkermission** im **Markus**evangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung. – Bern [u. a.:] Lang (1986). 214 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 252; sfr 59,40 [Diss., Bern]

Best, Ernest: Disciples and discipleship: Studies in the Gospel according to Mark. – Edinburgh: Clark 1986. XI, 244 p; £ 11,95.

Reicke, Bo: The roots of the Synoptic Gospels. – Phil: Fortress Press (1986). X, 189 p.

Kodjak, Andreij: A structural analysis of the **sermon** on the **mount**. – B [u. a.]: de Gruyter (1986). 234 p. = Religion and reason XXXIV; Lw. DM 98,–.

Belle, Gilbert van: Les **Parenthèses** dans l'Evangile de **Jean**. Aperçu historique et classification. Texte grec de Jean. – Leuven: Univ. Pr. 1985. XI, 381 p. = Studiorum Novi Testamenti auxilia XI.

Grob, Francis: Faire l'œuvre de Dieu. **Christologie** et **éthique** dans l'Evangile de **Jean**. Préface d'Etienne Trocmé. – (P:) Pr. Universitaires de France (1986). 199 p. = Etudes d'histoire et de philosophie religieuses LXVIII.

Aland, Barbara: Entstehung, Charakter und Herkunft des sog. westlichen Textes – untersucht an der **Apostelgeschichte**. – ETL 62, 1986, 5–65.

Donelson, Lewis R.: Pseudepigraphy and ethical argument in the pastoral epistles. – Tü: Mohr (1986). VIII, 220 p. = Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie XXII; kart. DM 78,– [Diss., Chicago]

Fiore, Benjamin: The function of **personal example** in the socratic and pastoral epistles. – R: Biblical Inst. Pr. 1986. XVIII, 283 p. = Analecta biblica CV.

Kiley, Mark: **Colossians** as pseudepigraphy. – (Sheffield): JSOT Press 1986. 148 p. = The biblical seminar IV; £ 7,95.

Grässer, Erich: Das wandernde Gottesvolk. Zum Basismotiv des Hebräerbriefes. – ZNW 77, 1986, 160–179; S. 180–193: Stuhlmacher, Peter: Der Abfassungszweck des **Römerbriefes**; S. 194–205: Kalusche, Martin: „Das Gesetz als Thema biblischer Theologie?“ Anmerkungen zu einem Entwurf Peter Stuhlmachers; S. 206–225: Sellin, Gerhard: Die Häretiker des **Judasbriefes**.

Popkes, Wiard: Adressaten, Situation und Form des **Jakobusbriefes**. – Stu: Kath. Bibelwerk (1986). 219 S. = Stuttgarter Bibelstudien CXXV/CXXVI.

Karrer, Martin: Die **Johannesoffenbarung** als Brief. Studien zu ihrem literarischen, historischen und theologischen Ort. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1986). 354 S. = Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments CXL; Lw. DM 84,–.

Rosenberg, Roy A.: Who was **Jesus**? – Lanham [e. a.:] University Pr. of America (1986). VII, 137 p.; $ 23,75.

France, R[ichard] T[homas]: The evidence for Jesus. – Lo [e. a.:] Hodder & Stoughton (1986). 192 p. = The Jesus library; $ 5,95.

Baudler, Georg: Jesus im Spiegel seiner Gleichnisse. Das erzählerische Lebenswerk Jesu – ein Zugang zum Glauben. – Stu: Calwer Verlag; Mchn: Kösel-Verlag (1986). 330 S.; kart. DM 38,–.

Latourelle, René: **Miracles** de Jésus et théologie du miracle. – Montr: Ed. Bellarmin; P: Ed. du Cerf 1986. 393 p. = Recherches. N.S. VII; $ 13,–.

Neyrey, Jerome H.: Christ is community. The **christologies** of the New Testament. – Wilmington, Del.: Glazier (1985). 295 p. = Good news studies XIII; $ 12,95.

Watson, Francis: Paul, Judaism and the Gentiles: a sociological approach. – Cambr: Cambridge Univ. Press 1986. XII, 246 p. = Society for New Testament studies. Monograph series LVI; £ 22,50.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgmeines

Katalog der Stiftsbibliothek **Xanten**. Bearbeitet von Hildegard Föhl und Anita Benger. – Kev: Butzon & Bercker 1986. 664 S., Ill. = Die Stiftskirche des Hl. Viktor zu Xanten V; Lw. DM 220,–.

Prien, Hans-Jürgen: Kirchengeschichte **Lateinamerikas**. Ein Forschungsbericht. – ThLZ 111, 1986, Sp. 785–800.

Köhler, Oskar: Gott in die Karten schauen – oder ihm glauben? Schwierigkeiten nicht nur der Kirchenhistoriker. – StZ 111, 1986, 834–846.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Perrone, Lorenzo: La sequela di Cristo. I: Il Nuovo Testamento e le prime comunità cristiane. – Clar 26, 1986, 49–56; p. 57–69: Couilleau, Guerric, OCSO: La sequela di Cristo. II: Il monachesimo primitivo; p. 71–95: Tillard, Jean Marie Roger, OP: La vita religiosa nella Chiesa; p. 97–123: González Silva, Santiago Mª, CMF: Nuovi criteri di lettura nei santi fondatori ‹secoli XVIII–XIX›; p. 125–196: Nava, Pier Luigi, SMM: Il ruolo delle missioni al popolo nell'identità istituzionale della Compagnia di Maria. Linee di una evoluzione (1716–1949); p. 263–291: Rovira, José, CMF: I religiosi nel Concilio Vaticano II. A vent'anni da una data; p. 293–313: Ciardi, Fabio, OMI: Note sulla dottrina dei religiosi nei documenti post-conciliari.

McGrath, Alister E.: **Iustitia dei**: a history of the Christian doctrine of justification. Vol. I: From the beginnings to 1500. Vol. II: From 1500 to the present day. – Cambr: Cambridge Univ. Press 1986. XIII, 252 p.; VII, 264 p.

Meyvaert, Paul: Excerpts from an unknown treatise of **Jerome** to **Gaudentius** of **Brescia**. – RBén 96, 1986, 203–218; p. 219–224: Vogüé, Adalbert de: *Materia* et ses dérivés dans le Commentaire de **Grégoire** le **Grand** sur le Premier Livre des Rois; p. 225–249: Étaix, Raymond: Un ancien codex de Vérone et sa reprise par Pacificus de Vérone. Mss Vérone cap. X et Venise Marc. 2402; p. 250–270: Stoclet, Alain J.: **Gisèle**, **Kisyla**, **Chelles**, **Benediktbeuren** et **Kochel**. Scriptoria, bibliothèques et politique à l'époque carolingienne. Une mise au point; p. 271–326: Nebbiai-Dalla Guarda, Donatella: Les listes médiévales de lectures monastiques. Contribution à la connaissance des anciennes bibliothèques bénédictines; p. 327–336: Muller, Claude: Les bénédictins en **Alsace** en **1790**; p. 337–352: Jongmans, Jacques: Autour de la restauration de la Congrégation bénédictine brésilienne. Le rôle de Dom Gérard van **Caloen** ‹1894–1907›.

Weiß, Günter: **Byzanz**. Kritischer Forschungs- und Literaturbericht. – Mchn: Oldenbourg 1986. 351 S. = HZ Sonderheft XIV.

3. Alte Kirchengeschichte

Die Anfänge des Christentums. Alte Welt und neue Hoffnung. Mit Beiträgen von Jürgen Becker ... – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer 1987. 280 S.; Lw. DM 49,80; [enth.:] S. 12–58: Burchard, Christoph: **Jesus von Nazareth**; S. 59–79: Colpe, Carsten: Die älteste judenchristliche Gemeinde; S. 80–101: Löning, Karl: Der **Stephanuskreis** und seine Mission; S. 102–159: Bekker, Jürgen: **Paulus** und seine Gemeinden; S. 160–184: Riches, John K.: Die Synoptiker und ihre Gemeinden; S. 185–216: Lampe, Peter – Ulrich Luz: Nachpaulinisches Christentum und pagane Gesellschaft; S. 217–254: Müller, Ulrich B.: **Apokalyptische** Strömungen; S. 255–278: Barrett, C. Kingsley: **Johanneisches** Christentum.

Schnackenburg, Rudolf: **Charisma** und **Amt** in der Urkirche und heute. – MThZ 37, 1986, 233–248; S. 249–271: Laub, Franz: Sozialgeschichtlicher Hintergrund und ekklesiologische Relevanz der neutestamentlich-frühchristlichen Haus- und Gemeinde-Tafelparänese – ein Beitrag zur **Soziologie** des **Frühchristentums**.

Hanson, Richard P[atrick] C[rosland]: Studies in christian antiquity. – Edinburg: Clark (1985). XI, 394 p.; £ 16,95.

Warland, Rainer: Das **Brustbild Christi**. Studien zur spätantiken und frühbyzantischen Bildgeschichte. – R [u. a.:] Herder (1986). 288 S., 137 Abb. = Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte. Supplementheft XLI. [Diss., Freiburg i. B.]

Stockmeier, Peter: Die **Natur** im Glaubensbewußtsein der frühen Christen. Herrschaftsauftrag und Entsakralisierung. – MThZ 37, 1986, 149–161.

Stowers, Stanley K.: **Letter writing** in Greco-Roman antiquity. – Phil, Pa.: Westminster Pr. (1986). 188 p. = Library of early christianity V; $ 18,95.

Stead, Christopher: Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffes in der frühchristlichen Theologie: W. Pannenbergs These neu bedacht. – ThR 51, 1986, 349–371; S. 404–413: May, Gerhard: Ein neues **Markion**bild?

Farina, Rafaello: **Eusebio** di **Cesarea** e la «svolta costantiniana». – Augustinianum 26, 1986, 313–322; p. 323–334: Simonetti, Manlio: **Eusebio** e **Origene**. Per una storia dell'Origenismo; p. 335–348: Frot, Yves: L'interprétation ecclésiologique du **Déluge** chez les Pères des trois premiers siècles; p. 349–368: Camplani, Alberto: Alcune note sul testo del VI codice di Nag Hammadi: La predizione di **Hermes** ad **Asclepio**; p. 369–400: Tosolini, Fabrizio: Paolo in Atti e nelle Pseudoclementine ‹Recognitiones I, 33–71›; p. 401–411: Calleja, Joseph: The use of Daniel 3 in the Eclogae propheticae (chs. 1–9) of **Clement** of **Alexandria**; p. 413–436: Vasey, V.: The social ideas of **Asterius** of **Amasea**; p. 437–457: Ferraro, Giuseppe: L'esegesi dei testi del IV Vangelo sul «Paraclito» nel «De Trinitate» di **Agostino**; p. 459–479: Maschio, Giorgio: L'argomentazione patristica di S. Agostino nella prima fase della controversia pelagiana ‹412–418›; p. 481–498: Lettieri, Gaetano: A proposito del concetto di saeculum nel De civitate Dei; p. 499–517: Tibiletti, Carlo: Polemiche in Africa contro i teologi Provenzali; p. 519–573: Lilla, S.: Note sulla Gerarchia celeste dello **Ps. Dionigi l'Areopagita**.

Brändle, Rudolf: Rechtgläubigkeit, Ketzerei, Streit unter Brüdern – drei Exempla aus der Alten Kirche. – ThZ 42, 1986, 375–385.

Lona, Horacio E.: Der Sprachgebrauch von ΣΑΡΞ, ΣΑΡΚΙΚΟΣ bei **Ignatius** von **Antiochien**. – ZKTh 108, 1986, 383–408.

Simonetti, Manlio: Lettera E/O allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica. – R: Institutum Patristicum "Augustinianum" 1985. 386 p. = Studia ephemeridis "Augustinianum" XXIII; Lire 48 000.

Villalba i Varneda, Pere: The historical method of **Flavius Josephus**. – Lei: Brill 1986. XXIV, 295 p. = Arbeiten zur Literatur und Geschichte des hellenistischen Judentums XIX; hfl 96,– [Diss., Barcelona. Überarb.]

Haas, C.: De geest bewaren. Achtergrond en functie van de pneumatologie in de paraenese van de **Pastor van Hermas**. – 's-Grav: Uitg. Boekencentrum (1985). 361 blz.; hfl 46,50 [Diss., Leiden]

Pouchet, Jean-Robert: Les rapports de **Basile** de **Césarée** avec **Diodore** de **Tarse**. – BLE 87, 1986, 243–272.

Bavel, T. J. van, OSA: De la raison à la foi. La conversion d'**Augustin**. – Aug 36, 1986, 5–27; p. 48–64: Peters, Edward: Aenigma Salomonis: Manichaean anti-Genesis polemic and the Vitium curiositatis in Confessions III. 6.

Frank, Karl Suso: Geordnete Liebe. Canticum Canticorum 2,4b in der patristischen Auslegung. – WiWei 49, 1986, 15–30; S. 30–43: Simon, Werner: Zeit und Zeitbewußtsein nach den „Confessiones" des Aurelius Augustinus.

Madec, Goulven: L'historicité des *Dialogues* de **Cassiciacum**. – REAug 32, 1986, 207–231; p. 232–248: Shanzer, Danuta: The anonymous carmen contra paganos and the date and identity of the Centonist Proba.

McEvoy, James: *Anima et cor unum*: Friendship and spiritual unity in Augustine. – RThAM 53, 1986, 40–92.

Wölfle, Eugen: **Hypatios**. Leben und Bedeutung des Abtes von Rufiniane. – Ffm, Bern, NY: Lang 1986. 207 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 288; kart. sfr 46,– [Diss., Heidelberg]

Apponii In Canticum Canticorum expositionem. Ediderunt: B. de Vregille et L. Neyrand. – Turnholti: Brepols 1986. CXX, 537 p. = Corpus Christianorum. Series latina XIX; FB 6500.

Pabst, Angela: Divisio regni. Der Zerfall des Imperium Romanum in der Sicht der Zeitgenossen. – Bo: Habelt 1986. XI, 491 S. = Habelts Dissertationsdrukke. Reihe Alte Geschichte XXIII; kart. DM 58,– [Diss., Erlangen-Nürnberg]

Dorival, Gilles: Les chaînes exégétiques grecques sur les Psaumes. Tome I: Contribution a l'étude d'une forme littéraire. – Lv: Peeters 1986. XII, 324 p. = Spicilegium Sacrum Lovaniense. Études et documents XLIII; kart. FB 1600.

Studien zur frühchristlichen Kunst. Hrsg. von Guntram Koch. Band II. – Wiesb: Harrassowitz 1986. 159, 43 S., Ill. = Göttinger Orientforschungen II, 8.

Nestori, Aldo: Ultimi lavori a **Calepodio**. – RivAC 61, 1985, 237–253; p. 255–262: Ferrua, Antonio: Nuovi frammenti degli Atti degli **Arvali**; p. 265–273: Mazzoleni, Danilo: Tre iscrizioni della **catacomba** di **Priscilla**; p. 275–310: Pillinger, Renate: Monumenti paleocristiani in **Bulgaria**; p. 311–332: Passigli, Susanna: Una questione di topografia cristiana: l'ubicazione della basilica dei SS. **Primo** e **Feliciano** sulla via Nomentana.

Budde, Ludwig: St. **Pantaleon** von **Aphrodisias** in Kilikien. – Recklinghausen: Bongers (1987). 127 S. = Beiträge zur Kunst des christlichen Ostens IX.

4. Mittelalter und Neuzeit

Das Stift St. **Lubentius** in **Dietkirchen**. Bearbeitet von Wolf-Heino Struck. – B, NY: de Gruyter 1986. XII, 496 S., 14 Abb. = Germania Sacra, Die Bistümer der Kirchenprovinz Trier. Das Erzbistum Trier IV = N.F. XXII.

Guth, Klaus: Die Heiligen **Heinrich** und **Kunigunde**. Leben, Legende, Kult und Kunst. – Bamberg: St. Otto-Verl. 1986. 148 S., zahlr. Ill., graph. Darst.

Vos, Arvin: **Aquinas**, **Calvin**, and contemporary Protestant thought. A critique of Protestant views on the thought of Thomas Aquinas. With a foreword by Ralph M[a]cInerny. – (Wash, D.C.): Christian Univ. Pr. 1985. XVII, 178 p.

Lermen, Birgit – Dieter Wynands: Die **Aachenfahrt** in Geschichte und Literatur. – Aachen: Einhard-Verl. 1986. 132 S.; kart. DM 12,–.

5. Mittelalter

Goetz, Hans-Werner: Leben im Mittelalter. Vom 7. bis zum 13. Jh. – Mchn: Beck 1986. 302 S., Ill., graph. Darst., Kt.; Lw. DM 39,80.

Meyer, Heinz: Der **Psalter** als Gattung in der Sicht der mittelalterlichen Bibelexegese. – FMSt 20, 1986, 1–24; S. 25–35: Reudenbach, Bruno: Imago – figura. Zum Bildverständnis in den Figurengedichten von **Hrabanus Maurus** ‹Taf. I–III›; S. 137–185: Neiske, Franz: Vision und Totengedenken; S. 186–212: Jakobi, Franz-Josef: Diptychen als frühe Form der Gedenk-Aufzeichnungen. Zum ‚**Herrscher-Diptychon**' im Liber Memorialis von **Remiremont** ‹Taf. XII–XIII›; S. 213–298: Huth, Volkhard: Die Düsseldorfer Sakramentarhandschrift D 1 als Memorialzeugnis. Mit einer Wiedergabe der Namen und Namengruppen ‹Taf. XIV–XXXII›; S. 390–413: Lobbedey, Uwe: Zu eingetieften **Räumen** in früh- und hochmittelalterlichen Kirchen ‹Taf. XXXIII›; S. 513–540: Hauck, Karl: **Karl** als neuer Konstantin 777. Die archäologischen Entdeckungen in **Paderborn** in historischer Sicht. Mit einem Exkurs von G. Müller, Der Name **Widukind** (Taf. L–LII); S. 541–548: Stoclet, Alain J.: Dies unctionis. A note on the anniversaries of royal inaugurations in the Carolingian period.

Lobbedey, Uwe: Die **Ausgrabungen** im **Dom** zu **Paderborn** 1978, 1980 und 1983. 4 Teilbde. – Bo: Habelt 1986. X, 338 S., graph. Darst.; 198 S.; 273 S., überwiegend Ill. (z. T. farb.), Kt., 78 Bl. in getr. Zählung: graph. Darst., Kt. = Denkmalpflege und Forschung in Westfalen XI; Lw. DM 470,–.

Aristotelisches Erbe im arabisch-lateinischen Mittelalter. Übers., Kommentare, Interpretationen. Hrsg. von Albert Zimmermann. – B, NY: de Gruyter 1986. VIII, 370 S. = Miscellanea mediaevalia XVIII; Lw. DM 198,–.

Jasper, Detlev: Das **Papstwahldekret** von **1059**. Überlieferung und Textgestalt. – Sigmaringen: Thorbecke 1986. XIII, 137 S. = Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters XII; DM 48,–.

Nyberg, Tore: Die **Kirche** in **Skandinavien**. Mitteleurop. und engl. Einfluß im **11.** und **12.** Jh. Anfänge der Domkapitel **Børglum** und **Odense** in Dänemark. – Sigmaringen: Thorbecke 1986. 197 S., 1 Ill. ‹farb.›, 1 Kt. = Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters X; Lw. DM 58,– [Habil.-Schr., Augsburg]

Amory, Frederic: Whited sepulchres: The semantic history of the hypocrisy to the High Middle Ages. – RThAM 53, 1986, 5–39; p. 93–129: Bertola, Ermenegildo: Logica e dialettica nel *De processione Spiritus sancti* di **Anselmo** di **Aosta** o di **Canterbury**; p. 130–184: Mews, C. J.: The *Sententiae* of **Peter Abelard**.

Garda, Claude: Du nouveau sur **Isaac** de l'**Etoile**. – Cîteaux 37, 1986, 8–22; p. 23–48: Easting, Robert: Purgatory and the early paradise in the "Tractatus de purgatorio Sancti Patricii"; p. 49–75: De Ganck, Roger: The three foundations of **Bartholomew** of **Tienen**; p. 76–81: Lenglet, Marie-Odile: Aux origines de l'abbaye de **Mazan**, autocritique d'une précédente étude; p. 82–105: Nelson, Lynn H.: Quelques documents de **Saint-Sulpice**-en-**Bugey** relatifs à la fondation du monastère de **Chassagne**-en-**Bresse**.

Reames, Sherry L.: The **legenda aurea**. A reexamination of its paradoxical history. – Madison, Lo: University of Wisconsin Pr. (1985). VIII, 321 p.

Berriot, François: Les manuscrits de l'abbaye de **Longchamp** aux Archives de France et la vie de sainte **Claire** inédite (début XIVe s.). – AFH 79, 1986, 329–358; p. 359–391: Monti, Dominic V., OFM: A reconsideration of the autorship of the commentary on the Book of Wisdom attributed to St. **Bonaventure**.

Patfoort, A.: Missions divines et expérience des Personnes divines selon S. **Thomas**. – Ang 63, 1986, 545–559.

Mundy, John Hine: The repression of **Catharism** at **Toulouse**. The royal diploma of **1279**. – (Toronto): Pont. Inst. of Mediaeval Studies (1985). XIV, 336 p., 14 cartes, 30 graph. diagr. = Studies and texts LXXIV; $ 28,–.

Esser: Dietrich: Die Causa des seligen Johannes **Duns Scotus**. Der heutige Stand. – WiWei 49, 1986, 44–70.

Housley, Norman: The **Avignon papacy** and crusades, **1305–1378**. – Oxf: Clarendon Pr. 1986. XII, 348 p.; £ 25,–.

Kennedy, L.-A., CBS: A fourteenth-century Oxford Augustinian on the existence of God. – Aug 36, 1986, 28–47; p. 65–99: Colledge, Edmund, OSA: The Augustine screen in **Carlisle Cathedral** (with 23 reproductions).

Gerrits, G. H.: Inter timorem et spem. A study of the theological thought of Gerard **Zerbolt** of **Zutphen** ‹1367–1398›. – Lei: Brill 1986. XV, 332 p. = Studies in medieval and reformation thought XXXVII; hfl 108,–.

Johannes von Frankfurt: Opuscula. Hrsg. von M. L. Bulst-Thiele. – Hei: Winter 1986. 65 p. = Editiones Heidelbergenses XXII; kart. DM 28,–.

Šmahel, František: La **révolution hussite**, une anomalie historique. Préface de Jean Delumeau. – (P:) Pr. Univ. de France (1985). 131 p., tabl., graph. diagr. = Essais et conférences; F 98,–.

Kuerten, Peter: Das Stift St. **Kunibert** in **Köln** von der Gründung bis zum Jahre 1453. – Köln: dme-Verl. 1985. XXXIII, 419 S. = Kölner Schriften zu Geschichte und Kultur X; kart. DM 45,– [Diss., Köln]

6. Gesamte Neuzeit

Winogradsky, Alexandre Abraham: Présences hébraïques dans l'histoire de l'Eglise. – RSR 74, 1986, 511–536.

Donnelly, John Patrick, SJ: Antonio **Possevino** and Jesuits of Jewish ancestry. – AHSJ 55, 1986, 3–31; p. 33–85: Wicki, Josef, SI: Das Schulwesen der Jesuiten in **Portugiesisch-Indien 1599 bis 1759**; p. 87–128: Rambaldi, Giuseppe, SI: I due tempi della riconciliazione con la chiesa di Carlo **Passaglia**. Con documenti inediti; p. 129–144: Begheyn, Paul, SJ: Six unpublished letters of Saint Peter **Canisius** to his relatives; p. 145–154: Martínez de la Escalera, José, SI: Baltasar **Gracián** desde Pamplona ‹1640›; p. 217–260: Fernández Martín, Luis, SI: San **Francisco** de **Borja** y el noviciado de Simancas 1554–1560; p. 261–286: Simmons, Merle E.: Viscardo y Guzmán's two sojourns in London. New documentation.

Mayer, C. A.: Anne **Boleyn** et la version originale du «Sermon du bon pasteur» d'Almanaque Papillon. – BSHPF 132, 1986, 337–346; p. 347–389: Causse, Maurice: Les dissimulations de **Marguerite**-de-**Navarre** et l'aventure Nicodémite; p. 473–485: Deprun, Jean: Malebranche au refuge: la prédication des Jacques **Saurin**; p. 487–518: Bethoux, Pierre: La vie quotidienne d'un pasteur du Réveil: Jacques-André **Clavel** à Saint-Laurent-du-Cros ‹1831–1843›; p. 519–540: Ardouin-Weiss, Idelette: **Béroalde** de **Verville**: Testament inédit et documents nouveaux.

Seguin, Marie-Dominique: **Port-Royal** après Port-Royal. – Cîteaux 37, 1986, 106–124.

Schatz, Klaus: Zwischen Säkularisation und Zweitem Vatikanum. Der Weg des **deutschen Katholizismus** im **19.** und **20.** Jahrhundert. – Ffm: Knecht 1986. 344 S.; kart. DM 42,–.

7. Reformation und katholische Erneuerung

Beintker, Horst: Christologische Gedanken **Luthers** zum Sterben Jesu bei Auslegung von Psalm 8 und Psalm 22 im Kommentar von 1519 bis 1521 und verwandten Texterklärungen. – ARG 77, 1986, 5–30; S. 31–46: Karant-Nunn, Susan C.: The transmission of Luther's teachings on women and matrimony: The case of Zwickau; S. 47–57: Bouwsma, William: The quest for the historical **Calvin**; S. 58–78: McGrath, Alister E.: John Calvin and late mediaeval thought. A study in late mediaeval influences upon Calvin's theological development; S. 79–125: Fischer, Danielle: L'histoire de l'Eglise dans la pensée de Calvin; S. 126–140: Dempsey Douglass, Jane: Calvin's use of metaphorical language for God: God as enemy and God as mother; S. 141–157: Wachinger, Franz: **Lemnius** und **Melanchthon**; S. 158–185: Kroon, Marijn de: Ein unbekannter „Syllogismus" Martin **Bucers** zum Ius Reformationis aus der Zeit der Wittenberger Konkordie; S. 186–225: Torvild Oftestad, Bernt: „Historia" und „Utilitas". Methodologische Aspekte der Abendmahlstheologie bei **Martin Chemnitz**; S. 226–264: Seifert, Arno: Reformation und Chiliasmus. Die Rolle des Martin **Cellarius-Borrhaus**; S. 265–280: Kyle, Richard: John **Knox** and the purification of religion: The intellectual aspects of his crusade against idolatry; S. 281–312: Martin, J. W.: "The First that made separation from the Reformed Church of England."

Janton, Pierre: Voies et visages de la réforme au XVI[e] siècle. – (P:) Desclée (1986). 219 p. = Bibliothèque d'histoire du christianisme IX; F 98,–.

Dickens, A(rthur) G(eoffrey) – John Tonkin: The Reformation in historical thought. – Cambr, Mass.: Harvard Univ. Pr. 1985. X, 443 p.; $ 38,50.

Rott, Jean Georges: Investigationes historicae. Eglises et société au XVI[e] siècle. Gesammelte Aufsätze zur Kirchen- und Sozialgeschichte. Articles rassemblés et rééd. par Marijn de Kroon ... T. I–II. – Strasbourg: Oberlin 1986. XXXIII, 574 p., tabl.; X, 726 p. = Société Savante d'Alsace et des Regions de l'Est. Grandes publications XXXI/XXXII.

Oberman, Heiko A.: Die Reformation: Von Wittenberg nach Genf. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1986. 310 S.; kart. DM 39,80.

Freiheit aus der Wahrheit. Erbe und Auftrag der Lutherischen Reformation. [Red.: Heinrich Kraft.] – Erl: Martin-Luther-Verlag 1986. 118 S. = Veröffentlichungen der Luther-Akademie Ratzeburg VIII.

Margolin, Jean-Claude: Quinze années de travaux érasmiens ‹1970–1985›. – BHR 48, 1986, 585–619; p. 671–699: Giacone, Franco: Gli essais di **Montaigne** e la censura calvinista.

Wartenberg, Günther: Zum „Erasmianismus" am Dresdener Hof Georgs des Bärtigen. – NAKG 66, 1986, 2–16.

Ebert, Helmut: Alltagssprache und religiöse Sprache in Luthers Briefen und in seiner Bibelübersetzung. Eine satzsemantische Untersuchung am Beispiel von Aufforderungssätzen und Fragesätzen. – Ffm, Bern, NY: Lang 1986. IV, 284 S. = Europäische Hochschulschriften I, 179; kart. sfr 62,– [Diss., Bonn]

Weber, Wolfgang: Bemerkungen zu Luthers praktischem Beitrag bei der Ausbreitung und Durchsetzung seiner Lehre. – ZKG 97, 1986, 309–333; S. 334–349: Repgen, Konrad: Was ist ein **Religionskrieg**?; S. 350–372: Zimmermann, Gunter: Geistliche und Gläubige in der **Westminster Confession**.

Streich, Gerhard: Klöster, Stifte und Kommenden in **Niedersachsen** vor der Reformation. Mit einem Quellen- und Literaturanhang zur kirchlichen Gliederung Niedersachsens um 1500. – Hild: Lax 1986. 148 S. u. Beil. (1 Kt.) = Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Niedersachsen und Bremen II = Studien und Vorarbeiten zum Historischen Atlas Niedersachsens XXX; kart. DM 68,–.

Darrabat, Jean: Sainte **Thérèse** d'**Avila**: Son milieu et sa famille. – BLE 87, 1986, 189–210. 281–298.

Barton, Peter F.: Die Geschichte der **Evangelischen** in **Österreich** und **Südostmitteleuropa**. I: Im Schatten der Bauernkriege, die Frühzeit der Reformation. – Wien, Köln, Graz: Böhlau 1985. 320 S., Ill., Kt. = Studien und Texte zur Kirchengeschichte und Geschichte II, 10; kart. DM 64,–.

Quellen zur Geschichte der **Täufer**. Band XV: Elsaß. Teil III: Stadt **Straßburg 1535–1542**. Unter Benutzung der von Johann Adam und Manfred Krebs hinterlassenen Materialsammlung bearbeitet von Marc Lienhard, Stephen F. Nelson und Hans Georg Rott mit einem Beitrag von Annette Gottwaldt. – Gü: Gütersloher Verlagshaus Mohn 1986. 553 S. = Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte LIII.

Wirsching, Andreas: Konfessionalisierung der Außenpolitik: Die **Kurpfalz** und der Beginn der französischen Religionskriege ‹**1559–1562**›. – HJ 106, 1986, 333–360.

Landersdorfer, Anton: Das Bistum **Freising** in der Bayerischen Visitation des Jahres **1560**. – St. Ottilien: EOS Verl. 1986. XXII, 810 S. = Münchener Theologische Studien. I: Historische Abteilung XXVI; kart. DM 125,– [Diss., München]

Seewald, Sixt Alexander: Das Verfassungsbild in der Christianopolis des Johann Valentin **Andreae**. – Ffm, Bern, NY: Lang 1986. 162 S., graph. Darst. = Europäische Hochschulschriften II, 529; sfr 36,– [Diss., Mainz]

8. Neuere Zeit

Crahay, Roland: **D'Érasme** à **Campanella**. Textes de Roland Crahay. Ed. par Jacques Marx. – (Brux:) Ed. de l'Université de Bruxelles 1985. 159 p. = Problèmes d'histoire du Christianisme XV; p. 7–10: Bibliographie Crahay.

Bircher, Martin: Deutsche Drucke des **Barock 1600–1720** in der Herzog-August-Bibliothek **Wolfenbüttel**. Abt. B, Mittlere Aufstellung. Bd. V: Theologie 2: F–L. 3: M–S. – Mchn, NY, Lo, P: Saur 1986. IX S., S. 446–973, Ill.; IX S., S. 974–1475, Ill.; Lw. DM je 320,–.

Beyel, Christel: „**Hexen**-Leut, so zu Würzburg gerichtet." Der Umgang mit Sprache und Wirklichkeit in **Inquisitionsprozessen** wegen Hexerei. – Ffm, Bern, NY: Lang 1986. 206 S. = Europäische Hochschulschriften I, 948; sfr 48,– [Diss., Frankfurt]

Musto, Ronald G.: Daniel **Papebroch**, S.J., and the Letters of Angelo Clareno. – AFH 79, 1986, 392–410; p. 411–448: Betti, Gian Luigi: Fermenti culturali e tensioni interne nella Minoritica Provincia Bolognese nei primi anni del Seicento. Un processo per eresia a Evangelista Sartonio da Bologna e Livio Galanti da Imola ‹1612–1613›.

Grell, Ole Peter: From uniformity to tolerance: the effects on the **Dutch Church** in **London** of reverse patterns in English Church policy from **1634** to **1647**. – NAKG 66, 1986, 17–40; p. 41–54: Van de Schoor, R. J. M.: Théophile **Brachet** de la Milletière en André Rivet; p. 55–67: Bots, H., et M. Evers: Jean **Leclerc** et la réunion des églises protestantes dans la Bibliothèque Ancienne et Moderne ‹1714–1727›.

Ceyssens, Lucien: Autour de la bulle Unigenitus: **Madame** de **Maintenon** ‹1635–1719›. – Augustiniana 36, 1986, 101–154.

Garuti, Adriano: Il patriarcato romano nel pensiero di Emmanuele **Schelstrate** ‹† 1692›. – Anton 61, 1986, 274–328; p. 340–380: Ceyssens, Lucien: Autour de la bulle Unigenitus: La bulle **Pastoralis officii** ‹1718›; p. 341–433: Vázques Janeiro, Isaac: La Orden Capuchina en la historia del dogma de la Inmaculada Concepción.

Pfizenmaier, Martin: Mit Vernunft glauben, fides ratione formata. Die Umformung der Rechtfertigungslehre in der Theologie der deutschen Aufklärung dargestellt am Werk Johann Gottlieb **Töllners** ‹1724–1774›. – Stu: Calwer Verl. 1986. XXXIII, 618 S. = Calwer theologische Monographien B, X; kart. DM 68,– [Diss., Göttingen]

Biser, Eugen: Abhängigkeit und Kontingenzbewältigung. Zur Aktualität Friedrich **Schleiermachers**. – Forum Katholische Theologie 2, 1986, 268–280.

Sieger, Jörg: Kardinal im Schatten der Revolution. Der letzte Füstbischof von **Straßburg** in den Wirren der Französischen Revolution am Oberrhein. – Bas: Morstadt Verlag 1986. 414 S.; Lw. DM 48,–.

Viguerie, Jean de: **Christianisme** et Révolution. 5 leçons d'histoire de la Révolution française. – P: Nouvelles Ed. Latines (1986). 264 p.; F 90,–.

Neutsch, Cornelius: Religiöses Leben im Spiegel von Reiseliteratur. Dokumente und Interpretationen über **Rheinland** und **Westfalen** um **1800**. – Köln, Wien: Böhlau 1986. 148 S., Ill. = Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte IX; kart. DM 48,–.

Stutzer, Dietmar: Klöster als **Arbeitgeber** um **1800**. Die **bayerischen Klöster.** Unternehmenseinheiten und ihre Sozialsysteme z. Z. der Säkularisation 1803. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1986. 390 S. = Schriftenreihe der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften XXVIII; kart. DM 92,– [Diss., München]

O'Dwyer, Margaret M.: The **papacy** in the age of Napoleon and the Restoration. **Pius VII, 1800–23**. – Lanham [e.a.]: Univ. Pr. of America (1985). X, 285 p.; $ 12,75.

Arndt-Baerend, Sabine: Die **Klostersäkularisation** in **München 1802/03**. – Mchn: Uni-Druck 1986. 364, [25] S., Ill. = Miscellanea Bavarica Monacensia XCV. [Diss., München]

Meding, Wichmann von: Kirchenverbesserung – die deutschen **Reformationspredigten** des Jahres **1817**. – Blf: Luther-Verl. 1986. 304 S. = Unio et confessio XI; kart. DM 49,– [Diss., Kiel]

Baubérot, Jean: Le retour des **Huguenots**. La vitalité protestante, **XIX^e–XX^e** siècle. – P: Ed. du Cerf; Genève: Ed. Labor & Fides 1985. 332 p.; F 120,–.

9. Neueste Zeit

Geurts, P. A. M., OFM: Teneamus Confessionem. Nieuwe gegevens omtrent de eerste katholieke studentenvereniging in **Nederland**. – AGKKN 28, 1986, 14–22; p. 23–49: Dings, Willem, en Marco de Greef: Katholieken en het spel van verkennen, 1912–1930; p. 50–80: Peet, Evert: De rooms-katholieke Informatie Dienst Inzake Lectuur (Idil), 1937–1970; p. 81–129: Vossen, Hélène: Van katholiek meisjesonderwijs naar algemeen vormingswerk. Ontstaan en ontwikkeling van de Mater Amabilis School (M.A.S.), 1947–1968.

Link, Christian: Fides quaerens intellectum. Die Bewegung der Theologie Karl **Barths**. – ThZ 42, 1986, 279–302; S. 303–312: Bonjour, Edgar: Karl Barth und die Schweiz; S. 313–331: Eicher, Peter: „Doch was geht uns die Kirche an?" Eine katholische Besinnung nach Karl Barth; S. 332–351: Lochman, Jan Milič: Karl Barths ökumenische Solidarität: Am Beispiel Osteuropa.

Bieler, Martin: Karl Barths Auseinandersetzung mit der theologia entis und der Anfang der Theologie. – Catholica 40, 1986, 229–245.

Pottier, B.: La «Lettre aux Romains» de K. Barth et les quatre sens de l'Écriture. – NRTh 108, 1986, 823–844.

Nijenhuis, W.: **Haitjema** versus **Barth** in de Duitse kerkstrijd: de zaak Gerhard Brunzema (1935/1936). – NAKG 66, 1986, 68–95.

Salemink, Theodorus Albertus Maria – B. van Dijk: "Omdat het slechts om politiek gaat." De machtsovername door de nazi's in 1933 als keerpunkt van het politieke christendom. – Amersfoort: De Horstink (1986). 176 p. = Eltheto; hfl 25,–.

Christliches Exil und christlicher **Widerstand**. Hrsg. von Wolfgang Frühwald und Heinz Hürten. Ein Symposium an der Katholischen Universität Eichstätt 1985. – Rgb: Pustet 1987. 427 S. = Eichstätter Beiträge XXII, Abt. Geschichte; [enth.:] S. 13–20: Repgen, Konrad: Das Wesen des christlichen Widerstandes. Prolegomena; S. 21–46: Eibl, Karl: Selbstbewahrung im Reiche Luzifers? Zu Stefan **Andres'** Novellen „El Greco malt den Großinquisitor" und „Wir sind Utopia"; S. 47–54: Belardinelli, Sergio: Jacques **Maritain** im Exil – Überlegungen zu Christentum und Demokratie; S. 55–69: Feilchenfeldt, Konrad: Christliches Volksfrontverhalten. Mit einem Exkurs über Paul Ludwig **Landsberg**; S. 70–88: Bédarida, Renée: Christlicher Widerstand gegen den Nationalsozialismus in **Frankreich**. Motive und Handlungsweisen; S. 89–122: Monticone, Alberto: Das Exil **De Gasperis** und die Bildung einer neuen politischen Kultur; S. 123–149: Gebhard, Walter: „Was du verachtest, hüte dich zu hassen." Innere Emigration, Haß und poetisch-politischer Widerstand beim späten Oskar **Loerke**; S. 150–159: Schlingensiepen, Ferdinand: Dietrich **Bonhoeffers** Entscheidung gegen das Exil; S. 160–167: Thalmann, Rita: Bürgerlichkeit und Protestantismus in Leben und Werk Jochen **Kleppers**; S. 168–185: Gotto, Klaus: Johannes **Maassen** – oder der Entschluß, nicht zu emigrieren; S. 186–224: Riley, Anthony W.: „Alles Außen ist Innen." Zu Leben und Werk Elisabeth **Langgässers** unter der Hitler-Diktatur. Mit einem Erstdruck des frühen Aufsatzes „Die Welt vor den Toren der Kirche" (um 1925); S. 225–262: Conzemius, Victor: Christliche Widerstandsliteratur in der **Schweiz** 1933–1945; S. 263–274: Niggl, Günter: Antwort auf das Inferno der Zeit: Das Spätwerk Alfred **Döblins**; S. 275–328: Ter Haar, Carel: P. Friedrich **Muckermann** SJ und „Der Deutsche Weg". Katholisches Exil in den Niederlanden; S. 329–370: Schmitz, Walter: „Ein christusgläubiger Jude": Traditionalismus und Exilerfahrung im Werk Franz **Werfels**; S. 371–393: Morsey, Rudolf: **Brünings** Einschätzung der politischen Entwicklung in Deutschland 1934–1948; S. 394–406: Stauffacher, Werner: Zwischen äußerer und innerer Emigration: **Las Casas** als Figur des Widerstandes bei Alfred **Döblin** und Reinhold **Schneider**; S. 407–426: Diskussionsbericht.

Greschat, Martin – Rainer Lächele: Das Ringen der Bekennenden Kirche um eine gemeinsame Front **1936**. – ZKG 97, 1986, 373–390.

Raguer, Hilari: L'Església i la guerra civil ‹1936–1939›. Bibliografia recent ‹1975–1985›. – Revista Catalana de Teologia 11, 1986, 119–252.

Jordy, Gerhard: Die **Brüderbewegung** in Deutschland. Bd. III: Die Entwicklung seit 1937. Mit einem Anhang „Über die Entwicklung der Brüdergemeinden in der DDR" von Gerhard Brachmann. – Wup: Brockhaus 1986. 453 S.

Grootaers, Jan: Primauté et collégialité. Le dossier de Gérard **Philips** sur la Nota Explicativa Praevia (Lumen gentium, Chap. III). Présenté avec introduction historique, annotations et annexes. – Lv: University Press; Peeters 1986. 226 p. = Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium LXXII.

Zerndl, Josef: Die Theologie der **Firmung** in der Vorbereitung und in den Akten des Zweiten Vatikanischen Konzils „Sacramento confirmationis perfectius ecclesiae vinculantur tamquam veri Christi testes" ‹CF.LG 11›. – Pad: Verl. Bonifacius-Druckerei 1986. CXIV, 454 S. = Konfessionskundliche und Kontroverstheologische Studien IL; Lw. DM 48,– [Diss., Rom. Univ. Gregoriana]

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Arinze, Francis: Die missionarische Aufgabe der Kirche für das dritte Jahrtausend. – OK 27, 1986, 395–419; S. 420–437: Waldenfels, Hans: Das Mysterium der Kirche und die Gemeinschaft der Kirchen; S. 438–448: Heekeren, Heinrich: Der eine Glaube in den vielen Sprachen der Weltkirche.

Balz, Heinrich: Mission und **Ethnologie**. Anmerkungen eines Betroffenen. – ZfM 12, 1986, 226–234; S. 235–240: Rossel, Jacques: Mission und Ethnologie aus der Sicht eines Theologen; S. 241–249: Schuster, Meinhard: Religion und Mission aus ethnologischer Sicht.

Black, Donald: Merging mission and unity. – Phil, Pa.: The Geneva Pr. (1986). 180 p. = Presbyterian historical society publications XXIV; $ 9,95.

Building the Church in pluricultural Asia. R. Hardawiryana [e. a.]. – Rom: Centre "Cultures and Religions" – Pont. Gregorian Univ. 1986. X, 171 p. = Inculturation. Working papers on living faith and cultures VII.

Rivinus, Karl J.: Josef **Schmidlins** zweite Missionsstudienreise nach Ostasien im Jahr 1930. – NZM 42, 1986, 175–204.

Filesi, Teobaldo: La storia dell'antica missione dei **Cappuccini**. – Euntes docete 39, 1986, 183–198.

Moritzen, Niels-Peter: Werkzeug Gottes in der Welt. **Leipziger Mission** 1836 – 1936 – 1986. – Erlangen: Verl. der Ev.-Luth. Mission 1986. 260 S. = Erlanger Taschenbücher LXXVI; kart. DM 24,–.

Pieris, Aloysius: Theologie der Befreiung in **Asien**. Christentum im Kontext der Armut und der Religionen. – Frb/B [u. a.:] Herder (1986). 270 S. = Theologie der dritten Welt IX; kart. DM 39,50.

Kimura, Naoji: Das Christentum als sprachliches Problem in **Japan**. – Mch: Minerva Publikation 1986. 21 S. = Eichstätter Hochschulreden LI.

An, Byöong-mu: Draußen vor dem Tor: Kirche und **Minjung** in Korea; theol. Beiträge u. Reflexionen. Hrsg. von Winfried Glüer. – Gö: Vandenhoeck und Ruprecht 1986. 156 S. = Theologie der Ökumene XX; kart. DM 29,80.

Müller, Hans-Peter: Die **Rāmakrishna-Bewegung**. Studien zu ihrer Entstehung, Verbreitung und Gestalt. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1986). 286 S. = Missionswissenschaftliche Forschungen XVIII; kart. DM 35,– [Diss., München]

Tembe, Bingham: Integrationismus und **Afrikanismus**. Zur Rolle der kirchlichen Unabhängigkeitsbewegung in der Auseinandersetzung um die Landfrage u. die Bildung der Afrikaner in **Südafrika, 1880–1960**. – Ffm [u. a.:] Lang (1985). 356 S. = Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums XXXVI; sfr 70,– [Diss., Köln]

Lapointe, Eugene: An experience of pastoral theology in Southern Africa. Inculturated and committed Christian communities. – Rom: Pont. Univ. Urbaniana 1986. 260 p.; $ 11,30.

Cook, Guillermo: The expectation of the poor. Latin American base ecclesial communities in Protestant perspective. – Maryknoll, N.Y.: Orbis Books (1985). XIX, 316 p. = American Society of Missiology series IX.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Hubbeling, H. G.: Divine presence in ordinary life. Gerardus van der **Leeuw**'s twofold method in his thinking on art and religion. – Amst, Oxf, NY: North-Holland Publ. Comp. 1986. 46 p. = Mededelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen. Afd. Letterkunde. Nieuwe reeks XLIX, 1; hfl 28,–.

Culianu, Ioan Petru: Gnosticismo e pensiero moderno: Hans **Jonas**. – R: "L'ERMA" di Bretschneider (1985). 153 p. = Storia delle religioni I.

Fowden, Garth: The Egyptian **Hermes**: a historical approach to the late pagan mind. – Cambr: Cambridge Univ. Press 1986. XVII, 244 p.; £ 27,50.

A Net cast wide: investigations into Indian thought in memory of David **Friedman**. Ed. Julius J. Lipner. – Newcastle-u-Tyne: Grevatt & Grevat 1986. X, 82 p.; £ 7,50.

Indian religion. Edited by Richard Burghart and Audrey Cantlie. – Lo: Curzon 1985. XI, 258 p. = London. Univ. School of Oriental & African Studies Centre of S. Asian Studies. Collected papers on South Asia VII; £ 10,50.

Sangharakshita, Bikshu, Sthavira: The eternal legacy: an introduction to the canonical literature of **Buddhism**. – Lo: Tharpa Publs. 1985. LV, 317 p.

Weinstein, Stanley: Buddhism under the T'ang. – Cambr: Cambridge Univ. Press 1987. XIII, 236 p. = Cambridge studies in Chinese history, literature and institutions; £ 25,–.

Minamiki, George, SJ: The Chinese rites controversy from its beginning to modern times. – Chic: Loyola University Press 1985. XVI, 353 p.; $ 19,95.

Almond, Philip C.: The **Buddha** in the West: From myth to history. – Religion 16, 1986, 305–322: p. 323–342: Barnhill, David L.: Impermanence, fate, and the journey: Bashō and the problem of meaning; p. 343–358: Wilson, Jim: **Gandhi**'s God – A substitute for the British Empire?; p. 359–374: Finnestad, Ragnhild Bjerre: On transposing **Soul** and **Body** into a monistic conception of **Being**. An example from ancient **Egypt**.

Gasparro, Giulia Sfameni: Misterie e i culti mistici di **Demetra**. – Roma: "L'ERMA" di Bretschneider (1986). 371 p. = Storia delle religioni III.

Green, Miranda J.: Gods of the **Celts**. – Gloucester: Alan Sutton 1986. X, 257 p., ill.; £ 14,95.

Markale, Jean: Le **druidisme**. Traditions et dieux des Celtes. – P: Payot 1985. 286 p. = Bibliothèque historique; F 88,–.

Cultura y religión de la **América prehispánica**. Por Manuel Ballesteros Gaibros con la colaboración de . . . – Madr: Ed. Católica 1985. XVII, 345 p. = Biblioteca de autores cristianos 463 = Semina Verbi; pes 2000.

King, Noel Q[uinton]: **African cosmos**. An introduction to religion in Africa. – Belmont, Ca.: Wadsworth (1986). XIV, 149 p., 2 cartes, ill. = The religious life of man series. Texts; $ 14,–.

VI. Religionsphilosophie

Despland, Michel: The education of desire: **Plato** and the philosophy of religion. – Tor [e. a.:] University of Toronto Pr. (1985). XIV, 394 p.; $ 25,–.

Brecher, Robert: **Anselm**'s argument: the logic of divine existence. – Aldershot: Gower 1985. VIII, 138 p. = Avebury series in philosophy; £ 16,–.

Jaeschke, Walter: Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie **Hegels**. – (Stu-Bad Canstatt): frommann-holzboog 1986. 478 S. = Spekulation und Erfahrung. Abt. 2: Untersuchungen IV.

Bucher, Rainer: **Nietzsches** Mensch und Nietzsches Gott. Das Spätwerk als philosophisch-theologisches Programm. – Ffm, Bern, NY: Lang 1986. XIX, 407 S. = Würzburger Studien zur Fundamentaltheologie I; sfr 75,– [Diss., Würzburg].

Morin, Dominique: L' **athéisme moderne**. T. I: Comte, Monod, Feuerbach, Marx. II: Nietzsche, Freud, Sartre. – P: Ed. du Cerf (1985). 133 p.; 147 p. = Dossiers libres; F 96,–.

Neuhaus, Gerd: Atheismus oder anonymes Christentum? Ein Versuch transzendentaler Hermeneutik des Gottesglaubens in Auseinandersetzung mit **Feuerbach, Marx, Horkheimer** u. **Benjamin**. – (Annweiler: Plöger 1985). 149 S. = Edition Simultan; kart. DM 14,80.

Lotz, Johannes B.: Zur Frage nach Gott in der Seinsphilosophie nach Martin **Heidegger**. – StdZ 111, 1986, 744–754.

Kuruvachira, George: Heidegger: Being and God. – Sales 48, 1986, 681–704.

Runzo, Joseph: Reason, relativism and God. – Lo: Macmillan 1986. XVIII, 290 p. = Library of philosophy and religion.

Nielsen, Kai: Philosophy & [and] atheism. In defense of **atheism**. – Buffalo, N.Y.: Prometheus Books (1985). 231 p.; $ 20.95.

VII. Fundamentaltheologie

Drilling, Peter J.: The pyramid or the raft: Francis **Schüssler Fiorenza** and Bernard **Lonergan** in dialogue about foundational theology. – Horizons 13, 1986, 275–290.

Charron, André: La critique de la religion, une fonction mal reconnue. – ScE 37, 1986, 151–179.

Pfüller, Wolfgang: Der Streit der Religionen – rational entscheidbar? Zum Problem objektiver Beurteilungskriterien für religiöse Aussagenzusammhänge. – Ffm [u. a.:] Lang (1986). XVIII, 211 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 281; sfr 60,– [Habil.-Schrift, Halle-Wittenberg]

Mieth, Dietmar: Die Spannungseinheit von Theorie und Praxis. Theologische Profile. – Frb/S: Universitätsverl.; Frb/B, Wien: Herder (1986). 143 S. = Studien zur theologischen Ethik XVII; kart. DM 29,50.

Jeanrond, Werner G.: **Text** und **Interpretation** als Kategorien theologischen Denkens. – Tü: Mohr (1986). X, 163 S. = Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie XXIII; kart. DM 89,– [Diss., Chicago. Überarb.]

Voerckel, Karl: Chancen der natürlichen Theologie. – Fernwald: Verl. litblockin 1985. 284 S.; kart. DM 32,–.

Gaboriau, Florent: Théologie nouvelle. Ouvrir le débat. – (P:) FAC Ed. (1985). 170 p.; F 80,–.

Päschke, Bernd: **Befreiung** von unten lernen. Zentralamerikanische Herausforderung theologischer Praxis. Mit einem Vor- u. Nachwort von Pablo Richard. – Mstr: Ed. Liberación 1986. 332 S., Abb. = Theologie und Kirche im Prozeß der Befreiung II; DM 19,80.

Lois, Julio: Teología de la liberación: opción por los pobres. – (Madr:) Iepala; Ed. Fundamentos (1986). 503 p. = Textos I; pes 1400,–.

Sievernich, Michael, SJ: „Theologie der Befreiung" im interkulturellen Gespräch. Ein historischer und systematischer Blick auf das Grundanliegen. – ThPh 61, 1986, 336–358.

Van Roo, William A., SJ: Telling about God. Vol. II: Experience. – R: Ed. Pont. Univ. Gregoriana 1987. XI, 344 p. = Analecta Gregoriana CCXLIV = Series Facultatis Theologicae: sectio A, XXVII; Lire 40000,–.

Belief. Form, content, and function. Ed. by Radu J. Bogdan. – Oxf: Clarendon 1986. 184 p.; £ 8,95,–; [cont.:] p. 1–16: Bogdan, Radu J.: The importance of belief; p. 17–36: Dretske, Fred: Misrepresentation; p. 37–59: Lehrer, Keith: Metamind: Belief, consciousness, and intentionality; p. 61–82: Lycan, William G.: Tacit belief; p. 83–117: Schiffer, Stephen: The real trouble with propositions; p. 119–144: Stich, Stephen P.: Are belief predicates systematically ambiguous?; p. 149–194: Bogdan, Radu J.: The manufacture of belief.

Sponheim, Paul R[onald]: God – the question and the quest. Toward a conversation concerning Christian faith. – Phil: Fortress Pr. (1985). XII, 214 p.

Heim, S. Mark: Is Christ the only way? Christian faith in a pluralistic world. – Valley Forge, Pa.: Judson Pr. (1985). 159 p.; $ 9,95.

Blogg, Martin: **Dance** and the Christian faith – dance: a form of knowing. – Lo [e. a.:] Hodder & Stoughton (1985). XIX, 281 p., ill.; £ 7,95.

VIII. Dogmatik

Sabugal, Santos: «Creo en Dios, Padre y Creador.» – Estudio Agustiniano 21, 1986, 67–114.

Lochman, Jan Milič: Kirche und Welt im Lichte des Reiches Gottes. – Gottes Zukunft, Zukunft der Welt. Festschrift für Jürgen Moltmann . . ., Mchn 1986, 201–212; S. 213–223: Mar Osthatios, Geevarghese: Justice to the poor on the trinitarian model; S. 224–230: Kitagawa, Shin: Unchangeableness and changeableness of God; S. 231–239: Heron, Alasdair I. C.: The time of God; S. 240–249: Migliore, Daniel L.: God's freedom and human freedom; S. 250–261: Ritschl, Dietrich: Gott wohnt in der Zeit. Auf der Suche nach dem verlorenen Gott.

Wiles, Maurice F.: **God's action** in the world. The Bampton lectures for 1986. – (Lo:) SCM Pr. (1986). VIII, 118 p.; £ 5,95.

Kaempf, Bernard: Trinité ou quaternité? – Études theol. et relig. 62, 1987, 59–79; p. 81–95: Ansaldi, Jean: Approche doxologique de la Trinité de Dieu. Dialogue avec J. L. Marion.

Ladaria, Luis F.: La concepción del hombre como imagen de Dios y su reinterpretación en Cristo. – MCom 43, 1986, 383–399.

Galvin, John P.: The death of jesus in contemporary theology: Systematic perspectives and historical issues. – Horizons 13, 1986, 239–252.

Contri, Antonio: Gesù Cristo figlio di Dio e Salvatore. Saggio di cristologia patristico-storica e teologico-sistematica. Presentazione di Carlo Molari. – Leumann ‹Torino›: Ed. Elle Di Ci (1985). 211 p.; Lire 10 000.

Tilliette, Xavier: La **christologie** idéaliste. – (P): Desclée (1986). 238 p. = Jésus et Jésus-Christ XXVIII; F 125,–.

Javelet, Robert: L'unique médiateur Jésus et Marie. Thèse sur «l'unalité» mystique de Jésus et Marie dans le projet divin de la **rédemption**. – P: O.E.I.L. (1985). 349 p., fig.; F 160,–.

Sudar, Pero: Solo i battezzati sono persone nella Chiesa. – Euntes docete 39, 1986, 23–43.

Michiels, Robrecht: Over het zelfverstaan van de **kerk** na Vaticanum II. – Collationes 16, 1986, 145–170; p. 171–215: Denaux, Adalbert: Kerk als gemeenschap. Overwegingen bij het Eindrapport van de Buitengewone Bisschoppensynode 1985.

García y García, Antonio: Iglesia, sociedad y derecho. – (Salm:) Universidad Pont. de Salamanca 1985. 484 p. = Bibliotheca Salmanticensis LXXIV.

Baumert, Norbert: Gaben des Geistes Jesu. Das **Charismatische** in der **Kirche**. – (Graz, Wien, Köln): Verl. Styria (1986). 207 S.; kart. DM 24,80.

Elsbernd, Mary: Rights statements: A hermeneutical key to continuing development in magisterial teaching. – EThL 62, 1986, 308–332.

Jewett, Paul K[ing]: Election and predestination. With a foreword by Vernon Grounds. – (GrR, Mich.): Eerdmans Publ.; (Exeter): Paternoster Pr. (1985). XII, 147 p.; $ 11,95.

Seele. Problembegriff christlicher **Eschatologie**. [Von] Richard Friedli . . . Hrsg. von Wilhelm Breuning. – Frb/B: Herder (1986). 224 S. = Quaestiones disputatae CVI; kart. DM 48,–; [enth.:] S. 15–30: Verweyen, Hansjürgen: Zum gegenwärtigen Diskussionsstand der Eschatologie; S. 31–93: Haag, Ernst: Seele und Unsterblichkeit in biblischer Sicht; S. 94–106: Friedli, Richard: Reinkarnation in negro-afrikanischen Eschatologien. Bantu und okzidentale Situationsdeutungen im Dialog; S. 107–158: Greshake, Gisbert: „Seele" in der Geschichte der christlichen Eschatologie. Ein Durchblick; S. 159–191: Haeffner, Gerd: Vom Unzerstörbaren im Menschen. Versuch einer philosophischen Annäherung an ein problematisch gewordenes Theologoumenon; S. 192–224: Pesch, Otto Hermann: Gott – die Freiheit des Menschen. Theologische Anthropologie zwischen Seelenlehre und Evolutionstheorien.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Kraus, Georg: Gotteserkenntnis ohne Offenbarung und Glaube? **Natürliche Theologie** als ökumenisches Problem. – Pad: Bonifatius-Druckerei (1987). 554 S. = Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien L.

Weakland, Rembert G.: All God's people. Catholic identity after the Second Vatican Council. – NY, Mahwah: Paulist Press (1985). VII, 206 p.; $ 7,95.

Orthodox perspectives on baptism, Eucharist and ministry. Ed. by Gennadios Limouris and Nomikos Michael Vaporis. – Brookline, Mass.: Holy Cross Orthodox Pr. 1985. IX, 186 p. = The Greek orthodox theological review XXX, 2 = Faith and order papers CXXVIII.

Birmelé, André: La sacramentalité de l'Église et la tradition luthérienne. – Irénikon 59, 1986, 482–507.

Kandler, Karl Hermann: Die **Abendmahl**slehre der lutherischen Orthodoxie. – KuD 33, 1987, 3–22; S. 23–31: Martikainen, Eeva: Die Leuenberger Lehrgespräche in ökumen. Perspektive.

Hauschild, W.-D.: Zur Erforschung der Barmer Theologischen Erklärung von 1934. – ThRu LI, 1986, 130–165.

Mayer, Rainer: **Kirchenspaltung**? Bonhoeffer, Barmen, Politik und Bekenntnis heute. – Stu: Calwer (1986). 92 S. = Calwer Paperback; kart. DM 14,80.

Sesboüé, Bernard: Y a-t-il une différence séparatrice entre les ecclésiologies catholique et protestante? – NRTh 109, 1987, 3–30.

Carey, George: A tale of two churches. Can Protestants and Catholics get together? Foreword by J. I. Packer. – Downers Grove, Ill.: Inter Varsity Pr. (1985). 172 p.; $ 5,95.

Strolz, Walter: **Heilswege** der Weltreligionen. Band II: Christliche Begegnung mit Hinduismus, Buddhismus und Taoismus. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1986). 255 S. = Veröffentlichungen der Stiftung Oratio Dominica.

Burkhart, Ernst: **Heilsbedeutung** der nichtchristlichen Religionen. Die Aussagen des kirchlichen Lehramtes in kritischer Konfrontation mit einer neuen These. – Forum kath. Theologie 2, 1986, 1–23.

Kohn, Johanna: **Haschoah**. Christlich-jüdische Verständigung nach Auschwitz. Mit einem Vorwort von Günther Bernd Ginzel. – (Mchn:) Kaiser; (Mz:) Matthias-Grünewald-Verl. (1986). 107 S. = Fundamentaltheologische Studien XIII; kart. DM 19,80.

Cone, James H.: Speaking the truth. Ecumenism, liberation, and black theology. – GrR, Mich.: Eerdmans (1986). VIII, 167 p.; $ 8,95.

Schütt, Josef: Eucharistie und Ökologie. – OekRu 36, 1987, 1–17; S. 17–32: Nethöfel, Wolfgang: Zwischen Ökonomie, Ökologie und Ökumene. Theologische Verantwortung für die Natur; S. 33–49: Bienert, Wolfgang A.: Der Dialog zwischen dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel und der EKD; S. 49–67: Vorster, Hans: Impuls aus dem Zentrum oder Vereinbarkeit? Die Studie des Ökumenischen Arbeitskreises und der Schlußbericht der Gemeinsamen Ökumenischen Kommission; S. 68–79: Aagaard, Anna Marie: „Einheit vor uns" – wozu?; S. 79–88: Bauer, Anton und Peter Kreyssig: Voraussetzungen und Aspekte für eine ökumenische Kooperation – vor allem im Blick auf eine größere Stadt.

Carey, George: The meeting of the waters. A balanced contribution to the ecumenical debate. – Lo [e. a.:] Hodder & Stoughton (1985). 188 p.; £ 4,95.

Sanchez Vaquero, José: Cristianos: Reconciliaos. ‹Salamanca: 30 años de Ecumenismo.› – Salamanca: Centro de Estudios Orientales y Ecumenicos Juan XXIII de la Universidad Pontificia de Salamanca 1985. 396 p. = Bibliotheca oecumenica Salmanticensis X.

Ratzinger, Joseph: Zum Fortgang der Ökumene. Brief an den Moderator dieses Heftes. – ThQ 166, 1986, 243–248; S. 248–267: Nissiotis, Nikos A.: Auf dem Weg zur Gemeinschaft der Kirchen im Jahr „2000". Eine orthodoxe Ansicht; S. 268–277: Klein, Laurentius: Theologische Alternative zur Konsensökumene; S. 278–289: Dulles, Avery: Zur Überwindbarkeit von Lehrdifferenzen. Überlegungen aus Anlaß zweier neuerer Lösungsvorschläge; S. 290–301: Meyer, Harding: Die Thesen von Fries und Rahner – Versuch einer Weiterführung. Eine lutherische Stellungnahme zu These II und IV; S. 302–312: Fries, Heinrich: Die Thesen von Fries und Rahner und ihre Wirkungsgeschichte.

Coppola, Raffaele: Primato papale ed ecumenismo. – Nicolaus 13, 1986, 3–28.

X. Moraltheologie

Meeks, Wayne A.: The moral world of the first christians. – Phil, Pa.: Westminster Pr. (1986). 182 p. = Library of early christianity VI; $ 18,95.

Jordan, Mark D.: **Aquinas**'s construction of a moral account of the passions. – FZPhTh 33, 1986, 71–97.

Fuchs, Eric: La morale selon **Calvin**. – P: Ed. du Cerf 1986. 183 p. = Histoire de la morale; F 85,–.

Ferrero, Fabriciano: El siglo **XIX**: condicionamientos y configuración de la moral cristiana. – Moralia 8, 1986, 223–258; p. 259–272: Vidal, Marciano: La moral católica en el siglo XIX y la figura de san **Alfonso**; p. 273–312: Rubio, Miguel: El ethos humanista de las «críticas de la religión» en el siglo XIX; p. 313–340: González, Rafael: Una ciencia para tiempos de crisis: sociología y moral en el siglo XIX; p. 341–364: Del Riesgo, M. Fdez.: La interpretación sociológica de la moral en el siglo XIX: La contraposición entre Karl **Marx** y Max **Weber**; p. 365–384: González, Rafael: Las perspectivas del evolucionismo y de la física social; p. 385–398: Moya, José: Etica y psicología en el siglo XIX; p. 399–416: Ruiz-Mateos, Alfonso, M.: La psiquiatría en el siglo XIX: connotaciones éticas; p 417–448: Velasco, Fernando: El krausismo en el panorama filosófico-ético español del siglo XIX; p. 449–476: Gómez Ríos, Manuel: La reforma de la enseñanza ética en los ilustrados-liberales del siglo XIX en España; p. 477–492: Muratore, Umberto: El pensamiento ético de Antonio **Rosmini**; p. 493–508: Rehrauher, Stephan: Americanismo: el fenómeno y sus raíces histórico-filosófico-éticas; p. 509–521: Rejón, F. Moreno: Antecendentes históricos de la teología política y de la liberación en **América Latina**.

Christlicher Glaube und Moral. Karl Golser. (Hrsg.) Josef Fuchs . . . – Innsbr, Wien: Tyrolia-Verl. 1986. 125 S.; kart. DM 24,–; [enth.:] S. 14–42: Fuchs, Josef: Christlicher Glaube und Verfügung über menschliches Leben; S. 43–67: Rotter, Hans: Christlicher Glaube und geschlechtliche Beziehung; S. 68–125: Roos, Lothar: Christlicher Glaube und Gestaltung der Arbeitswelt.

Zavalloni, Roberto, OFM: Fattori e modalità di sviluppo del comportamento morale. – Antonianum 61, 1986, 434–467; p. 468–488: Pesce, Pier Giuseppe, OFM: Malati terminali ed esigenze morali. Alla ricerca di un equilibrio.

Morelli, Elizabeth A.: **Anxiety**. A study of the affectivity of moral consciousness. – Lanham: Univ. Pr. of America (1985). X, 159 p.; $ 10,75.

Gleixner, Hans: Die Relevanz des christlichen Glaubens für die Ethik. – ThGl 76, 1986, 307–323.

Ringeling, Hermann: **Homosexualität** – Teil 1: Zum Ansatz der Problemstellung in der theologischen Ethik. Ein Überblick über die jüngere ethische Diskussion. – ZevE 31, 1987, 6–35; S. 36–59: Becker, Jürgen: Zum Problem der Homosexualität in der Bibel; S. 60–71: Balz, Horst: Biblische Aussagen zur Homosexualität; S. 72–81: Wengst, Klaus: Paulus und die Homosexualität; S. 82–102: Ringeling, Hermann: Homosexualität. Teil 2: Zur ethischen Urteilsfindung; S. 103–106: Frey, Christofer: Zur Beurteilung der Homosexualität aus theologisch-ethischer Sicht.

Koch, Traugott: **„Sterbehilfe"** oder „Euthanasie" als Thema der Ehtik. – ZThK 84, 1987, 86–117; S. 118–136: Honecker, Martin: Genetische Eingriffe und Reproduktionsmedizin aus der Sicht theologischer Anthropologie.

Il valore della vita. L'uomo di fronte al problema del dolore, della vecchiaia, dell'eutanasia. Atti del 54. Corso di Aggiornamento Culturale dell'Univ. Cattolica, Roma, 2–7 sett. 1984. Contrib. di Adriano Bausola [e. a.]. – Milano: Vita e Pensiero 1985. 231 p. = Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore. Le Api [XXIII].

Schumacher, Bert: **Militaire-dienstweigering** en vredesmoraal. Een moraaltheologisch onderzoek naar het recht tot militaire-dienstweigering in de context van de vredesmoraal. – Tilburg: Univ. Pr. 1986. XII, 383 blz.; hfl 49,–.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Peretto, Elio: Movimenti spirituali del medioevo. Tra ortodossia ed eresia. – R: Ed. Studium 1985. 292 p. = La Spiritualità Cristiana. Storia e testi VIII.

Lupo, Tiburzio, SDB: A proposito della mia edizione critica del «De imitatione Christi». – SC 114, 1986, 438–458.

Zechmeister, Martha: Mystik und Sendung. **Ignatius** von **Loyola** erfährt Gott. – Wü: Echter Verl. 1985. 164 S.; kart. DM 19,80 [Diss., Wien]

Eguren, Juan Antonio: La contrición de corazón en la ascética ignaciana. – Manresa 58, 1986, 209–224; p. 329–362: González, Luis: La "perfección cristiana" en S. Ignacio.

Pietismus-Forschungen. Zu Philipp Jacob **Spener** und zum spiritualistisch-radikalpietistischen Umfeld. Mit Beiträgen von Dietrich Blaufuß . . . Hrsg. von Dietrich Blaufuß. – Ffm: Lang (1986). XXVII, 540 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 290; sfr 80,–.

Erweckung am Beginn des 19. Jahrhunderts. Referate einer Tagung an der Freien Univ. Amsterdam 26.–29. März 1985. Hrsg. von Ulrich Gäbler u. Peter Schram. – Amst 1986 (:Vrije Universiteit). VIII, 320 p.; hfl 49,50; [enth.:] S. 1–22: Brecht, Martin: Spätpietismus und **Erweckungsbewegung**; S. 23–32: Geuze, Matthijs Dirk: Some remarks on revival, its terminology and definition; S. 33–44: Lindt, Andreas: Die Erweckungsbewegung – Ferment der Spaltung oder Weg zur Glaubenseinheit? (Vorläufige Überlegungen); S. 45–58: Knetsch, Frederik R. J.: Der Prophetismus in den **Cevennen** nach 1658. Die Geschichte einiger ekstatischer Außenseiter; S. 59–72: Streiff, Patrick Philipp: Die Breitenwirkung des Methodismus im 18. Jahrhundert als Grundlage seines Einflusses auf die Erweckungbewegung; S. 73–86: Boudin, Hugh R.: Erweckung und Freimaurerei im Lichte der Lage in **Genf**; S. 87–104: Ward, W. Reginald: Revival and class conflict in early nineteenth-century **Britain**; S. 105–130: Hempton, David: The Methodist revival in **Ireland** 1770–1830; S. 131–148: Siebald, Manfred: Typen amerikanischer Erweckungslieder im frühen 19. Jahrhundert; S. 149–168: Weigelt, Horst: **Lavater** und die Erweckungsbewegung; S. 169–182: Maser, Peter: Ein Modell diakonischer Arbeit in der frühen Erweckungsbewegung. Vorbild für die innere Mission; S. 183–196: Lehmann, Hartmut: Zwischen Erweckungsbewegung und Neoorthodoxie. Anmerkungen zur Beurteilung von Claus **Harms**; S. 197–204: Benrath, Gustav Adolf: Einige Bemerkungen zur Zeitschriften-Literatur der Erwekkung; S. 205–222: Berg, Johannes van den: Dutch revival movements in the eighteenth and nineteenth centuries: some considerations with regard to possible roots and connections; S. 223–246: Gäbler, Ulrich: Zum theologischen Gehalt von Isaac da **Costas** „Einreden wider den Zeitgeist", 1823; S. 247–268: Reenders, Hommo: Ottho Gerhard **Heldring** und der Reveil.

Seine Entwicklung seit seiner Bekehrung (1827) bis zum Zusammenrufen der „christlichen Freunde" (1845); S. 268–284: Schram, Peter L.: Fremdlingsschaft: Gastarbeiter und Reiseprediger in den Niederlanden in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts; S. 285–298: Zsindely, Endre: Die Frage nach der Erweckungsbewegung im ungarisch-sprachigen Raum; S. 299–309: Filipi, Pavel: Verspätete Erweckung im böhmisch-mährischen Raum.

Cordes, P. J.: Nouveaux mouvements spirituels dans l'Eglise. – NRTh 109, 1987, 49–65; p. 66–77: Holotik, Gerhard: Les sources de la spiritualité catholique selon **Vatican II**.

Molinari, Paolo – Peter Gumpel: Il capitolo VI "**De religiosis**" della costituzione dogmatica sulla Chiesa. (Genesi e contenuto dottrinale alla luce dei documenti ufficiali). – Milano: Ed. Ancora (1985). 221 p. = Quaderni di vita consacrata IX; Lire 13 000.

Mott, Michael: The seven mountains of Thomas **Merton**. – Lo: Sheldon Pr. (1986). XVII, 690 p., ill.; £ 22,50.

Jaspert, Bernd: Frömmigkeit und Kirchengeschichte. – St. Ottilien: EOS Verl. 1986. 122 S.; kart. DM 9,80.

Jones, Alan W.: Soul making. The desert way of spirituality. – San Francisco [e. a.:] Harper & Row (1985) XII, 222 p.; $ 14,95.

Dicharry, Warren: To live the word, inspired and incarnate: an integral biblical spirituality. – NY: Alba House (1985). XIX, 464 p.; $ 12,95.

XII. Christliche Sozialwissenschaft

Nesti, Arnaldo: Sul religioso: dislocazioni di senso e strategie di identificazione. – Religioni e società 1, 1986, 9–30; p. 31–39: Luckmann, Thomas: Religiosità individuale e forme sociali di religione; p. 40–48: Prandi, Carlo: La religione invisibile: un riesame del contributo di Thomas **Luckmann**; p. 49–67: Gugolz, Alfred: Un maestro della sociologia religiosa: Carl **Mayer**; p. 68–81: Martini, Luciano: Fede implicita e cristianesimo anonimo nella teologia di Karl Rahner; p. 82–95: Adriani, Maurilio: La questione dell'«Italia sacra»; p. 96–113: Segre, Enzo: Cristo-Sole. La settimana santa in San Miguel **Tzinacapan**.

Lee, James Michael: The content of religious instruction. A social science approach. – Birmingham, Alab.: Religious Education Press (1985). XVI, 814 p.; $ 14,95.

Official catholic social teaching. Ed. by Charles E. Curran and Richard A. McCormick. – NY, Mahwah, N.J.: Paulist Pr. (1986). XI, 459 p. = Readings in moral theology V; $ 9,95.

Glaube und **Gemeinwohl**. Kongreß der Hanns Martin Schleyer-Stiftung u. der Univ. Bayreuth (15. u. 16. 10. 1981). [Von] Hans Günther Assel . . . Hrsg. von Wilhelm F. Kasch. – Pad [u. a.:] Schöningh (1986). 357 S. = Bayreuther Kolloquium zu Problemen religiöser Sozialisation IV; kart. DM 38,–; [enth. u. a.:] S. 10–45: Hahn, Dietmar: Gemeinwohlkrise und religiöse Sozialisation. Kontext und Problemkonzept des Bayreuther Kongresses „Glaube und Gemeinwohl"; p. 56–66: Kasch, Wilhelm F.: Glaube und Gemeinwohl. Sechs Thesen zur Einführung in die Thematik des Kongresses; S. 67–73: Kampe, Walther: Glaube und Gemeinwohl – aus katholischer Sicht; S. 74–80: Wölber, Hans-Otto: Glaube und Gemeinwohl – aus evangelischer Sicht; S. 81–94: Krollmann, Hans: Erwartungen des weltanschaulich-neutralen Staates an den Beitrag der Kirchen zum Gemeinwohl; S. 104–110: Schmidtchen, Gerhard: Gemeinwohlverständnis im öffentlichen Bewußtsein. Tatsachen und Tendenzen; S. 312–317: Ermecke, Gustav: Thesen zum Kongreß Glaube und Gemeinwohl; S. 318–326: Ziegler, Josef: Der Dienst des Theologen am Gemeinwohl.

Ike, Obiora F.: Value, meaning and social structure of **human work**. With reference to "Laborem exercens" and its relevance for a postcolonial African society. – Ffm [u. a.:] Lang (1986). XXX, 561 p. = European university studies XXIII, 282; sfr 82,– [Diss., Bonn]

Les nouveaux clercs. Prêres, pasteurs et spécialistes des relations humaines et de la santé. Avant-propos de G. Vincent. Postface de P. Bourdieu. – (Genève:) Ed. Labor & Fides (1985). 261 p. = Histoire et société VI; sfr 29,–.

Kraus, Hans-Joachim: Zur Aktualität der biblischen **Schalom**-Botschaft. – Gottes Zukunft, Zukunft der Welt. Festschrift für Jürgen Moltmann . . ., Mchn 1986, 365–373; S. 374–379: Yannaras, Christos: Apophatik und politisches Handeln; S. 380–389: Cone, James H.: **Black theology** in American religion; S. 390–394: Vischer, Lukas: Die Botschaft des polnischen Messianismus; S. 395–403: Arce Martínez, Sergio: The "Embargo" of the US: A **Cuban** approach from the point of view fo the theology in revolution; S. 404–413: Sölle, Dorothee: Die Zukunft der **Armen**; S. 414–422: Metz, Johann Baptist: Nochmals: die marxistische Herausforderung. Zu einem Problemansatz politischer Theologie; S. 423–433: Huber, Wolfgang: Abschreckung und Abrüstung als ethisches Problem; S. 434–445: Klappert, Bertold: Barmen V und das Problem des **Widerstandsrechts** innerhalb der Demokratie; S. 446–456: Meeks, M. Douglas: **Political theology** and political economy; S. 457–466: Cobb, John B., Jr.: Beyond political theology.

Phillips, Derek L.: Toward a just social order. – Princeton, N.J.: Princeton Univ. Pr. (1986). X, 460 p.; $ 8,95.

Church and politics today. Essays on the role of the church in **England** in contemporary politics. Ed. by George Moyser. – Ed: Clark (1985). X, 347 p.

Marshall, Paul: Thine ist the kingdom. A biblical perspective on the nature of government and politics today. – (GrR, Mich.:) Eerdmans (1986). 160 p.

Talbot, André: Les chretiens au risque de la politique. – P: Ed. du Cerf 1985. 216 p. = Dossiers libres; F 56,–.

Kee, Alistair: Domination or liberation. The place of religion in social conflict. – (Lo:) SCM Pr. (1986). XIII, 126 p.; £ 4,95.

XIII. Kirchenrecht

Recht im Dienste des Menschen. Eine Festgabe. Hugo **Schwendenwein** zum 60. Geburtstag. Hrsgh. von Klaus Lüdicke [u. a.] – Graz, Wien, Köln: Styria (1986). 671 S.; Lw. DM 140,–; [enth. u. a.:] S. 117–138: Grass, Nikolaus: Ferdinand **Schönsteiner** ‹1876–1952›: Kirchenrechtslehrer im Chorherrenstift Klosterneuburg bei Wien. Ein Beitrag zur Geschichte der (älteren) Österreichischen Kanonistenschule; S. 139–171: Hirnsperger, Johann: Das **Salzburger** Metropolitankapitel im 19. Jahrhundert – auf der Basis eines Statutenprovisoriums; S. 173–181: Mayr, Elisabeth Anna: Zur Rechtsgeschichte des Salzburger Diözesan- und Metropolitangerichtes im 19. und 20. Jahrhundert; S. 183–190: Ojnik, Stanko: Kirchenrechtlicher und politischer Hintergrund für die Sendung des **Methodius**; S. 191–199: Leisching, Peter: Consuetudo und ratio im Werk des **Isidor** von **Sevilla**; S. 245–259: Pucher, Ernst: Tria-Munera Christi Ecclesiae a Christo per Petrum dantur. Priestertum – Königtum – Lehramt; S. 261–266: Pieronek, Tadeusz: L'Interdiction du troisième appel dans le décret de **Gratien**; S. 267–283: Weigand, Rudolf: Die Glossen des Cardinalis – **Raimundus** de **(H)arenis** – zu C. 16; S. 287–298: Beyer, Jean: Die Vollmacht in der Kirche; S. 299–323: Fahrnberger, Gerhard: Möglichkeiten einer rascheren Abwicklung kirchlicher Ehenichtigkeitsverfahren nach dem revidierten Codex Iuris Canonici; S. 325–330: Hartelt, Konrad: Liebe und Recht. Anmerkungen zur theologischen Grundlegung des Kirchenrechts; S. 331–347: Heinemann, Heribert: Recht und Rechtsschutz im neuen kirchlichen Gesetzbuch; S. 349–361: Hierold, Alfred E.: Die Eheschließung durch Stellvertreter. Möglichkeit und Unmöglichkeit einer Einrichtung des kanonischen Eherechts; S. 363–376: Kaiser, Matthäus: Wiederverheiratete Geschiedene. Ein kirchrechtlich-theologisches Problem; S. 377–392: Lüdicke, Klaus: Die Kirchengliedschaft und die plena communio. Eine Anfrage an die dogmatische Theologie aus der Perspektive des Kirchenrechts; S. 393–402: Örsy, Ladislas: Consultation in the diocese or the practice of communio; S. 403–466: Paarhammer, Hans: Das spezielle Strafrecht des CIC; S. 467–478: Pree, Helmuth: Die Stellung des kirchlichen Laiendienstnehmers im CIC/1983; S. 479–491: Primetshofer, Bruno: Die Rechtsverhältnisse in einer Klosterpfarrkirche; S. 493–516: Sagmeister, Raimund: Das neue kirchliche Strafrecht und der Schutz des Lebens; S. 517–531: Schulz, Winfried: Die vereinsrechtlichen Kategorien des neuen Codex Iuris Canonici; S. 533–545: Sobański, Remigiusz: Zur Verbindlichkeit der kirchlichen Gesetze; S. 547–560: Stoffel, Oskar: Die „doppelte Inkardination" bei den Missionsgesellschaften; S. 561–565: Strigl, Richard A.: Päpstliche Reservationen im neuen CIC/1983; S. 567–581: Wegan, Martha: Der Ausschluß des „bonum fidei" nach der neueren Rechtsprechung der Rota Romana; S. 585–600: Carlen, Louis: Kirche und Staat in der Schweiz nach dem neuen Codex Iuris Canonici; S. 600–606: Kostelecky, Alfred: Konkludente Handlungen als Wegbereiter der Anerkennung des Konkordates; S. 617–636: Mussinghoff, Heinz: Orthodoxe Theologie an der Universität. Zur Errichtung der Professur für orthodoxe Theologie an der Universität Münster aus katholischer Sicht; S. 637–649: Pototschnig, Franz: Kirchenbeiträge, Bekenntnisfreiheit und „Kirchenaustritt". Überlegungen zu aktuellen Fragen des österreichischen Kultusrechts; S. 651–663: Puza, Richard: Die Weltkirche und die Staaten.

Kretzschmar, Robert: **Alger** von **Lüttichs** Traktat „De misericordia et iustitia". Ein kanonistischer Konkordanzversuch aus der Zeit des Investiturstreits. Untersuchungen und Edition. – Sigmaringen: Thorbecke 1985. XX, 411 S. = Quellen und Forschungen zum Recht im Mittelalter II; kart. DM 120,–.

Imbert, Jean: Le Code de droit canonique de 1983 et le Droit romain. – L'anné canonique 28, 1984 (ed. 1986), 1–12; p. 13–18: Aubert, Jean-Marie: Droit et morale dans le nouveau Code; p. 19–48: Corecco, Eugenio: Foi et institution dans le C.I.C.; p. 49–56: Witters, Willibrord: Equité et opportunité dans le Code de droit canonique; p. 57–65: Therme, M.-A.: L'obligation canonique dans le Code, diversité de terminologie; p. 67–82: Milet, Jean: Les soubassements philosophiques du nouveau Code de Droit Canonique; p. 83–89: Valdrini, Patrick: Recours et conciliation dans les controverses avec les supérieurs; p. 91–100: Colrat, Monique: Droit universel et droit propre dans les instituts de vie consacrée; p. 101–115: Molette, Charles: Archives, archivistes et nouveau Code; p. 119–159 Branchereau, Pierre: Questions actuelles de jurisprudence matrimoniale; rapports avec le Code; p. 161–171: Carrez, Maurice: La parution du nouveau Code: une occasion de faire le point. Brève comparaison avec les articles de la discipline de l'Eglise Réformée de France; p. 173–189: Le Tourneau, Dominique: Réflexions sur la partie «De Christifidelibus» du Code; p. 191–196: Passicos, Jean: Le Code de 1983, retour à la canonicité.

Höhn, Hans-Joachim: Gnade vor Recht? Sozialtheoretische Überlegungen zu Ansatz und Aufbau einer Theologie des Kirchenrechts. – FZPhTh 33, 1986, 345–380.

Lo Castro, Gaetano: Il sogetto e i suoi diritti nell'ordinamento canonico. – Milano: Giuffrè 1985. 319 p.; Lire 20 000.

Doyle, Thomas, OP: The canonical status of religious institutes. – Angelicum 63, 1986, 616–638.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Pasoraal tussen ideaal en werkelijkheid. Onder red. van J. A. van der Ven. – Kampen: Kok (1985). 222 blz. = Serie Theologie en empirie I.

Donzé, Marc: La théologie pastorale dans l'enseignement universitaire. – FZPhTh 33, 1986, 431–443.

Fürst, Walter: Praktisch-theologische Urteilskraft. Auf dem Weg zu einer **symbolisch-kritischen Methode** der Praktischen Theologie. – (Zü u. a.:) Benziger (1986). VIII, 660, 157 S. = Studien zur Praktischen Theologie XXXII; kart. DM 88,–.

Schott, Christian-Erdmann: **Predigtgeschichte** als Zugang zur Predigt. – Stu: Calwer (1986). 135 S.; kart. DM 19,80.

Harms, Klaus: Die **Familie** als Aufgabe kirchlicher Verkündigung. – (Spardorf): Wilfer (1986). IV, 305 S.; kart. DM 58,–.

Hilzinger, Ilse: Zu zweit sind wir stärker. Eine Anleitung zum seelsorgerlichen und beratenden Gespräch. – Stu: Calwer (1986). 120 S. = Calwer Paperback; kart. DM 14,80.

Gerkin, Charles V.: Widening the horizons. Pastoral responses to a fragmented society. – Phil, Pa.: Westminster Pr. (1986). 153 p.; $ 11,95.

Lindner, Heinrich: Programme – Analysen – Visionen. Eine Analyse neuerer Gemeindeaufbaukonzepte. – Pastoraltheologie 75, 1986, 210–228; S. 229–247: Duchrow, Ulrich: Was können wir von den Basisgemeinden in Brasilien lernen?; S. 248–268: Albrecht, Horst: Kirche im sozialen Brennpunkt; S. 269–278: Karnetzki, Manfred: Gemeindeaufbau im Kirchenkreis.

Schmid, Franz: Grundlagentexte zur katholischen **Jugendarbeit**. – Frb/B [u. a.:] Herder (1986). 589 S. = Handbuch kirchlicher Jugendarbeit III.

Müller, Wunibald: **Homosexualität**, eine Herausforderung für Theologie und Seelsorge. Mit einem Vorwort von Heinrich Pompey. – Mz: Matthias-Grünewald-Verlag 1986. 240 S.; kart. DM 32,– [Diss., Würzburg]

Verboom, Willem: De **catechese** van de Reformatie en de Nadere Reformatie. – Amst: Buijten & Schipperheijn 1986. 380 blz.; hfl 59,50 [Diss., Utrecht]

Düppe, Harald: Das Neue Gottesvolk. Konsequenzen für den Religionsunterricht. – (Ffm:) Haag & Herchen (1986). 153 S.; kart. DM 19,80.

Eigenmann, Urs: Die religionspädagogische Bedeutung der Zuordnung von schulischem Religionsunterricht und kirchlicher Gemeinde für die Weitergabe des Glaubens. – FZPhTh 33, 1986, 327–344.

Rees, Wilhelm: Der Religionsunterricht und die katechetische Unterweisung in der kirchlichen und staatlichen Rechtsordnung. – Rgb: Pustet (1986). 354 S.; kart. DM 76,– [Diss., Augsburg]

Kevane, Eugene: Apostolicity, indefectibility and catechesis. – Divinitas 29, 1985, 207–233.

Kirche und soziale Frage. Themen und Texte. Katholische Soziallehre im Religionsunterricht und in der Katechese. (Hrsg. von Hubert Mockenhaupt.) – (Hild:) Bernward (1987). 158 S.; kart. DM 24,60.

Becker, Ulrich: Ökumenisches Lernen – eine Aufgabe für den Religionsunterricht? – EvE 38, 1986, 519–530; S. 530–540: Orth, Gottfried: Gehet hin und lernet. Zur Notwendigkeit einer missionarischen Perspektive ökumenischen Lernens; S. 540–549: Weber, Hartwig: Historische und theologische Hypotheken des ökumenischen Lernens; S. 550–565: Hoppe, Joachim: Begegnung mit dem Judentum im christlichen Religionsunterricht – ein ökumenischer Lernprozeß?; S. 566–576: Hollenstein, Helmut: Reformierte Anliegen im Religionsunterricht.

Germain, Elisabeth: **Jésus Christ** dans les catéchismes. Étude historique. – (P:) Desclée (1986). 269 p. = Jésus et Jésus Christ XXVII; F 135,–.

XV. Liturgiewissenschaft

Sauget, Joseph-Marie: Pour une interprétation de la structure de l'Homéliaire syriaque: Ms British Library Add. 12165. – Ecclesia orans 3, 1986, 121–146; p. 147–173: Rizzi, Basilio: Il frammento di san Maurizio: contributo alla **eucologia ambrosiana** dei **defunti**; p. 175–180: Cuming, Geoffrey: The **litanies** in the liturgy of **St. James**; p. 181–193: Stevenson, Kenneth: The marriage-rite from an early 'Ritual-Votive Missal' ‹Rome, Bibl. Vallicelliana, Cod. B. 141, 11th Century›; p. 195–210: Spinks, Bryan D.: The liturgical origins and theology of **Calvin**'s Genevan **marriage** rite.

Paschale mysterium. Studi in memoria dell'abate Salvatore **Marsili**. ‹1910–1983› A cura di Giustino Farnedi. – R: (Ed. Abazia S. Paolo) 1986. 233 p. = Studia Anselmiana XCI = Analecta liturgica X; Lire 45 000; [cont.:] p. 15–24: Chupungco, Anscar J.: Salvatore Marsili: teologo della Liturgia; p. 25–32: Augé, Matias: La alegría cultual en las «super populum» del Veronense; p. 33–53: Gibert i Tarruell, Jordi: Il significato cristologico del Trisagio nella messa ispanica; p. 55–69: Janeras, Sebastià: I vangeli domenicali della resurrezione nelle tradizioni liturgiche agiopolita e bizantina; p. 71–96: Lang, Odo: Beten mit der Kirche im **Stundengebet**. Zur Spiritualität des kirchlichen Stundengebetes; p. 97–114: Neunheuser, Burkhard: Objektive **Frömmigkeit**. Ein Beitrag zur Geschichte und Systematik dieses Begriffes; p. 115–138: Nocent, Adrien: La pénitence dans le «Ordines» locaux transcrits dans le «De antiquis ecclesiae ritibus» d'Edmond Martène; p. 139–168: Pinell i Pons, Jordi: Las fórmulas conclusivas y de enlace complementarias del sistema de textos variables en la misa del antiguo rito hispánico . . .; p. 169–176: Sartore, Domenico: La Chiesa dal costato di Cristo, nel pensiero di S. **Giovanni Crisostomo**; p. 177–192: Scicolone, Ildebrando: Il senso liturgico delle **feste**; p. 193–233: Triacca, Achille: «Liturgia» locus theologicus, o «Theologia» locus liturgicus? Da un dilemma verso una sintesi.

Brovelli, Franco: L'arcivescovo **Montini** «interprete» del movimento liturgico. – SC 114, 1986, 411–437.

Baumgartner, Jakob: Die Rezeption der vatikanischen Liturgiereform. – HlD 40, 1986, 113–135; S. 136–147: Reckinger, François: Die Lösung bleibt zu suchen. Zum Unbehagen mit den Meßstipendien.

Kleinheyer, Bruno: Ausgießung des Geistes in frühchristlicher Initiationsfeier. – MThZ 37, 1986, 273–290.

Giraudo, Cesare: La celebrazione della **Parola** di Dio nella Scrittura. – RLit 73, 1986, 593–615; p. 616–632: Triacca, Achille M.: Valore teologico della «Liturgia della Parola»; p. 633–645: Maggiani, Silvano: La «Liturgia della Parola»: sequenze rituali costitutive; p. 646–656: Barberis, Bruno: Gli attori della Liturgia della Parola; p. 657–669: Lever, Franco: Audiovisivo e Liturgia della Parola; p. 670–680: Blasich, Gottardo: Drammatizzazione e liturgie della Parola.

Jounel, Pierre: Le renouveau du culte des saints dans la liturgie Romaine. – R: C.L.V.-Ed. Liturgiche 1986. 273 p. = Bibliotheca "Ephemerides Liturgicae". "Subsidia" XXXVI.

Berger, Teresa: Liturgie – Spiegel der Kirche. Eine systematisch-theologische Analyse des liturgischen Gedankenguts im **Traktarianismus**. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1986). X, 382 S. = Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie LII; kart. DM 88,– [Diss., Heidelberg]

Reifenberg, Hermann: Berührung als gottesdienstliches Symbol. Liturgisch-phänomenologische Aspekte des **taktilen Elementes**. – ALW 27, 1985, 1–34.

Sarda, Odette: L'évolution de la demande religieuse: observations concernant le baptême des **petits enfants**. – MD 167, 1986, 7–42; p. 43–62: Potel, Julien: La **pénitence** – quelques traits du contexte français; p. 63–83: Boutry, Philippe: **Le Curé d'Ars** confesseur; p. 84–146: Brulin, Monique: Formation en pastorale liturgique et sacramentelle en France; p. 147–151: Jounel, Pierre: Saint Joseph Marie **Tomasi**.

Ryan, Vincent, OSB: L'**Avent**. Ses origines et son développement. – QL 67, 1986, 203–213; p. 214–234: Traets, Cor: La liturgie – rencontre de Dieu dans le Christ; p. 235–251: Truijen, Vincent: Les lectures du Nouveau Testament dans la liturgie rénovée; p. 252–261: Verheul, A., OSB: Liturgie et catéchèse.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Arnold Angenendt, Waldeyerstr. 41, 4400 Münster; Dr. Edmund Arens, Diesterweg 23, 6000 Frankfurt 70; Prof. Dr. Wolfgang Beinert, Grossberger Weg 9, 8401 Pentling; Prof. Dr. Klaus Berger, Am großen Wald 6, 6901 Gaiberg; Prof. Dr. Pierre Thomas Camelot, 3, Rue Turgot, F-2100 Dijon; Dr. Hans Clemens Caesarius Cavallin, Stierhielmsg. 5 B, S-75333 Uppsala; Prof. Dr. Karl Suso Frank, OFM, Bürgerwehrstr. 17, 7800 Freiburg; Prof. Dr. Miguel Mª Garijo-Guembe, Bogenstr. 6, 4400 Münster; Dr. Werner Greulich, Jägerskamp 8, 4422 Ahaus; Dr. Linus Hauser, Austum 38 A, 4407 Emsdetten; Bernhard Jussen, Eckener Str. 14, 4400 Münster; Dr. Rainer Kampling, Kilianstr. 9, 4790 Paderborn; Prof. Dr. Georg Dunbar Kilpatrick, 27 Lathbury Road, GB-Oxford /X2 7AT; Prof. Dr. Hans-Josef Klauck, OFM, St. Mauritiusstr. 22, 8702 Estenfeld; Prof. Dr. Adolf Kolping, Wiesenweg 13, 5300 Bonn; Prof. Dr. Walter Kornfeld, Laudongasse 42/11, A-1080 Wien; Prof. Dr. Klaus Lüdicke, Grimmstr. 14, 4402 Greven; Prof. Dr. Rudolf Padberg, Ansgarstr. 13, 4790 Paderborn; Stefan Rau, Breul 23, 4400 Münster; Eleonore Reuter, Alttestamentl. Seminar d. Kath.-Theol. Fakultät der Universität Bonn, Regina-Pacis-Weg 1, 5300 Bonn 1; Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 30, 4403 Senden-Bösensell; Prof. Dr. Johannes Spölgen, Eichendorffstr. 25, 5102 Würselen; Dr. Robert Stalder, SJ, Kaulbachstr. 31 A, 8000 München 22; Wolfgang Urban, Bursagasse 2, 7400 Tübingen; Prof. Dr. Hansjürgen Verweyen, Hexentalstr. 39, 7802 Merzhausen; Prof. Dr. Herbert Vorgrimler, Bültenweg 54, 4417 Altenberge; Prof. Dr. Harald Wagner, Eichendorffstr. 18, 3554 Gladenbach; Dr. Jared Wicks, SJ, Pont. Univ. Gregoriana, Piazza della Pilotta 4, I-00187 Roma.

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 96,— DM, Studenten-Abonnement 76,80 DM (im Inland jeweils 7 % MwSt. incl.)

© 1987 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, 1987

ISSN 0040-568X

Diesem Heft liegen die Prospekte »Die vier theologischen Zeitschriften« und »Das Papsttum« des Aschendorff-Verlages bei.

Mathias Rissi

Die Theologie des Hebräerbriefs

Ihre Verankerung in der Situation des Verfassers und seiner Leser

In dieser Arbeit werden die Besonderheiten der kultisch-priesterlichen Meditationen des Hebräerbriefs herausgearbeitet.
Auf neue Weise wird versucht, die theologische Arbeit des Verfassers als Ausdruck seiner Auseinandersetzung mit den Lesern zu verstehen und aufgrund neuer exegetischer Einsichten ein genaueres Bild der theologischen Bemühungen des Verfassers und der konkreten Situation seines Leserkreises zu gewinnen. Das Hauptgewicht liegt auf einer neuen Erfassung der priesterlichen Christologie des Urhebers des Hebräerbriefs und seines Publikums.

1987. X, 140 Seiten (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 41). ISBN 3-16-145164-3 fadengeheftete Broschur. DM 58,–

Karl J. Bjerkelund

Tauta Egeneto

Die Präzisierungssätze im Johannesevangelium

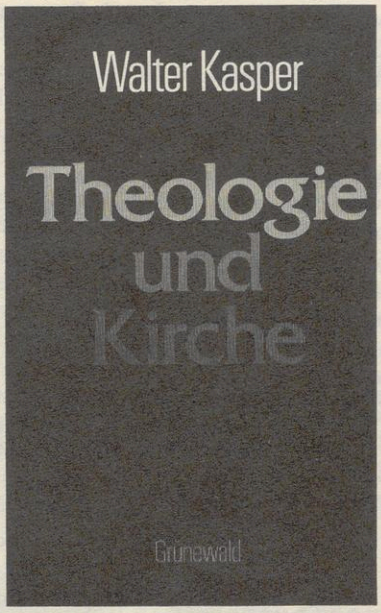
Das Interesse für das ganze Evangelium als Schrift und Komposition liegt dieser Untersuchung zugrunde.
Eine Gruppe von Randbemerkungen und Notizen, die sich von den synoptischen Bemerkungen unterscheiden (zum Beispiel Joh. 1.28 und 2.11), ist bisher kaum beachtet worden. Hier werden diese Randbemerkungen und Notizen als Präzisierungssätze interpretiert, und einige charakteristische Züge dieser Sätze werden nachgewiesen. Im weiteren werden zeitgenössische Werke der außerbiblischen Literatur untersucht.
Von großem Interesse sind bei Johannes die Perikopen, auf die sich die Sätze beziehen. Es wird versucht, bei der Behandlung der Texte ein bestimmtes Muster für die Placierung der Präzisierungssätze nachzuweisen. Schließlich sammelt der Verfasser die Faktoren, die seiner Meinung nach bestätigen, daß die Präzisierungssätze zum Gesamtbild des Evangeliums gehören und die Struktur des Evangeliums unterstreichen.

1987. XI, 162 Seiten (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 40). ISBN 3-16-145117-1 Leinen. DM 88,–



J.C.B. Mohr (Paul Siebeck)
Tübingen

Verantwortung und Freiheit der Theologie



Walter Kasper
Theologie und Kirche
1987. Ca. 312 S. Ln. Ca. DM 48,–

20 Jahre nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, dessen Vor- und Nachgeschichte engstens mit der Entwicklung in der Theologie verknüpft ist, stellt sich die Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Theologie mit neuer Eindringlichkeit. Walter Kasper zeigt die verschiedenen Aspekte dieses Verhältnisses auf und gibt zugleich einen Überblick über die Situation der Theologie und über seine eigene theologische Entwicklung. Er beschreibt in einer packenden Einführung die Entwicklung der theologischen Wissenschaft nach der Überwindung der Neuscholastik und der Öffnung zum neuzeitlichen Denken. Gegenüber dem nun einsetzenden theologischen Pluralismus und angesichts der vielfältigen Formen der neuen Religiosität muß die Theologie die kritische Unterscheidung leisten und neue Formen der Konsensfindung entwickeln.

Walter Kasper
Jesus der Christus
10. Aufl. 332 S. Ln. DM 46,–

Walter Kasper
Der Gott Jesu Christi
Das Glaubensbekenntnis der Kirche 1
2. Aufl. 408 S. Ln. DM 48,–

Matthias-Grünewald-Verlag
Postfach 3080 · 6500 Mainz

Kirchengeschichte / Dogmatik

Ernst Feil
Religio

Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation. (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, Band 36). 1986. 290 Seiten, kart. DM 68,–

Im Hinblick auf die neuzeitliche Bedeutung des Religionsbegriffs wird hier seine vorneuzeitliche Geschichte vom Beginn eines christlichen Sprachgebrauchs bis zum Augsburger Religionsfrieden eruiert. Hier wird nicht nur Neuland der Forschung erschlossen, sondern auch mit schwerwiegenden Irrtümern aufgeräumt.

Dieser Grundlagenarbeit werden zwei weitere folgen, die die Problematik des neuzeitlichen Selbstbewußtseins nach der Ablösung des Glaubens durch die Vernunft untersuchen.

Bibelwissenschaft

Martin Karrer
Die Johannesoffenbarung als Brief

Studien zu ihrem literarischen, historischen und theologischen Ort. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Band 140). 1986. 354 Seiten, Ln. DM 84,–

Die Johannesoffenbarung erweist sich bei genauerer Betrachtung nicht nur als brieflich gerahmt, sondern als durchgängig brieflich gestaltet. Beim Herausarbeiten dieser Eigenart enthüllt sich eine Vielfalt konkreter Situationsbezüge, die dieses einzigartige briefliche Werk der spätantiken Offenbarungsliteratur in einem lebendigen Gespräch mit den kleinasiatischen Gemeinden verankern.

Jörg Jeremias
Das Königtum Gottes in den Psalmen

Israels Begegnung mit dem kanaanäischen Mythos in den Jahwe-König-Psalmen. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Band 141). 1987. 189 Seiten, Ln. ca. DM 68,–; kart. Studienausgabe ca. DM 42,–

Nach langen Jahren eines erregten Grundsatzstreites über das Verständnis der sog. Thronbesteigungspsalmen ist es an der Zeit, den Einzeltexten dieser gewichtigen Psalmengruppe Aufmerksamkeit zu widmen. Dabei zeigt sich, daß mehr als acht Jahrhunderte zwischen dem ältesten und dem jüngsten Psalm liegen. Die Anfangszeit stand ganz unter dem Vorzeichen einer Auseinandersetzung mit kanaanäischer Weltdeutung. Aus dieser Auseinandersetzung gewann das biblische Israel wesentliche Impulse seiner Rede von Welterhaltung, Weltgeschichte und Weltvollendung, an die die Botschaft Jesu von der Königsherrschaft Gottes anknüpfen konnte.

Novum Testamentum et Orbis Antiquus (NTOA)

Im Auftrag des Biblischen Instituts der Universität Fribourg hrsg. von Max Küchler in Zusammenarbeit mit Gerd Theißen. Gemeinsam mit Editions Universitaires, Fribourg.

1 Max Küchler
Schweigen, Schmuck und Schleier

Drei neutestamentliche Vorschriften zur Verdrängung der Frauen auf dem Hintergrund einer frauenfeindlichen Exegese des Alten Testaments im antiken Judentum. 1986. XXII, 539 Seiten, geb. DM 142,–

Max Küchler zeigt an drei typischen Vorschriften zur Unterordnung der Frau unter den Mann die Entwicklung zu dieser Tendenz vom Alten Testament über das Frühjudentum zu Paulus.

2 Moshe Weinfeld
The Organizational Pattern and the Penal Code of the Qumran Sect

A Comparison with Guilds and Religious Associations of the Hellenistic-Roman Period. 1986. 100 Seiten, geb. DM 38,–

Moshe Weinfeld arbeitet den besonderen Charakter der Organisation und Lebensregeln der Qumran-Sekte vor dem Hintergrund religiöser Gilden und Gruppen der hellenistisch-römischen Welt heraus.

3 Robert Wenning
Die Nabatäer – Denkmäler und Geschichte

Eine Bestandsaufnahme des archäologischen Befundes. 1987. 378 Seiten, 18 Karten, geb. ca. DM 92,–

Robert Wenning bietet hier eine Bestandsaufnahme dessen, was aus literarischen Zeugnissen und Ausgrabungen über das Nomadenvolk der Nabatäer und seine Kultur bekannt ist. Bilder und eine Karte unterstützen die Darstellung.

4 Rita Egger
Josephus Flavius und die Samaritaner

Eine terminologische Untersuchung zur Identitätsklärung der Samaritaner. 1986. IV, 412 Seiten, geb. DM 142,–

Die Studie befaßt sich mit der Identität der »Samaritaner« im Sinne der Mitglieder der Samaritanischen Religionsgemeinschaft in vorchristlicher und neutestamentlicher Zeit. Der Hauptteil der Untersuchung besteht aus der Analyse aller relevanten Texte in den Werken des Josephus. Unter Einbezug textlicher, geschichtlicher und theologischer Kriterien wird das eigene geschichtliche Profil der Samaritanischen Religionsgemeinschaft herausgearbeitet.

V&R

Vandenhoeck & Ruprecht
Göttingen / Zürich

Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte

Herausgegeben i.A. des Interdisziplinären Instituts für Religionsgeschichte, Bad Münstereifel, von Michael Klöcker und Udo Tworuschka.

Diese Reihe präsentiert Ergebnisse der Erforschung der christlichen wie auch der außerchristlichen Religion(en). Die an diesem komplexen Forschungsgebiet beteiligten Wissenschaften sollen hier zusammengeführt werden.

---

1 **Religionsgeschichte in der Öffentlichkeit**
Herausgegeben von Abdoldjawad Falaturi, Michael Klöcker und Udo Tworuschka. 1983. V, 207 Seiten. Br. 3-412-04783-X. DM 38,—

2 **Die Geschichte nichtchristlicher Religionen im christlichen Religionsunterricht**
Ein Abriß. Von Udo Tworuschka. 1983. VIII, 161 Seiten. Br. 3-412-04883-6. DM 45,—

3 **Vom Umgang der Kirche mit der Heiligen Schrift**
Gesammelte Aufsätze. Von Heinrich Karpp. 1983. V, 347 Seiten. Br. 3-412-06383-5. DM 68,—

4 **Kirchengeschichte, Zensur und Selbstzensur**
Ungeschriebene, ungedruckte und verschollene Werke vorwiegend liberal-katholischer Kirchenhistoriker aus der Epoche 1860–1914. Von Christoph Weber. 1984. XVIII, 177 Seiten. Br. 3-412-09983-X. DM 48,—

5 **Studien zu Geschichte und Vermittlung des katholischen Katechismus in Deutschland**
Von Friedrich Trzaskalik. 1984. XX, 161 Seiten. Br. 3-412-09083-2. DM 48,—

6 **Marianische Wallfahrten im süddeutsch-österreichischen Raum**
Analysen von der Reformations- bis zur Aufklärungsepoche. Von Ludwig Hüttl. 1985. X, 217 Seiten, 4 Abbildungen auf Kunstdruck, farb. Schutzumschlag. Br. 3-412-06184-0. DM 68,—

7 **Die Familienerziehung in der Alten Kirche**
Eine Untersuchung über die ersten vier Jahrhunderte des Christentums mit einer Übersetzung und einem Kommentar zu der Schrift des Johannes Chrysostomus über Geltungssucht und Kindererziehung. Von Michael Gärtner. 1985. VIII, 487 Seiten. Br. 3-412-06185-9. DM 78,—

8 **Der Islam im Spiegel westlicher Theologie**
Aspekte christlich-theologischer Beurteilung des Islams im 20. Jahrhundert. Von Klaus Hock. 1985. XII, 404 S. Br. 3-412-00286-0. DM 64,—

9 **Religiöses Leben im Spiegel von Reisebeschreibungen**
Dokumente und Interpretationen über Rheinland und Westfalen um 1800. Von Cornelius Neutsch. X, 148 S., 9 Abb. im Text. Br. 3-412-06784-9. DM 48,—

In Vorbereitung

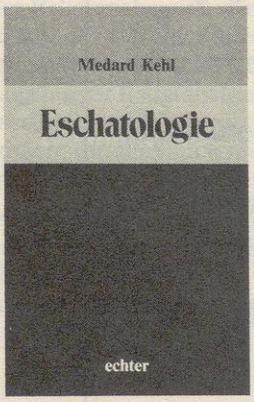
10 **Die römische Kurie um 1900**
Ausgewählte Aufsätze von Paul M. Baumgarten, eingeleit. u. hrsg. von Christoph Weber. Ca. 304 S., 1 S/W-Abb. Ca. DM 68,—

11 **Protestantische Kirche und Politik in Bayern**
Möglichkeit und Grenzen in der Zeit von Revolution und Reaktion (1848–1859). Von Ferdinand Magen. Ca. 384 S. Ca. DM 86,—

Böhlau Verlag Köln Wien

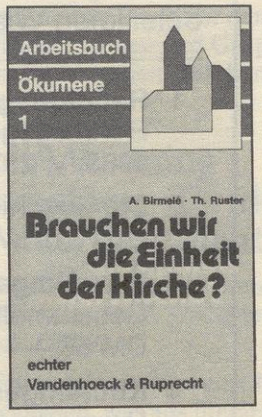
Neue Bücher für die Glaubenspraxis

Ich glaube an die eine, heilige ... Kirche









Medard Kehl: Eschatologie
370 Seiten.
Broschur: DM 34,–. ISBN 3-429-01020-9
Pappband: DM 46,–. ISBN 3-429-01033-0

In diesem grundlegenden Lehrbuch werden die Gegenwartsformen, das heute relevante Umfeld und der geschichtliche Grund der christlichen Hoffnung untersucht.

Peter Knauer: Unseren Glauben verstehen
248 Seiten. DM 19,80. ISBN 3-429-00987-1

Knauer gelingt eine verblüffend einfache und hilfreiche Interpretation der Glaubensaussagen im Gesamtzusammenhang einer »Theologie des Wortes Gottes« ... hervorragend geeignet als Grundlage für anspruchsvolle ökumenische Glaubensgespräche.
Walter Schöpsdau, in: Deutsches Pfarrerblatt

... kein Bildnis machen
Kunst und Theologie im Gespräch.
224 Seiten, 29 Abbildungen. DM 29,–.
ISBN 3-429-01070-5

1200 Jahre seit dem Beschluß zur Bilderverehrung auf dem Konzil von Nicäa sind der Anlaß, in einer internationalen Diskussion die theologische Bedeutung der Bilder neu zu überdenken.

Arbeitsbuch Ökumene
Von André Birmelé und Thomas Ruster
Band 1: Brauchen wir die Einheit der Kirche?
80 Seiten. DM 12,80. Ab 10 Expl. je DM 12,–;
ab 25 Expl. je DM 11,–. ISBN 3-429-00973-1

In diesem ersten Band werden die Grundlagen für Übereinstimmungen zwischen den Konfessionen freigelegt und für ökumenische Arbeitskreise nachvollziehbar gemacht.
Band 2: Sind wir unseres Heiles Schmied?
68 Seiten. DM 11,80. Ab 10 Expl. DM 11,–;
ab 25 Expl. DM 10,–. ISBN 3-429-01061-6

Dieser Band enthält Material zur Frage, ob der Glaube »allein selig« macht und welchen Stellenwert die »Werke« einnehmen.
Band 3: Vereint im Glauben – getrennt am Tisch des Herrn?
108 Seiten. DM 14,80. Ab 10 Expl. DM 14,–;
ab 25 Expl. DM 13,–. ISBN 3-429-01062-4

Liturgie und Kirchenraum
Anstöße zu einer Neubesinnung. Herausgegeben von Jürgen Lenssen.
112 Seiten, 7 Abbildungen. DM 18,–.
ISBN 3-429-01005-5

Die Beiträge von Probst, Adam, Lenssen, Schömig, Scheele, Maas-Ewerd, Lehmann und Mennekes arbeiten den ursprünglichen Sinn des Sakralraumes heraus.

echter

„echter"-Bücher bekommen Sie bei Ihrem Buchhändler!

476 f = Bu

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 96,–**

Nummer 2 **1987** **83. Jahrgang**

Josef Georg Ziegler: Neuere Untersuchungen zur Geschichte der Moraltheologie . . . . . Sp. 89

Allgemeines . . . . . Sp. 95
Evangelisches Kirchenlexikon. Hrsg. v. E. Fahlbusch, J. M. Lochman, J. Mbiti, J. Pelikan u. L. Vischer (H. Vorgrimler)

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 97
La Littérature intertestamentaire. Hrsg.: Bibliothèque des Centres d'Etudes Supérieures Spécialisés (K. Berger)
G. Schimanowski: Weisheit und Messias (R. Pesch)
J. Kremer: Die Bibel – ein Buch für alle (Th. Söding)
J. Scharbert: Sachbuch zum Alten Testament (A. Stiglmair)
E. Kutsch: Kleine Schriften zum Alten Testament (J. Scharbert)
Gott, der Einzige. Hrsg. v. E. Haag (M Rose)
L. Ruppert: Das Buch Genesis, Teil II, Kap. 25, 19–50, 26 (F. J. Stendebach)
F. Foresti: The Rejection of Saul in the Perspective of the Deuteronomistic School (Ch. Levin)
Petra. Hrsg. v. M. Lindner (R. Wenning)
H. Baarlink: Die Eschatologie der synoptischen Evangelien (G. Dautzenberg)
C. P. Hammond Bammel: Der Römerbrieftext des Rufin und seine Origenes-Übersetzung (H. E. Lona)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 111
E. Fink-Dendorfer: Conversio (W. Gessel)
Ch. Apostolopoulos: Phaedo Christianus (W. Gessel)
C. Augustijn: Erasmus von Rotterdam (P. Walter)
P. F. Fransen: Hermeneutics of the Councils and other Studies (K. Ganzer)
M. Pieper: Daniel Sudermann (1515 bis ca. 1631) als Vertreter des mystischen Spiritualismus (B. Weiß)
H. Ludewig: Gebet und Gotteserfahrung bei Gerhard Tersteegen (B. Weiß)
F. Ganseuer: Der Staat des „gemeinen Mannes" (F. Bosbach)
D. Minkner: Christuskreuz und Hakenkreuz (K. Meier)
H. Rudolph: Evangelische Kirche und Vertriebene 1945 bis 1972. Bd. I: Kirchen ohne Land. Bd. II: Kirche in der neuen Heimat (W.-D. Hauschild)
L. Höfer: Otto Karrer 1888–1976 (H. Vorgrimler)
A. Grillmeier: Jesus der Christus im Glauben der Kirche (B. Studer)
W. M. Neumann: Die Stellung des Gottesbeweises in Augustins De libero arbitrio (St. Ernst)

Dogmatik und Fundamentaltheologie . Sp. 131
E. Fastenrath: Die Christologie Herman Schells im Spannungsfeld des Modernismus (St. Ernst)
M. Blondel: Die Logik der Tat (H. Verweyen)
J. Thomassen: Heilswirksamkeit der Verkündigung (E. Arens)
Lonergan Workshop, Vol. 5. Hrsg. von F. Lawrence (W. J. Hoye)
Communication for All. Ed. by Ph. Lee (E. Arens)

Moraltheologie . . . . . Sp. 136
M. Vidal: Moral de la Persona (B. Fraling)
K. Demmer: Deuten und handeln (B. Fraling)
Th. Hoppe: Friedenspolitik mit militärischen Mitteln (R. Weiler)
G. Stanke: Die Lehre von den „Quellen der Moralität" (K. Demmer)
Zurück zur Natur-Religion? Hrsg. von H. Schleip (F. Hartl)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 145
Vitam impendere vero. A cura di W. Schulz e G. Feliciani (K. Lüdicke)
L. Örsy: Marriage in Canon Law (K. Lüdicke)

Philosophie und Religionswissenschaft . Sp. 148
Spinoza in der Frühzeit seiner religiösen Wirkung. Hrsg. v. K. Gründer u. W. Schmidt-Biggemann (M. Schewe)
R. Wiggershaus: Die Frankfurter Schule (E. Arens)
Simone Weil: Philosophie, Religion, Politik. Hrsg. v. H. R. Schlette u. A.-A. Devaux (R. Kühn)
Y. Ledure: Lectures „chretiennes" de Nietzsche (J. Figl)
J. Kohn: Haschoah (F. Mußner)
H.-J. Schoeps: Jüdisch-christliches Religionsgespräch in neunzehn Jahrhunderten (H. H. Henrix)
K. Hock: Der Islam im Spiegel westlicher Theologie (L. Hagemann)
R. Panikkar: Der unbekannte Christus im Hinduismus (K. Meisig)
Buddha für Christen. Einl. v. E. Meier, Textauswahl v. A. Th. Khoury (K. Meisig)

Christliche Spiritualität . . . . . Sp. 160
H. Boulad: Die Vernunft des Herzens (O. Hagemeyer)
L. Kunz: Die Gestalt der alttestamentlichen Psalmen (O. Hagemeyer)

Theologische Bibliographie . . . . . Sp. 161

Neuere Untersuchungen zur Geschichte der Moraltheologie

Von Josef Georg Ziegler, Mainz

Erst aus dem Wissen um die Herkunft kann die Gegenwart verantwortlich und zukunftsträchtig gestaltet werden. Der Anerkennung dieses Gemeinplatzes müßte die derzeit betonte Erkenntnis der geschichtlichen Verfaßtheit des Menschen entgegenkommen. Dies scheint indes nicht durchweg der Fall zu sein.

Ein Blick auf die deutschsprachige Moraltheologie (M.) zeigt, daß – entsprechend deren Aufgaben und Erwartungen, die an sie gerichtet werden – aktuelle Fragestellungen der Speziellen Moral, z. B. der sich überschlagenden Entwicklung der Medizin und Technik, aufgegriffen werden. Gegenüber der partiellen Normenfrage tritt die systematische Erörterung prinzipieller Kriterien aus der Allgemeinen Moral, von der aus die Probleme angegangen werden, zurück. Die Methodendiskussion beherrscht das Feld. Sie hat sich gegebenenfalls von der traditionellen Basis entfernt.

Ihre Stelle nehmen mancherorts zum einen Positionen ein, wie sie im Gefolge einer sogenannten zweiten Aufklärung oder der analytischen Ethik im angelsächsischen Sprachraum vertreten werden. Zum anderen wird bisweilen der Formalismus Kants favorisiert, wonach die Metaphysik des wahren Seienden in seinem objektiv vorgegebenen Bezug zu Gott, dem Schöpfer, Erlöser und Endvollender, abgelöst ist durch die Metaphysik der subjektiven Freiheit in ihrem Bezug zum absoluten Anspruch des Sollens im Gewissen. Nicht Transzendenz, der Vorgriff auf die Seins- und Sinnstruktur des von Gott geschaffenen, sündigen, erlösten und zur Vollendung berufenen Menschen, eine theologische Anthropologie, wird als Ausgangspunkt genommen. Transzendentalität, der Rückgriff auf die Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung, ein philosophisches Menschenbild, soll Auskunft geben.[1]

Von den drei *fontes moralitatis,* welche die Sittlichkeit eines Verhaltens qualifizieren, nämlich objectum, intentio, circumstantiae, wird das objectum zurückgestellt. „Richtig" (Umstände) und „gut" (Absicht) dominieren in der Beurteilung eines Verhaltens. Dementsprechend verlagert sich beim Syllogismus des Gewissensspruches das Interesse an der Unterscheidung zwischen „wahrem und irrigem Gewissen" (conscientia vera seu erronea) im Obersatz auf die Differenz zwischen „richtigem und falschem Gewissen" (conscientia recta seu falsa) im Untersatz. Nicht die Frage nach „Wahrheit", die primäre Ausrichtung am vorgegebenen Orientierungsrahmen sittlicher Prinzipien (Gewissen als norma normanda), sondern die Abwägung der „Richtigkeit", die zweckbestimmte Abschätzung der Situation (Gewissen als norma proxima) stehen im Vordergrund der Erwägungen.

Sicherlich kann nicht rundweg von einer „Geschichtsvergessenheit" gesprochen werden. Man denke nur an die biblischen Rückfragen. Allerdings rechtfertigen die Fehler mancher, u. a. neuscholastischer „Väter im Fach", keineswegs ein Verhalten, das zwar schnell bereit ist zu verurteilen, aber die großen Leistungen der katholischen Sittlichkeitslehre kaum heranzieht und ins Gespräch bringt. In dieser Situation erscheint zur rechten Zeit eine Übersicht über die Geschichte der

[1] Vgl. Müller, Max: Was ist Metaphysik – heute? Drei Betrachtungen zu ihrem Selbstverständnis: Jahres- und Tagungsbericht der Görres-Gesellschaft 1984 (Köln 1985) 45.

UB Münster
30. JUN. 1987
V2 10

Moraltheologie. K.-H. Kleber, der Passauer Moraltheologe, hat sie ediert.[2] Er ist durch seine Arbeiten über „De parvitate materiae in sexto" (Regensburg 1971) und über „Gerechtigkeit als Liebe. Die Moraltheologie Herkulan Oberrauchs OFM" (1728–1808) (Düsseldorf 1982) als Historiker ausgewiesen.

Das handliche Bändchen bringt zunächst „Theologiegeschichtliche Überlegungen zur Geschichtlichkeit der Moraltheologie (7–35), denen sich „Die Darstellung der Geschichte der Moraltheologie in ihrem historischen Verlauf" (36–77) anschließt. Eine „Zusammenfassung" und ein sorgfältiges Personen- und Sachregister (16 Seiten) werden dankbar vermerkt.

Einige Thesen seien aus dem ersten Teil herausgegriffen.

Mehr als andere theologische Disziplinen werde M. mit dem Wandel konfrontiert, sei es von innen durch die wechselnde Erkenntnislage ihrer Quellen, sei es von außen durch die je neu andrängenden Zeitprobleme. Das negativ gefärbte Gerede von einer Krise der Moral, das seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs nicht verstumme, übersehe die „Ambivalenz einer Krise", die auch eine Gesundung herbeizuführen vermöge. Die Kenntnis der Geschichte der M. verhüte eine Wiederbelebung überwundener Irrtümer und bewahre vor ungerechtfertigten Verabsolutierungen (11).

Die Geschichtlichkeit des Menschen entfalte sich im Anruf des Raum-Zeit-Gefüges der wechselnden Situationen. Diese träten dem einzelnen als Anruf je und je gegenüber und provozierten ihn zu einer Antwort, die er zu verantworten habe (14). Auch die Offenbarung komme in der Kirche ständig zum Bewußtsein ihrer selbst. Zeitbedingtheit kennzeichne demzufolge die Formulierungen der Dogmatik wie die Aufstellungen der M. Dieser Umstand zwinge die M. ständig zu einer Überprüfung ihrer Direktiven. Dabei biete sich ein Vergleich mit der jeweiligen historischen Genese als hilfreich an. Die M. habe jedoch erst in unserem Jh. die Kategorie ihrer Geschichtlichkeit ernst genommen (16).

Nunmehr sei die Korrekturbedürftigkeit allzu lang konservierter Zeitverflechtungen, wie der Verrechtlichung oder einer überzogenen Kasuistik, aufgedeckt worden. Die verstärkte Einarbeitung der schnell fortschreitenden Ergebnisse der verschiedenen Humandisziplinen habe zudem den Blick für die Relativität mancher früher generalisierend vorgetragener Applizierung ethischer Prinzipien auf die existenzielle Befindlichkeit geöffnet (28).

Dadurch wurde, wie ich meine, der fundamentale Unterschied zwischen einem absoluten, abstrakten (vom Einzelfall abgelösten) ethischen Prinzip, dessen Findung und Begründung das schwierige Geschäft der M. bleibt, und einer relationalen (sowohl auf das Prinzip wie auf das gerade anstehende Problem bezogenen) konkreten Norm, die das Gewissensurteil des einzelnen zu gewinnen hat, verdeutlicht.

Allerdings sei – nach K. – eine unbedachte Polemik gegenüber der Vergangenheit der M. nicht angebracht. Ihre Kenntnis verhelfe vielmehr dazu, „in allem geschichtlichen Wandel der menschlichen und christlichen Erscheinungswirklichkeit . . . nicht nur den formalen, sondern auch inhaltlich in seinen Grundlagen klar bestimmten unwandelbaren Kern des Mensch- und Christseins heraus-(zu)arbeiten und fest(zu)halten" (31).

Die mehr theoretisch vorgebrachten Argumente für die Geschichtlichkeit der M. werden eindrucksvoll im anschließenden Durchblick durch ihre faktische Geschichte veranschaulicht. Dieser wird anhand eines in fünf Phasen gegliederten Werdeganges aufgeschlüsselt. Eine eingehende monographische Darstellung wird noch für längere Zeit ein Desiderat bleiben.[3] Jedoch verhilft bereits das Aufdecken der Hauptlinien zu einem informativen Überblick. Die fünf Abschnitte reichen vom biblischen Fundament über die patristische Weiterführung und die scholastische Entfaltung bis zur Epoche der nachtridentinischen Verrechtlichung. Sie finden in der Neugestaltung der M. seit der Aufklärung und Romantik sowie im Aufbruch der Kirche in die moderne Welt ihren vorläufigen Abschluß.

Um den unübersichtlichen Stoff überschaubar zu machen, wird jeweils den drei üblichen Ausgestaltungen der Moraldarstellung nachgegangen, der systematischen Behandlung, der kasuistischen Methode und der gnadenhaft-mystischen Ausformung. Hier sei nur auf einige Facetten hingewiesen.

Der Zwang zur „Einweltlichung" der unsystematisch vorgebrachten Gelegenheitsparänesen der beiden Testamente bewahrt die christliche Sittlichkeitslehre „vor einer letztlich unverbindlichen Idealisierung und behält die Dynamik der heilsgeschichtlich orientierten Botschaft Jesu bei" (39). Im Gefolge der „Konstantinischen Wende" findet „eine echte Entwicklung statt und nicht nur eine ‚Anpassung'" (46). Das absolute Tötungsverbot (Todesstrafe, Krieg, Notwehr) entfiel.

Bei der Rezeption antiker Ethiksysteme wurden über Clemens von Alexandrien und Augustinus die vier platonischen Kardinaltugenden vermittelt, welche in Verbindung mit den drei göttlichen Tugenden das Verständnis der M. als Tugendlehre begünstigten (48). Im Unterschied dazu führte die aus der Stoa abgeleitete Achtlasterlehre über Euagrios Pontikos und Johannes Cassianus, verstärkt durch die Bußdisziplin der kleinasiatischen Bußbücher, zum Konzept einer Sündenlehre (50). Die vom paulinischen „Sein in Christus" ausgehende Frömmigkeitshaltung stilisierte unter neuplatonsischem Einfluß (Proklos) die Mönchsspiritualität zum allgemein gültigen Vollkommenheitsideal christlicher Lebensgestaltung (51f). Mit Hilfe der aristotelischen Ethik gelang es Thomas von Aquin, „der eigentliche Begründer einer wissenschaftlichen und systematischen Moraltheologie" (57) zu werden. Von ihm nahm die Naturrechts-Diskussion ihren Ausgang. Die Überlegungen zur Grundgestalt der M. gelangten damit zu einem gewissen Abschluß. Im weiteren Verlauf ging es vorwiegend um deren Ausgestaltung.

In der Diskussion der „Ratio studiorum" der Jesuiten wurde die Errichtung eines eigenen „Lehrstuhls für Gewissensfälle" gefordert und dadurch M. als eigenständige theologische Disziplin etabliert. Um 1600 verfaßten H. Henriquez und J. Azor die ersten Moralhandbücher. Der Mangel sowohl an spekulativer Begründung als auch an spiritueller Vertiefung ließ sie zum Torso einer Anordnung von casus conscientiae, meist anhand des Dekalogs, werden. Auf dieses additive Organisationsprinzip geht der sogenannte „romanische Typ" der M. zurück. Die weit verbreitete „Medulla theologiae moralis" des H. Busen(m)baum SJ (Münster, um 1645) zeitigte über die Bearbeitung des Alphons M. v. Liguori bis in unser Jh., z. B. in den Auflagen des Compendiums von J. P. Gury, ihre Wirkung.

Demgegenüber versuchten J. M. Sailer sowie J. B. Hirscher eine innere, organische Grundlegung und Entfaltung der Sittlichkeitslehre, indem sie diese aus einem Prinzip, der Nachfolge Christi oder der Bezeugung der Herrschaft Gottes, abzuleiten versuchten. Dieser „deutsche Typ" fand nach dem Revolutionsjahr 1848 durch die Neuscholastik eine jähe Unterbrechung.

Die erwähnten Angriffe von außen und die Erneuerungsbewegungen innerhalb der Kirche mit ihrer Hochschätzung von Liturgie und Bibel verhalfen seit 1930 einer christozentrischen Sicht der Sittlichkeit als „Lebensgestaltung in Christus – in uns und um uns" (Leitsatz des Hirschberg-Programms der „Neudeutschen") zum Durchbruch. Sie erhielt ihre offizielle Bestätigung durch die Konzilsdirektive für die Moraltheologie im „Dekret über die Ausbildung der Priester" Art. 16,4. Man kann sie nicht oft genug überdenken: „Ebenso sollen die übrigen theologischen Disziplinen (neben der Dogmatik) aus einem lebendigeren Kontakt mit dem Geheimnis Christi und der Heilsgeschichte neu gefaßt werden. Besondere Sorge verwende man auf die Vervollkommnung der Moraltheologie, 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."

In Distanzierung von der darin angesprochenen und beargwöhnten „Theologisierung" der M. setzte seit 1970 im deutschen Sprachraum die gegenläufige Bewegung einer „Rationalisierung" ein. A. Auers Entwurf einer autonomen, d. h. vernunftorientierten M.[4], B. Schüllers analytisch inspirierte, teleologische Wertvorzugsregel[5] und F. Böckles formaler, kantisch angeregter „Unbedingtheitsanspruch sittlicher Freiheit" mit einer „persönlichen Wertetafel"[6] entfernen sich in unterschiedlicher Weise von der in der Geschichte der M., wie ich meine mit Erfolg, praktizierten Befragung der Seins- und Sinnstruktur des Menschen in natürlicher und übernatürlicher Dimension. Sie durchzuführen ist der vom Glauben erleuchteten Vernunft überantwortet.

Die von der glaubensethischen Position B. Stoeckles[7] oder H. Rotters[8] und von meinem Vorschlag einer christozentrischen Gnadenmoral[9] ausgehende Richtung bekräftigt – zusammen mit der eben angesprochenen, mehr rationalen Vorgehensweise – die ständige Aufgabe der M., die Spannungseinheit, die Polarität zwischen den beiden Erkenntnisquellen katholischer Sittlichkeitslehre, der Vernunft und dem Glauben, je und je neu zu bestimmen und dem Trend zu einer polarisierenden Scheinlösung nicht nachzugeben.

K. geht auf die nachkonziliare Entwicklung nicht mehr ein. Sie befindet sich noch völlig in einer für den Außenstehenden verwirren-

[2] **Kleber,** Karl-Heinz: **Einführung in die Geschichte der Moraltheologie.** – Passau: Passavia Universitätsverlag (1985) 98 S., kart. DM 14.–.

[3] Vgl. Wagner, Friedrich: Geschichte des Sittlichkeitsbegriffes Bd 1: Der Sittlichkeitsbegriff in der antiken Ethik. Bd 2: Der Sittlichkeitsbegriff in der Hl. Schrift und in der altchristlichen Ethik. Bd 3: Der Sittlichkeitsbegriff der christlichen Ethik des Mittelalters (Münsterische Beiträge zur Theologie 14. 19. 21). Münster 1928–1936. Dittrich, Otto: Geschichte der Ethik. 4 Bde Leipzig 1926–1932. Howald, Ernst / Dempf, Alois / Litt, Theodor: Geschichte der Ethik vom Altertum bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts. Mit einem Vorwort von Otfried Höffe. München, Wien 1978. Höffe, Otfried: Geschichte der Ethik. In: Höffe u. a. (Hrsg.), Lexikon der Ethik. München 1977, 74–78. Ziegler, Josef Georg: Geschichte der M., LThK² VII, 618–623.

[4] Auer, Alphons: Autonome Moral und christlicher Glaube. 2. Aufl., mit einem Nachtrag zur Rezeption der Autonomiedarstellung in der katholisch-theologischen Ethik. Düsseldorf ²1984. Ders., Autonome Moral und christlicher Glaube: Kat. Bl. 102 (1977) 60–76.

[5] Schüller, Bruno: Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moraltheologie. Düsseldorf ²1980. Ders., Zum Problem ethischer Normierung: Orientierung 36 (1972) 81–84.

[6] Böckle, Franz: Fundamentalmoral. München ²1977. Ders., Normen und Gewissen: StdZ 204 (1986) 291–302.

[7] Stoeckle, Bernhard: Handeln aus dem Glauben. Moraltheologie konkret. Freiburg 1977. Ders., Grenzen der autonomen Moral. München 1974.

[8] Rotter, Hans: Christlich handeln. Seine Begründung und Eigenart. Graz 1977. Ders., Das theologische Argument in der Moral: ZkTh 100 (1978) 178–196.

[9] Ziegler, Josef Georg: 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. – Eine umfassende Auflistung enthält Halter, Hans: Taufe und Ethos. Paulinische Kriterien für das Proprium christlicher Moral (Fr. Theol. St. 106). Freiburg, Basel, Wien 1977, 13–26. Vgl. seine Bemerkung S. 23, Anm. 58: „Es fällt auf, daß die der 2. Gruppe zuzurechnenden Beiträge in jüngster Zeit stark zugenommen haben, weil es sich meist um kritische Reaktionen auf die ‚älteren' gewöhnlich der 1. (vernunftorientierten) Gruppe zugehörigen Arbeiten handelt."

den, schwer überschaubaren Bewegung. Der historische Überblick verhilft indes zur engagierten Gelassenheit, indem er einen Einblick in die nicht erlahmende Lebendigkeit innerhalb der Geschichte der M. gibt und Vergleichsmaßstäbe anbietet. „Nil novi sub sole" (Koh 1,9). Ein Einstieg in die Geschichte führt immer in unvermutete Abenteuer des menschlichen Geistes. Auf die Aussagekraft der Geschichte der M. darf gerade unsere Zeit nicht verzichten. Sonst könnte sie allzu kurzsichtig der Täuschung erliegen, die Last des überkommenen Gepäcks abzuwerfen, um in unangefochtener und unbeschwerter Selbstüberschätzung den Schritt in eine „völlig andere" Zukunft gehen zu können.

In den Bibliographien der ThRv und der „Studia Moralia" treten moralhistorische Themen zurück. Das mag zum einen an den nachlassenden Sprachkenntnissen in Latein und Griechisch liegen. Zum anderen könnte sich darin eine gewisse verhängnisvolle Unterschätzung der Geschichte der M. abzeichnen. Deshalb sind alle Arbeiten zu begrüßen, die sich der Mühe moralgeschichtlicher Forschung unterziehen. Themen gibt es in Fülle. Denn die Landkarte der Geschichte der M. weist noch viele weiße, unerforschte Gebiete auf. Die Zeit der ausklingenden Antike, der Früh- und Spätscholastik, der Barockmoral mit ihrer Unzahl von Handbüchern, liegt noch weithin brach und harrt der Bearbeiter.

Um so willkommener wird die Diss. von A. Wolkinger angezeigt.[10] Sie wurde unter Richard Bruch (Graz), dem Experten der Barockmoral, angefertigt.

Anton Luby (L.), von 1775–1782 Moraltheologe an der Universität Graz und, nach deren Reduzierung auf ein Lyceum, von 1783–1802 Pfarrer an Mariahilf dortselbst, gab 1781–1784 eine „Theologiae moralis in systema redactae pars I–III" heraus. Sie erreichte bis 1799 vier Auflagen (257). Als Ziel der sehr ins Detail gehenden Untersuchung wird im Vorwort angegeben: „Anton Luby ist nicht nur ‚einer der Hauptvertreter der sogenannten mathematischen Methode in der Moraltheologie' . . ., sondern auch gemeinsam mit Schanza und Lauber ein später Epigone der jansenistischen Bewegung holländischer Prägung (Löwener Schule), die in Verbindung mit gallikanischen Zielsetzungen und dem Naturrecht der Aufklärungszeit die spezifische Färbung des Josephinismus bedingt hat. Der Aufweis diesbezüglicher Verbindungen und Abhängigkeiten stellt denn auch das vornehmliche Interesse dieser Arbeit dar" (I).

Aus diesem Grund ist der Schilderung des zeitgeschichtlichen Umfelds fast die Hälfte der Ausführungen gewidmet (37–240). Dadurch werden bei der Darstellung des moraltheologischen Konzepts L.s (241–521) bei den angeführten Belegstellen die punktuellen Rückverweise in einem größeren Rahmen verifizierbar. Ein Ausblick auf die Wirkungsgeschichte des Moralhandbuchs (523–544) bildet den etwas knapp geratenen Abschluß. In einem „Anhang" folgen das Verzeichnis der umfangreichen Bibliothek des Autors mit 169 Nummern aus den Bereichen der Theologie, Philosophie, Jurisprudenz und Medizin (545–563) und ein aufschlußreicher tabellarischer Vergleich mit dem Werk „De lege naturali positiones" (1772) des Natur- und Staatsrechtslehrers Carl Anton von Martini, dem Compendium „De theologiae morali positiones" (1780) des Wiener Fachkollegen Wenzel Schanza sowie mit dem Reformerlaß „Ordo theologiae moralis" (1776) des Braunauer Abtes und maßgeblichen Mitgliedes der Studienhofkommission Franz Stephan Rautenstrauch (564–571). Ein minutiöses Orts-, Sach- und Namensregister (575–626) schließt die materialreiche Arbeit ab.

Die vorangestellte Biographie L.s (1–36) und der folgende Abschnitt über „das Jahrhundert der Aufklärung" (37–64) erhellen die auch für die Theologie unruhige Zeit in der zweiten Hälfte des 18. Jh.s, und zwar sowohl unter bildungspolitischem wie unter zeitgeschichtlichem Aspekt.

1762 wurde durch einen kaiserlichen Erlaß Maria Theresias das bisherige Bildungsmonopol der Jesuitentheologen durch die Einführung eines Augustiner- und Thomisten(Dominikaner)-Lehrstuhls gebrochen. Nach Aufhebung des Jesuitenordens galt gemäß einem Dekret von 1774 dessen subtile, spekulative Lehrweise als „unzulässig". Mit dem reichen Angebot an Exjesuiten als Pfarrseelsorgern kontrastierte nunmehr die dringende Wiederbesetzung der freigewordenen Lehrstühle. Außerdem waren Lehrbücher zu verfassen, die der historischen, biblischen und pastoralen Ausrichtung der neuen Studienpläne entsprachen. Interimsweise wurde als „Vorlesebuch" für die Moraltheologie, das der Professor in seiner „Vorlesung" kommentieren durfte, eines der probabilioristischen Handbücher von D. Concina, J. Besombes oder F. B. Antoine genehmigt (18. 215ff. 542). Die staatskirchlichen Regelungen begünstigten die Aufnahme der akademischen Lehrtätigkeit durch L., wie sie dieselbe auch abrupt beendeten. Allem Anschein nach hat L. sein Lehrbuch nicht zur staatlichen Approbation eingereicht (57. 542).

Das 18. Jh. darf ein „moralisches Jahrhundert" genannt werden, das im Unterschied zu den politischen Zielen der kirchenfeindlichen französischen Aufklärung in deren deutscher Komponente Fragen der Bildung sowie Erziehung, und zwar nicht gegen, sondern mit Theologie und Kirche in den Vordergrund stellte. Dagegen sträubte sich innerhalb einer legitimen „katholischen Aufklärung" eine konservative Richtung, während Vertreter eines radikalen Vernunftglaubens, wie der Salzburger Benediktiner Jakob Danzer, das andere Extrem verfochten. Eine vermittelnde Richtung suchte den Ausgleich zwischen Vernunft und Offenbarung, denen neben Eusebius Amort, Martin Gerbert oder Benedikt Stattler von W. auch L. beigezählt wird (40).

Abgelehnt wurde in breiter Front die Barockscholastik, d. h. die aprioristische, rein deduktiv vorgehende Schulmetaphysik der spanischen Spätscholastik. Sie schien mit der Hinkehr zu einem intensiven Quellenstudium und der damit verbundenen Aufwertung von Exegese und Kirchengeschichte unvereinbar. Allerdings vertrug sich mit dieser positiven, historisch-kritischen Zeitströmung nicht nur bei L. die Wertschätzung des hl. Thomas und „geradezu eine Jesuitenfreundlichkeit" (59). Dazu gesellte sich „eine größere Toleranz gegenüber den Protestanten" (64), wie überhaupt der Unionsgedanke, vornehmlich bei den Parteigängern der Jansenisten, in Schwang war.

Die staatsrechtliche und geistesgeschichtliche Umbruchsituation zeitigte gegenläufige Erscheinungen. So kollidierte die postulierte Freiheit der Forschung mit diffizilen, staatlich verordneten Reglementierungen, die Intoleranz gegenüber den Jesuiten mit einer sehr zurückhaltend erwiderten Anbiederung an die Protestanten.

Die generelle Charakterisierung der Aufklärungszeit – vornehmlich in Österreich – wird anhand der sich in der „mathematischen Methode" niederschlagenden Naturrechtsbewegung des 17./18. Jh.s sowie des politisch-theologischen Einflusses der Jansenisten eingehend erläutert und quellenmäßig reich belegt (65–240).

Bereits in der spanischen Spätscholastik (Fernando und Gabriel Vázquez) wurden Gott und Natur in Analogie gesetzt (87). Der von Hugo Grotius († 1645) beeinflußte Christian Thomasius († 1728) vollendete mit Samuel Pufendorf († 1694) die Säkularisierung des Naturrechts. Die lex aeterna sei eine Erfindung der mittelalterlichen Scholastik. Das Naturrecht gründe nicht in Gott. Unmittelbare normative Kraft besitze es als Vernunftnatur des Menschen allein aus sich selbst, „etsi Deus non daretur". Damit wurde es unter dem Einfluß deistischer Gottesvorstellung und dem bewußten Rückgriff auf die Stoa des religiösen Charakters entkleidet und in die Nähe des positiven Rechts gerückt. Dem christlichen Sittengesetz werden „nicht vernunftnotwendige Ratschläge und Überhöhungen" zugewiesen. Die profane Interpretation ließ das 18. Jh. zu einem „Zeitalter des Naturrechts" unter diesem eingeschränkten Begriff werden (86ff).

Darüber hinaus entsprachen ihre Vorstellungen der „mathematischen Methode" des damaligen naturwissenschaftlich geprägten Wissenschaftsbetriebs. Der einflußreiche Christian Wolff (1679–1754) veröffentlichte 1703 als seine erste einschlägige Darlegung „De philosophia practica universali, methodo mathematico conscripta" (77). „More mathematico, geometrico, scientivico" ließen sich auch alle theologischen Quaestionen lösen. Erforderlich seien klare Begriffe, aus denen als den Obersätzen durch ein streng logisches Schlußverfahren weitere Sätze zu deduzieren seien. Daraus könnten wiederum Folgesätze abgeleitet werden.

Für Wolff bildete „die syllogistische Verknüpfung aller Aussagen das Kriterium der Wahrheit" (79). Da er u. a. gegenüber den „Spinozisten" Offenbarung wie Dasein Gottes und Unsterblichkeit der Seele als vernunfteinsichtig erachtete, wurde er von katholischer Seite aus apologetischem Interesse sehr geschätzt. Jedoch vertrat auch er die Ansicht, das Sittengesetz sei in der Natur des Menschen derartig verankert, daß auch ohne Rekurs auf Gott in Verbindung mit der mathematischen Methode die höchste Evidenz moralischer Forderungen zu erreichen sei (92). Wie die Naturwissenschaft die Gleichförmigkeit der materiellen Natur voraussetze, so könne das Naturrecht von der Gleichförmigkeit der moralischen menschlichen Natur ausgehen.

Aus dem Naturrechtsbegriff der Aufklärung ergaben sich, ob nun die Autorität Gottes anerkannt wurde oder nicht, positive und negative Folgen. Eine erste Konsequenz war die Trennung von Recht und Sittlichkeit (S. Pufendorf, Chr. Thomasius, 89). Zwar wurde einerseits die Existenz von Rechtsnormen bejaht, die für alle Völker und Zeiten gleicherweise gelten. Aber die Tatsache, daß die Justifizierung des Naturrechts den Zeitbedürfnissen, d. h. den herrschenden Gesetzen, angepaßt wurde „und nicht umgekehrt, war ein maßgeblicher Grund, daß es später zu Fall kam" (98). Andererseits verloren die Thesen über die Willkür Gottes im Sinn nominalistischer oder calvinischer Lehre an Überzeugungskraft, wie auch die Omnipotenz des absolutistischen Staates eine Relativierung erfuhr.

Desungeachtet versuchte der Wolffianer C. A. v. Martini – seit 1754 Professor des Naturrechts in Wien – „als erster in Österreich für den Staat aus dessen ‚Natur', d. h. aus dem rationalistischen Staatsbegriff heraus, eine Obergewalt über kirchliche Dinge zu begründen" (102). Damit stellte er das theoretische Fundament für den Josephinismus bereit. „Der Zweck der Kirche sei ein rein geistlicher" (111). Den Bischöfen sei die apostolische Vollgewalt zurückzugeben. Der römische Index wurde ähnlich gering eingeschätzt wie im gallikanischen Frankreich (117).

[10] **Wolkinger**, Alois: **Moraltheologie und Josephinische Aufklärung.** Anton Luby (1749–1802) und sein Verhältnis zum Naturrecht, zur mathematischen Methode und zum ethischen Rigorismus (Jansenismus). Graz: dbv-Verlag für die Technische Universität Graz 1985. LX, 628 S. (Dissertationen der Karl-Franzens-Universität Graz, 68) kart. DM 36.–.

Unter dem Einfluß der englischen Empiristen und I. Kants verlor seit den späten siebziger Jahren des 18. Jh.s die Leibniz-Wolffsche Philosophie – samt der propagierten mathematischen Methode – ihre Vormachtstellung. Die starre Objektlastigkeit des aufklärerischen Naturrechts trat zurück. L. wurde davon nicht mehr berührt.

Für die Theologie ergaben sich aus der Studienreform F. St. Rautenstrauchs vom Jahr 1774 einschneidende Konsequenzen (126–134). Die Moraltheologie erfuhr eine Aufwertung, insofern ihr ausdrücklich ein eigener Lehrstuhl zugewiesen und das Stoffgebiet neu umschrieben wurde. Das Zweiklassensystem, wonach im cursus minor die künftigen Seelsorger durch „Kasisten" „abgerichtet" wurden, während die spekulative Grundlegung im cursus maior bei den „Scholastikern" verblieb, wurde abgeschafft. Aus der scholastischen Theologie (Dogmatik) wurden die Traktate „De virtutibus theologicis", „De actibus humanis" und „De iure et justitia" transferiert. Sie wurden mit den bisherigen Kasus-Vorlesungen zu einer Einheit verbunden.

In der didaktischen Aufbereitung war der Ruf „ad fontes" der Hl. Schrift und der theologischen Tradition zur Zentralidee geworden. Die bisherigen liturgischen, kanonistischen und pastoralen Stoffgebiete wurden ausgegliedert und den neu errichteten Lehrstühlen für Pastoraltheologie und Katechetik zugewiesen. Die Stoffumschreibung blieb bis heute wirksam. Ein rigoristischer Zug, der gegen den Probabilismus polemisierte, ging auf Kosten der Jansenisten.

In der zweiten Hälfte des 18. Jh.s erlebte die moralisch-praktische Komponente des sog. Spätjansenismus eine Nachblüte in der Kirche Österreichs, während seine politisch-kanonistischen Ideen im staatlichen Bereich wirksam wurden (159–189). Die Radikalität der antijesuitisch und antirömisch ausgerichteten Reformbewegung steigerte sich vom Theresianismus zum Josephinismus. Sie trug vielfach den Zeiterfordernissen Rechnung, wobei sie religiöse Gläubigkeit mit aufgeklärter Geisteshaltung zu verbinden wußte. Verschiedene Strömungen, ein theol. Jansenismus, ein kirchenpolitischer Febronianismus und ein phil. Rationalismus vereinigten sich gegen eine konservative Opposition, die jedwede Änderung oder Entwicklung verurteilte. Die jansenistische Bewegung war im französischen Sprachraum während der ersten Hälfte des 17. Jh.s in der Umbruchsituation der beginnenden Neuzeit entstanden.

In der Sittlichkeitslehre entfachte sie den Streit um die Moralsysteme. Anhand einer Grundregel, eines universalen reflexen Prinzips, sollte bei einem Gewissenszweifel die Spannung zwischen objektivem Gesetz und subjektiver Freiheit einer Lösung zugeführt werden. Zwischen Rigorismus (pro lege) und Laxismus (pro libertate) suchten der Probabilismus, der Probabiliorismus und der Äquiprobabilismus zu vermitteln. Im Abschnitt „Der Jansenismus als zeitgeschichtlich-politischer und als theologischer Hintergrund für Lubys Moralwerk" werden die zahlreichen Parteigänger der verschiedenen, ineinander verschlungenen Richtungen skizziert (189–240). Die strenge Auffassung des Probabiliorismus z. B. bei der Gewährung der Absolution (348) gewann die Oberhand. Ihr schloß sich auch L. an.

Unter den Erkenntnisquellen der Moraltheologie wird die Hl. Schrift an erster Stelle angeführt (241–255). Die Rangordnung, die M. Cano 1563 in seinen „Loci theologici" aufgestellt hatte, wurde übernommen. Sie führte von der Schrift über die Tradition zur Vernunft. Auch Rautenstrauchs Studienplan favorisierte das Bibelstudium, „weil die Heilige Schrift unstreitig die Hauptquelle aller theologischen Wissenschaften ist". Aus ihr müßten die Moralgesetze abgeleitet werden (243). Ausgegangen wurde vom wörtlichen Schriftsinn.

Obwohl die Vernunft an letzter Stelle stand, wurde ihr ein entscheidendes Kriterium zugewiesen. Die Zeugnisse der Hl. Schrift müßten der Vernunft entsprechen, wobei unnütze Vernünfteleien zu vermeiden seien (255). Das Vertrauen in die Erkenntniskraft der Vernunft und das nicht minder geringere Vertrauen in die Aussagekraft der Offenbarung waren ausgeglichen. Der von Wolff beeinflußte Martini zählte demzufolge zu den Gewährsleuten L.s.

In eingehender Weise wird das Moralhandbuch L.s vorgestellt (257–521). Gemäß dem "Ordo theologiae moralis" Rautenstrauchs folgen auf einen Einleitungsteil (Natur und sittlicher Zustand des Menschen) die Allgemeine (Gesetz, Gewissen, Tugend und Sünde) und Spezielle Moral (die drei Pflichtenkreise gegenüber Gott, sich selbst und den Mitmenschen). Den Abschluß bildet eine Tugendmittellehre (Gnade, Sakramente, Evangelische Räte). Die gedrängte Darstellung läßt vermuten, daß L. bei der Abfassung den Lehrer der Moraltheologie im Auge hatte (262).

Es fällt auf, daß die Ausführungen über die Freiheit bei den Einleitungsfragen im Anschluß an das menschliche Erkenntnisvermögen zu finden sind. Letzteres befähige über die Urteilskraft den Willen zur Stellungnahme. Freiheit sei Wahlvermögen gemäß dem Axiom „nil volitum nisi praecognitum" (269f).

Die lex aeterna wird nicht erwähnt, sondern der „ewigen" lex naturalis subsumiert (289). L. versuchte im Anschluß an Martini „die Mitte zu halten zwischen der herkömmlichen (Naturrechtskonstruktion), die das Naturgesetz nach Thomas von Aquin (Summa theol. I. II. 91,2) als Teilnahme am Ewigen Gesetz Gottes verstand, und der modernen Aufklärungszeit, die die letztlich autonome Natur an die Stelle Gottes setzte. Unsere Autoren folgten im Wesen dem Theologen der spanischen Spätscholastik G. Vázquez, durch den die Verbindlichkeit des Naturgesetzes primär in die vernunftbegabte Natur des Menschen selbst und erst sekundär in den Willen Gottes gelegt worden war, weswegen er schon mit Francisco Suárez SJ in eine Kontroverse geriet" (297). Die Kritik verwies u. a. darauf, daß die Erkenntnis des Wesens des Menschen und seiner Selbstvervollkommnung nicht unabhängig vom Rekurs auf den Willen Gottes vor einem utilitaristischen Fehlschluß bewahrt werden könne.

Der Gewissensakt vollzieht sich „gemäß dem thomistisch-intellektualistischen Verständnis als diskursives Urteil" (320).

Den Stoff der Speziellen Moral gliedert L. – gemäß dem Rautenstrauch-Plan – in die drei Pflichtenkreise gegenüber Gott, sich selbst und dem Nächsten. Diese Einteilung, die dem dreifachen Hauptgebot der Liebe (Mt 22, 37ff par.) konform geht, hat zuerst der Altdorfer Theologe Conrad Dürr 1662 in seinem „Enchiridion theologiae moralis" verwendet. Sie wurde u. a. von Thomasius, Pufendorf und Wolff sowie von Ignaz Schwarz SJ 1743 übernommen (354f). Da darin zugleich die Kasuistik zurückgedrängt wurde, spricht W. von einer Frühform des „deutschen Typs" der Moraldarstellung (355f). Dessen Signum besteht in dem Bemühen, Sittlichkeitslehre aus einem Grundprinzip organisch abzuleiten.[11] Der eingangs erwähnte Zeitgenosse L.s, H. Oberrauch, hat dieses Konzept wohl zuerst realisiert.

Den Abschluß bildet eine „Aszetik", worin in einer kurzgefaßten Gnadenlehre die ständige Aufgabe der Bekehrung hervorgehoben wird (447–458). In der kasuistisch ausgerichteten „Sakramentenmoral" wird bei der Firmung und Eucharistie die spezielle gratia sacramentalis erwähnt, die ein „Anrecht auf die nötigen aktuellen Gnaden verleiht" (467. 471). Einen weiten Raum nimmt das Bußsakrament ein, wobei ein „gemäßigter Kontritionismus" für genügend erachtet wird (481). Die flüchtigen Bemerkungen über das Gebet sowie über die Evangelischen Räte rekurrieren auf die pflichtgemäßen Implikationen (512–521). Die innere Befähigung und Beauftragung auf Grund der sakramentalen Einbeziehung in Christus kommt nicht zur Sprache.

L. ist der Frühphase der katholischen Aufklärung zuzuzählen. Er gehört zu den ersten Moraltheologen, die der zeitgenössischen Philosophie eine größere Bedeutung eingeräumt haben. „Nicht zuletzt durch die rasche und relativ radikale Ablösung der Wolffschen Philosophie durch die Kantische konnte L. keine länger dauernde Wirkung vergönnt bleiben" (544). 1782 war Kants „Kritik der praktischen Vernunft" erschienen.

Den äußeren Anlaß bot die von Joseph II. 1788 promulgierte „Anleitung zur Verfassung eines zweckmäßigen Entwurfs der Moraltheologie für die öffentlichen theologischen Schulen in den k.k.Staaten". Die daraufhin von Karl Reyberger, 1788–1810 Moraltheologe in Wien, 1794 edierte „Systematische Anleitung zur christlichen Sittenlehre oder Moraltheologie" hatte keinen weitreichenden Einfluß. Sie war – wie die von Ignaz von Fabiani herausgegebenen „Grundzüge der kristlichen Sittenlehre, allen Verehrern des gesunden Menschenverstandes und des ächten Kristenthums gewidmet" – zu offensichtlich am Vorbild damaliger protestantischer Popularphilosophie und an I. Kant ausgerichtet. Daß dadurch „eine neue Ära deutsch verfaßter Moralwerke" eingeleitet worden wäre (543), ist eine kühne Behauptung.

Die verdienstvolle Untersuchung W.s erhellt einen noch weithin unbekannten Abschnitt der bewegten Geschichte der christlichen Sittlichkeitslehre. Die Ausführungen hätten gewonnen, wenn die Entwicklungslinien deutlicher ausgezogen worden wären. Die Arbeit ertrinkt im andrängenden, jeweils gut belegten Stoff. Deshalb stellt sie eine Fundgrube für jeden dar, der einen Einblick in die damalige, nicht leicht durchschaubare Josephinische Ära gewinnen will. Vergleiche mit der heutigen Diskussion drängen sich auf.[12]

[11] Ziegler, J. G.: Zur Gestalt und Gestaltung der Moraltheologie: TrThZ 71 (1962) 48f.

[12] Vgl. u. a. Furger, Franz: Autonom und christlich? Das II. Vatikanische Konzil als Auslöser einer latenten Diskussion: StMor 24 (1986) 71–92.

Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie. Hrsg. von Erwin Fahlbusch, Jan Milič Lochman, John Mbiti, Jaroslav Pelikan und Lukas Vischer. Bd 1: A und O bis Futurologie. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1986). XII S., 1412 Sp.

Die 1. Lfg. dieses Bdes (bis Sp. 480 einschließlich) ist in dieser Zeitschrift bereits gewürdigt worden. Die Vollendung des 1. Bdes bestätigt den hervorragenden Eindruck dieser neuen theologischen Enzyklopädie. Sie ist in bester Weise aktuell. Sie bezieht nichttheologische Gegebenheiten aus den Profanwissenschaften, aus Gesellschaft und Politik, aus der sog. Dritten Welt mit ein. Sie ist ökumenisch absolut korrekt, wobei eine besondere Aufmerksamkeit für den Bereich der Liturgie und für Eigenheiten der östlich-orthodoxen Kirchen auffällt. Kurz, dieses theologische Lexikon ist ein grundsolides, mutiges und dem Umfang nach genau richtig konzipiertes Unternehmen, das auch katholischen Leserinnen und Lesern nicht genug empfohlen werden kann.

Wie anläßlich des Erscheinens der 1. Lfg. festgestellt, ist natürlich auch bei diesem Lexikon das Ganze ein Kompromiß zwischen dem Angestrebten und dem faktisch Möglichen, wobei sich die Qualität nie gleichmäßig auf ein und demselben Niveau halten kann. Begonnen sei mit der Nennung einiger Beispiele jener Artikel, die von bester, qualitativer Aktualität sind: Bildungsreformen, Bischof/Bischofsamt, Christologie, dazu ein eigener Artikel über Christologische Hoheitstitel, Denkschriften der EKD, Dialektische Theologie, Dogma, Dritte Welt, Drogen, Eigentum, Erbauungsliteratur (musterhaft!), Ethik, Expressionismus, Feminismus, Feministische Theologie, Frieden, dazu Friedensbewegung, -erzie-

hung, -forschung, Fundamentaltheologie. Zu den optimal informierenden Artikeln zählen auch im Fortgang der Lieferungen die Länderartikel wie beispielsweise die über Bolivien, Botswana, Brasilien, Chile, Ecuador. Die Redaktion war bemüht, die Authentizität durch Mitarbeiter aus den jeweiligen Ländern zu sichern. Nie handelt es sich um eine bloße Anhäufung von Statistiken. Der kirchlich-theologische Hintergrund ist einbezogen. Schließlich sind an besonders gut gelungenen Artikeln in diesem Bd alle jene zu erwähnen, die mit „Evangelisch" zusammengesetzt sind (wobei der vornehme Umgang mit den Evangelikalen auffällt).

Problematisch bleibt die Einordnung zusammengesetzter Stichworte, z. B. des christlichen Buchwesens unter „christlich", des deutschen Bauernkriegs unter „deutsch". Nicht immer lösen die Verweise das ein, was sie einlösen sollten, z. B. von Epiklese auf Eucharistiegebet (was dort zu Epiklese steht, wird der Bedeutung der Epiklese überhaupt nicht gerecht). Manche Artikel sind inhaltlich ungenügend. Erfreulicherweise handelt es sich bei diesen nicht der Redaktion anzulastenden Fällen um eine im ganzen kleine Zahl. Was J. M. Lochman über das Böse schreibt, hat kein denkerisches Niveau. Die Artikel über Engel und Dämonen sind unkritisch-aufsammelnd geworden. Die Darstellung des Faschismus durch A. Heinen ist analytisch schwach, der Artikel ist zu kurz. Der historische Teil zu „Buße" ist unzulänglich. Das Thema der Einheit wird nur ekklesiologisch, nicht philosophisch behandelt. Die Ausführungen von E. Herms zur transzendentalen Erfahrung sind schlichtweg primitiv. Die Behauptung, die (!) Theologie bediene sich eines einheitlichen Erfahrungsbegriffs, „der inhaltlich alle Momente des in den philosophischen Traditionen der europäischen Kultur entwickelten Erfahrungsbegriffs in sich aufnimmt" (1071), ist ebenso hochtrabend wie völlig falsch. Die stärkste gedankliche Anstrengung, Glaube, Offenbarung und Erfahrung zueinander zu vermitteln, nämlich die von E. Schillebeeckx, kommt bei Herms überhaupt nicht vor, weder im Artikel noch in der Literatur. Der katholische Heideggerschüler, der sich um transzendentale Erfahrung bemüht hat, heißt nicht J. Lortz, sondern J. B. Lotz (1070). Die Artikel, die katholische Sachverhalte betreffen, sind manchmal bis zur Selbstverleugnung verhalten und objektiv, z. B. die Ausführungen der außerordentlich verdienten Redakteurin Britta Hübener über Fatima. Schließlich noch zwei kleine Hinweise: „Mohammedaner" ist eine Kränkung für die Muslims, die in einem christlichen Lexikon unterbleiben sollte (563). Bücher, die erst in Planung sind, sollten nicht mit dem Vermerk „in Vorbereitung" angezeigt werden: allzuviele sind nie über dieses Stadium hinausgelangt.

In einer Zeit, in der geschäftstüchtige Verlage ihre Oldtimer, die längst überholt sind und die Käufer in die Irre führen müssen, auf den Markt werfen (RGG, LThK), ist den Mitarbeiterinnen, Mitarbeitern und dem Verlag für dieses Lexikon zu danken. Es ist zu hoffen und zu wünschen, daß ein Werk mit diesem Aktualitätsanspruch auch weiterhin zügig erscheint und die wohlwollende Aufnahme in der Öffentlichkeit findet, die es verdient.

Münster Herbert Vorgrimler

La Littérature intertestamentaire. Colloque de Strasbourg (17–19 octobre 1983). Hrsg.: Bibliothèque des Centres d'Études Supérieures Spécialisés. – (Paris): Presses Universitaires de France (1985). 228 S., kart. FF 240.–

Die Beiträge dieses Sammelbandes über ein internationales Colloquium in Straßburg behandeln die ganze Breite zwischentestamentlicher Literatur (Jubiläenbuch, Qumrantexte, slavische Baruchapokalypse, Berichte über Höllenqualen in verschiedenen Schriften, besonders im sog. Elia-Fragment des Ps.-Titusbriefes, Leben Adams und Evas, Leben des Jeremia in den Vitae Prophetarum, Paralipomena Jeremiae, Liber Antiquitatum Biblicarum des Ps.-Philo, 3 und 4 Makk, Joseph und Aseneth und 4 Esra). Besondere Erwähnung verdienen einige übergreifende Beiträge:

J. H. Charlesworth stellt das Programm seiner neuen Übersetzung und Kommentierung der Pseudepigraphen des AT vor (die Grenzen zwischen christlich und jüdisch sind nicht mehr eindeutig festlegbar, was die Erforschung dieser Literatur betrifft). Der Beitrag von A. Piñero-Saenz befaßt sich mit den verschiedenen Auffassungen von Inspiration in den atl Pseudepigraphen (29–41) (stark hellenistischer Einfluß trotz offizieller Opposition gegen Beeinflussung durch die Umwelt). – Der besonders aufschlußreiche Beitrag von A. Hultgård befaßt sich mit den Traditionen über Gottes eschatologisches Herabsteigen zu den Menschen und sein Wohnen bei ihnen. Hultgård vermag hier Analogien aus vorchristlichen iranischen Texten aufzuweisen, die bisher noch nicht ausgewertet worden sind. – Mehrere Texte behandelt auch M. Philonenko in seinem Beitrag über die Bedeutung der Sonne in jüdischen und frühchristlichen gottesdienstlichen Texten. – Mit teilweise entlegenen Texten beschäftigt sich J.-M. Rosenstiehl in seiner Untersuchung über die Höllenstrafen durch Aufhängen im Zusammenhang der Elia-Überlieferung (vgl. zur Ergänzung jetzt auch von demselben Autor: Tartarouchos-Temelouchos. Contribution à l'étude de l'Apocalypse apocryphe de Paul, in: Cahiers de la Bibliothèque Copte 3 [1986] 29–56). – Wichtig für Texte wie Apk 11,19 ist schließlich der Beitrag von M. Petit über die Bundeslade und ihr Verborgenwerden nach dem „Leben des Jeremia" in den Vitae prophetarum. – Ein interessantes Kap. aus der Wirkungsgeschichte des 4 Esra rollt F. Schmidt auf: Zwischen 1540 und 1661 wird eine lebhafte Diskussion darüber geführt, ob die Indianer Amerikas die weggeführten zehn Stämme Israels seien. Der einzige deutschsprachige Beitrag des Bandes ist eine Erörterung von Dieter Sänger über die historische Einordnung und Datierung von Joseph und Aseneth. Sein Vorschlag: Entstehung zwischen 30 und 38 n. Chr in der ägyptisch-jüdischen Diaspora. – Als letzter Beitrag sei der von E.-M. Laperrousaz genannt, der einen sehr hilfreichen Abriß über alle in Qumran gefundenen „messianischen" Texte gibt.

Der Bd zeigt, wie wichtig die zwischentestamentliche Literatur für heutige Exegese ist, er macht zugleich auch unübersehbar deutlich, daß ein Abdriften in spezialistische Gelehrsamkeit ohne besondere theologische Vertiefung dieses Gebiet wie bisher nur für Fachleute attraktiv macht. Es wäre schade gerade wegen des theologischen Stellenwertes dieser Texte. Nur in dem Beitrag von Charlesworth klingt dieses Anliegen als Forderung an, im einzelnen jedoch bleibt es auf der Strecke.

Heidelberg Klaus Berger

Schimanowski, Gottfried: **Weisheit und Messias.** Die jüdischen Voraussetzungen der urchristlichen Präexistenzchristologie. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1985. XIV, 410 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. 2. Reihe, 17) kart. DM 78.–

Vf. hat die 1981 in der ev.-theol. Fakultät in Tübingen (wo H. Gese und M. Hengel die entscheidenden Anstöße gaben) angenommene Diss. als Assistent bei K. Haacker in Wuppertal überarbeitet und 1985 publiziert. Er bestätigt eine gezielt an den Schluß gestellte Aussage des Jerusalemer jüdischen Neutestamentlers David Flusser:

„Jesu Lehre war jüdisch, und das gleiche gilt für die Christologie und alle ihre Bestandteile. Die Christologie entwickelte sich einerseits aus Jesu starkem Selbstbewußtsein und aus dem, was mit Jesus geschah oder was als Geschehen angenommen wurde, und andererseits aus den verschiedenen Leitgedanken der jüdischen Religion, die man mit Jesus in Verbindung brachte. Jesu persönliche Erfahrung der göttlichen Sohnschaft wurde mit dem jüdischen Konzept der Prä-Existenz des Messias verknüpft, und dies ebnete den Weg für den Gedanken, daß Christus gleichzeitig göttlichen Wesens (eine Hypostase Gottes) ist, daß ‚der Sohn der Abglanz der Herrlichkeit Gottes und das Ebenbild des göttlichen Wesens ist und alle Dinge durch sein kräftiges Wort trägt' und daß Gott durch ihn die Welt geschaffen hat (Hebr 1,2–3)" (344).

In der Einleitung (1–12) skizziert Sch. den „1. Stand der Erforschung" (1–7) und dann „2. Fragestellung und Vorgehen" (7–12). In seiner Untersuchung soll es um die „spezifische Form der Präexistenzvorstellung" gehen, die im jüdisch-christlichen Bereich zu Hause ist: „ein Vorgeordnetsein vor anderen Dingen – d. h. um ein Sein vor der Schöpfung der Welt" (11). Zwei Schwerpunkte werden dabei herausgegriffen, „die für die Entstehung der neutestamentlichen Präexistenzchristologie von besonderer Bedeutung sind, die Frage nach Weisheit und Messias" (11).

Entsprechend hat das Buch zunächst zwei Hauptteile: „Erster Teil: Die Präexistenz der Weisheit in der jüdischen Überlieferung" (13–106) und „Zweiter Teil: Die Präexistenz des Messias in den Übersetzungen des AT, dem äthiopischen Henoch und anderen apokalyptischen Texten" (107–205).

In I. behandelt der Vf. die Weisheit in der Palästinischen (Ijob 28; Spr 8; Sir 1 u. 24; Bar 3–4) und alexandrinischen (Aristobul, Weish, Philo) Weisheitstradition und bei den Apokalyptikern. Sch. spricht von der „Weisheit", die in den entsprechenden Traditionen bzw. Texten als „eine transzendente, himmlische, mit Gott eng verbundene Gestalt", die „zugleich Gabe Gottes an die Menschen ist" (68), erscheint, in „zurückhaltender Begrifflichkeit" als von der „reflektierten Weisheit" (13). Die Weisheit erscheint als „eine der übrigen Schöpfung von Uranfang vorgeordnete Größe"; als präexistente Weisheit „dient sie bei der Schöpfung Gott als Maß und Plan, verbindet sie durch ihre Mittlerstellung Schöpfer und Geschöpf. ... In der Reflexion über die präexistente Weisheit werden auf sie personhafte Ausprägungen übertragen und ihr zahlreiche theologische, anthropologische und kosmologische Funktionen zugeschrieben. Damit ist sie eine der farbenreichsten Gestalten frühjüdischen Denkens. ... Zu den wirkungsvollsten Zügen der reflektierten Weisheit der palästinischen Weisheitstradition gehören wohl die Vorstellungen als präexistente, geliebte Tochter Gottes und die Identifizierung von Weisheit und Gesetz. Damit ist der Weg dann geöffnet für die daran anknüpfenden Spekulationen über die Präexistenz der Tora, wie sie spätestens in den rabbinischen Texten zum Tragen kommen" (68).

In der alexandrinischen Tradition „tritt die Präexistenz der reflektierten Weisheit zwar gegenüber anderen Themen zurück und erscheint zum Teil nur noch fragmentarisch; sie ist aber eine vorgegebene Tradition, auf die nicht mehr verzichtet werden kann". Die „enorme Bedeutung und Wirkungsgeschichte des Weisheitsliedes aus Spr 8 und die dort betont herausgestellte Präexistenz und Mittlerstellung wird erkennbar"; eine Besonderheit „ist die Identifizierung von Pneuma und Weisheit im Weisheitsbuch. Ihre Spuren lassen sich bis in die neutestamentlichen Texte hinein verfolgen" (95). Bei den Apokalyptikern dominiert die Vorstellung von der noch im himmlischen Bereich verborgenen Weisheit. „Allerdings im himmlischen Bereich ist natürlich diese vorläufige Verborgenheit schon durchbrochen. Vor allem der von Gott in besonderer Weise erwählte Mensch, der Menschensohn/Messias, der Weisheitsträger schlechthin, ist schon im Besitz dieser göttlichen Gabe" (104). Vf. stellt schließlich fest, „daß

die Präexistenzvorstellung der Weisheit keineswegs nur ein Randphänomen der jüdischen Überlieferung darstellt" (105). Wichtig zu sehen ist: „Die Präexistenz der Weisheit wird nirgends mit Gottes ewigem, zeitlosen Sein in Beziehung gesetzt. Die Präexistenz der Weisheit ist also eine davon unabhängige, eigene Ausprägung jüdischen Denkens. Hiermit wird die Weisheit allen anderen erschaffenen Dingen zeitlich vorgeordnet und dadurch qualitativ vor allem anderen herausgestellt" (106).

In II. behandelt Sch. Micha 5 (MT, LXX, Targ), Ps 110 (MT, LXX, Pesch), Ps 72 (MT, LXX, Targ) und die Bilderreden des äthiopischen Henoch. „Schon in den Übersetzungen der Königspsalmen Ps 72 und Ps 110 in Septuaginta und Targum lassen sich tiefgreifende Neuinterpretationen und andere Aussageschwerpunkte gegenüber den alten Texten beobachten. Die Gestalt des davidischen Königs ist transzendiert und zeigt Züge einer eschatologischen Messiaserwartung. Die ursprünglichen Aussagen über Herkunft und Zukunft des davidischen Herrschers in Micha 5 werden in esoterischen Zirkeln, die der apokalyptischen Henochtradition verbunden waren, weiterentwickelt und in den Bilderreden des äthHen zu einem alles überragenden Bild einer messianischen Menschensohngestalt ausgeprägt. Diese Gestalt ist von Uranfang an vor der Schöpfung der Welt von Gott erwählt und somit aus der gesamten Schöpfung herausgehoben. Sie ist eine mit den Zügen der präexistenten Weisheit aus Spr 8 ausgestattete präexistente Person, die in engster Nähe bei Gott anwesend vorgestellt wird. Ihre Herrschaft ist mit der Gottes identisch. Ihr gebührt ein Thron neben Gott, ja sie sitzt sogar auf dem göttlichen Thron selbst. Am Ende der Tage wird dieser Messias/MS die Völker unterwerfen und die Herrschaft Gottes auf der Erde sichtbar aufrichten" (204f). Vf. betont, „daß die beobachteten Phänomene der Verschmelzung der präexistenten Weisheit mit der messianischen Gestalt in den BR des äthHen keinen Einzelfall jüdischen Denkens darstellen. Parallel hierzu wird man sich auch die Entstehung einer Präexistenzchristologie vorzustellen haben, die dann die Grundlage für die Aussagen der Kirchenväter und ihrer Exegese der atl Texte bildete" (205).

Bevor Vf. auf die Entstehung der ntl Präexistenzchristologie eingeht, behandelt er als „Dritter Teil: Die Präexistenz von Tora und Messias in dem rabbinischen Schrifttum" (207–303).

„Die Vorstellung, daß Gottes Schöpfung erst in der Geschichte der Menschen zu ihrer Vollendung und zu ihrem Ziel kommt" (276), betrifft insbesondere die Konzeption der Präexistenz der Tora, der Umkehr und des Messias. Die Tora gilt „als kosmischer, präexistenter Plan der Welt und als geschichtlich geoffenbartes Buch der Weisung in den Händen des Volkes Israel" (284), die Umkehr als „die den Menschen eingerichtete Möglichkeit, von ihrem verderbenbringenden Ungehorsam gegenüber der Tora umzukehren und dadurch Sühne zu wirken, Vergebung zu erlangen" (285). „Das Kommen des Messias stellt das Ziel der Tora und der Geschichte Gottes mit seinem Volk dar . . . Die ganze Heilsgeschichte Gottes mit seinem Volk zielt auf seine Ankunft" (287). In den Vorstellungskreis von der Präexistenz des Messias gehört diejenige vom Messias als „präexistentem Licht" (290–295) und als „Geist Gottes vor der Schöpfung" (295–298). Die Präexistenzvorstellung „ist nicht in eine Verbindung mit der platonischen Ideenlehre zu bringen. Vielmehr ist auch die Gestalt des Messias in die Schöpfung einbezogen und wartet auf die Vollendung in der Geschichte, so wie die anderen Dinge noch auf ihre endgültige Verwirklichung warten. Durch das Postulat der Präexistenz werden Tora und Messias in die unmittelbare Nähe des Schöpfers gerückt. Durch die Vorordnung vor der Welt erhalten sie ihren qualitativen Wert vor allem anderen, was in der Welt existiert. Sie gehören zu den ursprünglichsten Geschöpfen Gottes und haben an dessen Macht und Größe Anteil" (303).

Ein „Vierter Teil: Rückblick und Ausblick" (305–344) gilt im Rückblick auf die Präexistenzvorstellung im Judentum einmal dem „Übergang von der reflektierten Weisheit zur reflektierten Tora" (305), dann der „Verknüpfung der Weisheit/Tora mit Licht und Geist Gottes (306), der „Übertragung der Weisheitsvorstellung auf den Messias" (307) und schließlich der „Vollendung der Welt durch die Schöpfung der präexistenten heilsnotwendigen Dinge" – im Ausblick auf „die Präexistenz Christi in den frühen neutestamentlichen Schriften" einmal der „Präexistenz der Weisheit in der Jesustradition" (vgl. Lk 11,49–51; 13,34f) und der „Präexistenz der Weisheit bei Paulus" (vgl. 1 Kor 2,7f; 8,4–6: Schöpfungsmittlerschaft; 1 Kor 10: der heilspendende Fels in der Wüste; Gal 4,4 u. Röm 8,3: Sendungsaussagen), dann der Präexistenz des Messias im Philipperhymnus und im Kolosserhymnus. Durch die Präexistenzaussagen „konnte in einer unüberbietbaren Weise der einmalige, unwiederholbare Offenbarungscharakter von Jesu Tod und Auferstehung als ein für allemal gültiges – endgültiges – Handeln Gottes ausgesagt werden" (343). Ein ausführliches Literaturverzeichnis (345–393), ein Stellenregister (395–407) und ein Namen- und Sachregister (408–410) be- und erschließen den im Schreibmaschinensatz hergestellten Bd.

Eine Antwort auf die Frage, „wo und wie die alten Vorstellungen von der Präexistenz der Weisheit und des Messias im NT aufgegriffen und verändert werden" (309), wird von Sch. nur skizzenhaft gegeben. Jedoch, da er ausführlich den „jüdischen Hintergrund für die Präexistenz von Weisheit und Messias dargestellt und beschrieben" (309) hat, ist eine entscheidende Vorarbeit geleistet. Sie macht das ganz frühe Hervorkommen der Präexistenzchristologie in der Urkirche verständlich. Die Texte, die im Frühjudentum für die Konzeption der Präexistenz des Messias wichtig geworden sind (Micha 5; Jes 9 und 11; Ps 110 u. a.), machen auch andere christologische Konzepte (wie Geistzeugung und Jungfrauengeburt) mit verständlich.

Die Funktion der Präexistenzvorstellung in der Christologie wird von Vf. mit Recht mit ihrer Funktion bei der Konzeption der jüdischen Theologie von den präexistenten heilsnotwendigen Dingen in Beziehung gebracht: „Vor- und Überordnung signalisieren dabei höchste Autorität" (309) – „Christus und Gott werden ganz eng in die allergrößte Nähe gerückt" (332). Daß die ntl Christologie das Messiasereignis notwendig mit den in der Offenbarungsgeschichte Israels gefundenen denkerischen und sprachlichen Mitteln beschreibt, ist von Sch. angedeutet. Daß AT und NT als traditionsgeschichtliches Kontinuum gesehen werden dürfen und müssen (wobei das Neue des Alten zur Beschreibung des Neuen bedarf), wird durch die wichtige Untersuchung an zentralem Material belegt. Daß dieses Material exegetisch sorgfältig aufgearbeitet ist, macht die Diss. besonders wertvoll. Erst wenn die jüdische Präexistenzvorstellung sorgfältig begriffen ist, kann ihre Vermittlung im griechischen Denken dogmenhermeneutisch sachgemäß geortet werden.

München Rudolf Pesch

Kremer, Jacob: **Die Bibel – ein Buch für alle.** Berechtigung und Grenzen „einfacher" Schriftlesung. – Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk (1986) 85 S.; kart. DM 11.80

Das Büchlein geht von der Unsicherheit aus, die bei vielen Gemeindegliedern im Umgang mit der Schrift herrscht, seitdem die historisch-kritische Exegese eine breitere Wirkung zu erzielen beginnt, dabei vieles in Frage stellt, was als gesichertes Glaubensgut galt, und überdies häufig das Gefühl verbreitet, bei einer „einfachen", d. h. methodisch nicht reflektierten Schriftlesung keinen festen Boden unter den Füßen zu haben und den eigentlichen Sinn der Texte nicht zu erkennen. Der Autor, der sich diesem Problem schon häufiger gewidmet hat, versucht dieser Schwierigkeit auf zwei Wegen zu begegnen. Zum einen stellt er in kurzen, aber treffenden Skizzen die geschichtliche Entwicklung, die hermeneutischen Voraussetzungen und die methodischen Ansätze der historisch-kritischen Exegese vor. Dabei geht es ihm von Anfang an darum, dem interessierten Laien deutlich werden zu lassen, welche Anregungen sich aus der historisch-kritischen Exegese für die eigene Schriftlesung ergeben können. Dem dient nicht zuletzt die Einbeziehung der neueren Sprach- und Literaturwissenschaft; wenn sie einen Primat der Synchronie postuliert, dürfte sie einer Verbindung mit „einfacher" Schriftlesung leichter zugänglich sein als primär diachronisch ausgerichtete Exegesekonzepte.

Zum anderen will der Vf. einen (häufig unterstellten) Totalitätsanspruch der wissenschaftlichen Bibelauslegung zurückweisen, indem er auf die Berechtigung „einfacher" Schriftlesung im Gottesdienst, in gemeindlichen Bibelkreisen und zur persönlichen Andacht hinweist und auf die Notwendigkeit methodisch exakter Exegese dort, wo fundamentale Fragen des Glaubens in einer kontroversen Diskussion zu beantworten sind. Beide Weisen der Bibellektüre sind aufeinander angewiesen; beide müssen im Raum der Ekklesia miteinander vermittelt werden: Bleibt die historisch-kritische Exegese nicht in das Glaubenswissen der Kirche einbezogen, vertrocknet sie zu einer Buchstabenwissenschaft, deren Hypothesenfreudigkeit nur destruktiv wirkt und nicht mehr zum Aufbau der Ekklesia beitragen kann; bleibt eine persönliche Schriftlesung vom Leben der Gemeinden isoliert, führt sie zur Konvertikelbildung und verliert die Instanz einer kritischen Gegenkontrolle, die allein privaten Spekulationen, die den Bezug zur Aussage des Textes verloren haben, vorbeugen kann.

Dem Anliegen des Vf.s, Verständnis für die historisch-kritische Exegese zu wecken und zugleich Mut zu einer vom Text geleiteten, aber doch nicht methodisch strengen Schriftlesung zu machen, kann nur zugestimmt werden. Die vier angeführten Beispiele, in denen K. die beiden Weisen der Bibellektüre miteinander verbindet, scheinen geeignet, diesem Anliegen förderlich zu sein.

Kritikpunkte, soweit sie hier auszubreiten sind, betreffen eher Marginales: Die ökumenische Relevanz der historisch-kritischen Exegese wird nur kurz gestreift; die Kritik der Aufklärung richtete sich wohl weniger, wie dies die Überschrift zu Kap. 2 nahelegt, gegen die „einfache" Bibellektüre als gegen die höchst komplizierte allegorische Schriftauslegung und gegen die Heranziehung einzelner Bibelverse als dicta probantia für dogmatische, apologetische und moraltheologische Urteile; die Reflexion auf den ekklesialen Bezug der wissenschaftlichen Exegese (der grundsätzlich zu Recht als notwendig herausgestellt

wird) bedürfte m. E. einer Differenzierung, die das kritische Potential der Bibelwissenschaft stärker zur Geltung brächte.

Dennoch ist das kleine Buch gewiß gut geeignet, Schwellenängste vor der historisch-kritischen Exegese abzubauen, das Verständnis für ihr Anliegen zu fördern und Möglichkeiten eines vertieften Schriftverständnisses in den Gemeinden vorzubereiten.

Münster Thomas Söding

Scharbert, Josef: **Sachbuch zum Alten Testament.** – (Aschaffenburg): Pattloch (1981). 534 S. geb. DM 64.–

Da das frühere Werk des Vf.s „Das Sachbuch zur Bibel" (1969) seit längerer Zeit vergriffen ist, jedoch der Bedarf nach einer umfassenden Einführung in die Bibel besonders bei Diplomtheologen und Lehramtsanwärtern für die verschiedenen Schulformen weiterhin gegeben ist, legt J. Scharbert mit dem vorliegenden Bd „Sachbuch zum Alten Testament" den 1. Teil eines auf 3 Bde geplanten Einführungswerkes in die Bibel vor.

Entsprechend der Zielsetzung einer möglichst umfassenden Hinführung zur Bibel behandelt der Vf. in 6 Teilen die entscheidenden Perspektiven, die für einen verantwortungsvollen Umgang mit dem biblischen Text zu beachten sind. Im 1. Teil „Bedeutung und Bezeichnung des Alten Testamentes" (9–20) bespricht der Vf. das Verhältnis von Kirche und AT und gibt u. a. für jeden Bibelleser wichtige terminologische Klärungen (Altes Testament, „Alter Bund") und Informationen zur Kapitel- und Verszählung. Der 2. Teil (21–74) behandelt Entstehung und Inhalt der Bücher nach den in den Bibelausgaben und Einleitungen üblichen Buchgruppierungen. Eine in Einführungen zur Bibel sehr oft vernachlässigte Frage greift der 3. Teil „Der Kanon und seine Geschichte" (75–105) auf. Probleme, wie die Motive für die Beschäftigung mit der Bibel, die grundsätzlichen Bedingungen für das Erfassen des Sinnes der Schrifttexte werden im 4. Teil „Biblische Hermeneutik" mit ganz entschieden theologischem Akzent bearbeitet (107–164). Der 5. Teil „Der Text des Alten Testamentes" (165–213) informiert über die biblischen Sprachen, Schriftformen und Probleme des Urtextes und der Übersetzungen. Im letzten und nach seinem Umfang und Inhalt zu urteilen wichtigsten Teil des Buches führt der Vf. in die Geschichte der Gotteserfahrungen Israels ein, indem er die Schriften des AT bzw. deren Schichten und Teile auf dem Hintergrund der ihnen jeweils zuzuordnenden Geschichte Israels sprechen läßt über die Gotteserfahrung auf 4 Ebenen: a) die Gotteserfahrungen, die einzelne in wichtigen Erlebnissen machen und dann weitergeben, b) die Erfahrung, die eine Gemeinschaft, bzw. das Volk mit Gott macht in der Geschichte, c) die Gotteserfahrung, wie sie der Kult vermittelt und d) die Erfahrung, die der einzelne Fromme aus seinem Glauben heraus mit Gott hat (215–461). Anhangsweise sind beigegeben ein synoptisches Beispiel der Quellenscheidung im Pentateuch, eine (natürlich hypothetische) Gesamtübersicht über die Pentateuchschichten J, E und P, altorientalische, jüdische und kirchliche Texte und Schrifttafeln (464–484). Ein nach Themen und Sachbereichen gegliedertes Literaturverzeichnis und verschiedene Register, die die Benützung des Bds erleichtern, schließen das Buch ab. Randüberschriften erleichtern das studierende Lesen des Textes; diese sind zwar auf S. 152 und 153 verschoben und z. B. auf S. 417 und 418 unvollständig. An Druckfehlern ist u. a. zu berichtigen: S. 80 Z. 18 v. u. Abrahamtradition; S. 108, 109 u. 112 in den Randüberschriften Hermeneutik; S. 113 Z. 13 v. o. Übersetzer, S. 327 Randüberschrift syrisch-efraimitisch.

Das Werk bietet für die genannte Zielgruppe und für Interessierte mit einigen Vorkenntnissen eine gute Grundeinführung und kann wegen seiner umfassenden Information als Hinführung zum AT nur empfohlen werden. Bei der Fülle der angesprochenen Themen könnten von kritischen Lesern angesichts der heutigen Forschungslage dem Vf. verschiedene Fragen gestellt werden: Z. B. ist wirklich die Herstellung der ältesten uns erreichbaren Textgestalt die Aufgabe der Textkritik (141) oder nicht vielmehr die Identifizierung der unbeabsichtigten Textänderungen (= Abschreibfehler), um den Text in einem x-beliebigen Stadium seiner Entstehung vor der fehlerhaften Änderung wiederherzustellen? Im Abschnitt über die Hermeneutik mag manchem abgesehen vom problematischen Begriff „Heilsgeschichte" die Gegenüberstellung von glaubender Deutung der Ereignisse und der den Glauben ermöglichenden Ereignisse (152/153) fragwürdig erscheinen, da es eben kein Ereignis gibt, das seinen Heilscharakter nicht erst dem Glaubenden entbirgt. Auch die Formulierung über die Beziehung von Kirchengeschichte und Heilsgeschichte (155) mag Widerspruch hervorrufen, weil Kirchengeschichte nicht „nur" Bezeugung der Heilsgeschichte ist, sondern z. B. im „Bezeugen" das Heilsangebot Gottes konkretisiert und vergegenwärtigt.

Kritische Anfragen provoziert von vorneherein das Konzept von Teil 6, nach dem Texte und Textschichten datiert werden müssen, was bei der heutigen Forschungssituation ein sehr schwieriges und dorniges Unterfangen ist. So würden andere Autoren mit guten Gründen manche Texte und Textschichten auf dem Hintergrund einer anderen Situation in der Geschichte Israels deuten, als es der Vf. getan hat. Mancher Kritiker mag erstaunt sein über das große Vertrauen, das der Vf. den Texten gegenüber hat in bezug auf die historische Zuverlässigkeit des erzählten Geschehens (vgl. z. B. die Darstellung der Frühzeit und der Rolle des Mose [241–252] oder der Auseinandersetzung zwischen Samuel und Saul [279–287]). Fragen ergeben sich sicher auch bezüglich der im Vergleich zur Prophetie abwertenden Einschätzung der Apokalyptik (440f), der Beurteilung des Chronisten (449) oder Kohelets (456).

Trotz dieser Angriffsflächen, die wie gesagt fast unausweichlich sind, ist dem Bd eine aufmerksame und zahlreiche Leserschaft zu wünschen, weil darin ein Informationshorizont geboten wird, der eine organische Erweiterung des biblischen Wissens ermöglicht, ja dazu ermutigt.

Brixen Arnold Stiglmair

Kutsch, Ernst: **Kleine Schriften zum Alten Testament.** Zum 65. Geburtstag hrsg. von Ludwig Schmidt und Karl Eberlein. – Berlin-New York: Walter de Gruyter 1986. IX, 392 S. (BZAW 168) Lw. DM 152.–

Die beiden Herausgeber haben hier zwanzig „Kleine Schriften" des am 17. Juni 1986 fünfundsechszig Jahre alt gewordenen bekannten Exegeten zusammengestellt. Nicht aufgenommen in diese Sammlung wurden die zahlreichen Arbeiten zum Thema „Bund", weil diese bereits in BZAW 131, 1973, und in: Neues Testament – Neuer Bund?, Neukirchen-Vluyn 1978, gesammelt vorliegen. Die einzelnen Beiträge zu der neuen Sammlung sind in drei Gruppen geordnet.

Unter I. „Chronologie – Fest – Ritus" finden wir folgende Aufsätze: „Das Jahr der Katastrophe: 587 v. Chr. Kritische Erwägungen zu neueren chronologischen Versuchen", aus Bib 55, 1974. Hier wird die erste Eroberung Jerusalems durch Nebukadnezzar auf das Jahr 597 und die zweite Eroberung auf 587 festgelegt. – Bedeutende Beiträge zur Datierung und Geschichte der Hauptfeste Israels sind die beiden Aufsätze „Erwägungen zur Geschichte der Passafeier und des Massotfestes" aus ZThK 55, 1958, und „‚. . . am Ende des Jahres'. Zur Datierung des israelitischen Herbstfestes in Ex 23,16" aus ZAW 83, 1971. – In „Der Sabbat – ursprünglicher Vollmondtag?" bisher noch nicht veröffentlicht, lehnt der Vf. die Hypothese ab, der Sabbat sei aus einem ursprünglichen Vollmondfest entstanden. – „‚Trauerbräuche' und ‚Selbstminderungsriten' im Alten Testament", aus ThSt (B) 78, 1965, haben nach K. dieselbe Bedeutung und werden sowohl bei Todesfällen, als auch bei schwerem Unglück vollzogen.

II. „Zur Geschichte Israels und zur Prophetie" umfaßt folgende Beiträge: „Gideons Berufung und Altarbau Jdc 6,11–24" aus ThLZ 81, 1956, findet in Ri 6,11–24 eine alte Lokalsage, die auch Gen 18,1–16 zugrunde liegen soll. – „Wie David König wurde. Beobachtungen zu 2 Sam 2,4a und 5,3", aus der Festschrift für Ernst Würthwein, Göttingen 1979, versucht nachzuweisen, daß in Juda und Israel die Königsproklamation ursprünglich nur durch die Vertreter des Volkes und nicht durch göttliche Designation erfolgt ist. – „Die Dynastie von Gottes Gnaden. Probleme der Nathanweissagung in 2 Samuel 7", aus ZThK 58, 1961, arbeitet in 2 Sam 7 einen ältesten Kern heraus und geht dann der Wirkungsgeschichte in der messianischen Bewegung nach. – „‚Wir wollen miteinander rechten'. Zu Form und Aussage von Jes 1,18–20", aus Festschrift für Josef Schreiner, Würzburg 1982, kommt zum Ergebnis: Der Text stammt nicht von Jesaja, sondern ist frühestens um 600 v. Chr. anzusetzen. – „‚Ich will meinen Geist ausgießen auf deine Kinder'. Jes 44,1–5: Zu Auslegung und Predigt", aus In Mem. Kurt Frör, München 1981, stellt fest, daß hier Deuterojesaja nicht den Exulanten neues Wachstum, sondern den bereits im Exil Abgefallenen oder unsicher Gewordenen die Umkehr ankündigt. – „Sein Leiden und Tod – unser Heil. Eine Auslegung von Jesaja 52,13–53,12" = BSt 52, Neukirchen-Vluyn 1967, bietet eine theologisch sehr tiefe Auslegung des vierten „Gottesknechtlieds" und sieht Deuterojesaja als den „Knecht". – „Weisheitsspruch und Prophetenwort. Zur Traditionsgeschichte des Spruchs Jer 9,22–23", aus BZ 25, 1981, betrachtet den Text als eine Umformung eines vorexilischen Weisheitsspruchs in ein Prophetenwort durch einen nachjeremianischen Tradenten. – „‚. . . denn Jahwe vernichtet die Philister'. Erwägungen zu Jer 47,1–7", aus der Festschrift für Walter Wolff, Neukirchen-Vluyn 1981, arbeitet aus dem Text fünf Schichten heraus und stellt ihn hinein in die Gattungsgeschichte der Völkersprüche. – „Heuschreckenplage und Tag Jahwes in Joel 1 und 2", aus ThZ 18, 1962, kommt zum Ergebnis: Der nachexilische Prophet verbindet die Erwartung des „Tags Jahwes" mit dem Erlebnis einer katastrophalen Heuschreckenplage und ruft zur Umkehr und zu einer großen Bußfeier.

Der Teil III „Zu Themen der alttestamentlichen Theologie" faßt folgende Beiträge zusammen: „Menschliche Weisung – Gottes Gesetz. Beobachtungen zu einem aktuellen Thema", aus „Gott ohne Eigenschaften", hrsg. von S. Heine und E. Heintel, Wien 1983, weist nach, daß die Übersetzung „Weisung" für das hebr. *tôrâh* nur in wenigen Teilen der Bibel zutrifft und zumeist die Wiedergabe „Gesetz" durchaus das Richtige trifft. – „Die Paradieserzählung Gen 2–3 und ihr Verfasser", aus der Festschrift für Walter Kornfeld, Wien 1977, betrachtet den Jahwisten als den Verfasser der beiden Kapitel, der zwar das eine oder andere Motiv aus der Tradition übernommen, aber keinen vorgeformten Text vorgefunden hat. – „Hiob: leidender Gerechter – leidender Mensch", aus KuD 19, 1973, unterscheidet im Buch Ijob zwei Schichten der Rahmenerzählung, eine „ältere Gestalt" der Ijob-Dichtung, einen Grundbestand der jetzigen Dichtung und Erweiterungen der Dichtung; für jede dieser Schichten wird der theologische Gehalt herausgearbeitet. – „Unschuldbekenntnis und Gottesbegegnung. Der Zusammenhang zwischen Hiob 31 und 38ff", bisher unveröffentlicht, erschließt aus dem uns vorliegenden Text nur eine Gottesrede

(38,1–39,12.19–30; 40,8–14) und eine Antwort Ijobs (40,3–5 + 42,2.3aβ.5f). – „Von Grund und Sinn des Leidens nach dem Alten Testament", aus „Der leidende Mensch", hrsg. von H. Schulze, Neukirchen-Vluyn 1974, zeigt anhand von zahlreichen Texten die verschiedenen Versuche des AT auf, den Sinn des Leidens zu deuten. – „Deus humiliat et exaltat. Zu Luthers Übersetzung von Psalm 118, 21 und Psalm 18,36", aus ZThK 61, 1964, versucht zu klären, warum Luther in Ps 118,21 das hebr. Zeitwort *ʿānāh* zunächst mit „erhören", später aber mit „demütigen" wiedergegeben hat; dafür waren nicht philologische, sondern theologische Gründe maßgebend.

Der Bd schließt mit dem Schriftenverzeichnis von Ernst Kutsch und dem Stellenregister.

Die einzelnen Beiträge sind, abgesehen von Druckfehlern, unverändert abgedruckt. Die ursprünglichen Seitenzahlen stehen oben am inneren Rand in Klammern, die jetzigen Seitenzahlen im Sammelband am äußeren Rand. Die Anmerkungen sind je nach der Originalveröffentlichung bald unter dem Text, bald am Ende eines Beitrags gesetzt. Den Herausgebern ist zu danken für die Zusammenstellung dieser „Kleinen Schriften". Man freut sich, die vielen wichtigen Beiträge zur Exegese und Theologie des AT, die zum Teil nur schwer zugänglich waren, jetzt so vorteilhaft vor sich zu haben.

München Josef Scharbert

Gott, der Einzige. Zur Entstehung des Monotheismus in Israel. Hrsg. von Ernst Haag. – Beiträge von G. Braulik, G. Hentschel, H.-W. Jüngling, N. Lohfink, J. Scharbert, E. Zenger. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1985). 192 S. (Quaestiones Disputatae, 104) kart. DM 39.–

In seinem Vorwort (6–8) stellt der Hrsg. die Geburtsgeschichte des Bdes vor: er enthält die Referate einer Tagung der Arbeitsgemeinschaft der deutschsprachigen katholischen Alttestamentler (August 1984 in Würzburg). Die Texte sind durch z. T. sehr ausführliche Anmerkungen ergänzt; schließlich ist dem Bd noch ein thematisches Literaturverzeichnis beigegeben (184–192: Handbücher zur Theologie des AT; Gottesbegriff; Monotheismus – Polytheismus; Dtn 32,8; Ps 82; Inschriften von Chirbet el-Qôm u. Kuntillet Ajrûd). Alle diese Beigaben machen den Bd zu einem sehr nützlichen Arbeitsmittel. Die einzelnen Beiträge geben einen Einblick, wie sechs Exegeten, je ausgehend von vorangegangenen Forschungen in einem Teilbereich, in dem sie besonders ausgewiesen sind (vgl. die Anmerkungen), sich auf die Frage des Monotheismus in Israel zubewegen:

N. Lohfink gibt in meisterhafter Konzentration eine Einführung in die Diskussion und in die Terminologie seit dem 18. Jh. (9–25); E. Zenger beschreibt das jahwistische Werk mit seiner „unpolemischen Monolatrie" als einen Wegbereiter des Monotheismus (26–53); G. Hentschel verfolgt die theologische Entwicklung in den Elija-Erzählungen von der historischen Situation bis zur jüngsten Redaktion (54–90); H.-W. Jüngling versucht angesichts der Infragestellungen seitens redaktionsgeschichtlicher und archäologischer Untersuchungen nun mit Hilfe des Terminus „heilig" ein verläßliches Minimum zur Theologie des Jesaja zu zeichnen (91–114); G. Braulik deckt anhand des Deuteronomiums die Zeit der späten Königszeit bis zum babylonischen Exil ab (115–159); J. Scharbert schließlich geht mit dem „Bundesbuch" und dem „kultischen Dekalog" noch einmal in das vormonarchische Israel zurück (160–183).

Es ist nicht leicht, ein Buch zu rezensieren, dessen Thema sehr nahe dem eigenen Forschen steht, welches man oft zitiert sieht, aber nicht selten mißverstanden findet – zumal einmal (19) das eigene Bemühen gefährlich nahe an die Tendenz gerückt wird, der überall spürbar das dezidierte und einhellige Contra gilt: Aus dem Titel von B. Lang „Der einzige Gott" (1981) ist nun „Gott, der einzige" geworden, B. Langs Untertitel „Die Geburt des biblischen Monotheismus" ist nun modifiziert: „Zur Entstehung des Monotheismus in Israel". Obwohl schon Rezensionen von denselben Autoren (Lohfink und Braulik) zum Sammelband von B. Lang vorliegen, wird vertieft noch einmal dieselbe Kontroverse gesucht: eine literarische Diskussion, wo offensichtlich die mündliche Diskussion mit (dem gleichfalls katholischen Alttestamentler) B. Lang nicht mehr funktioniert. Mehr noch: Ohne die Gewichtigkeit der einzelnen Beiträge in Zweifel zu ziehen, hätte sich der Leser dieses Sammelbandes doch vielleicht eine Widerspiegelung der Diskussion der Tagungsteilnehmer (einzige Ausnahme 182 A. 62) gewünscht oder eine stärkere Abstimmung der Einzelbeiträge im Blick auf das Ganze des Buches (z. B.: ist es wirklich notwendig, mindestens zweimal ausführlicher die Position von B. Lang zu skizzieren [19ff, 92ff]?). In der Tat, es gibt manche Fragen, die undiskutiert zwischen den Beiträgen stehen bleiben:

Für E. Zenger ist der (noch) unpolemische Charakter Ausweis für die Frühdatierung des jahwistischen Werkes (44, 48, 49 etc.), während für G. Braulik eine vergleichbare Tendenz – innerhalb des Dtn – erst die jüngsten Texte auszeichnet (133). Ausgangspunkt für E. Zenger ist eine „archaisch-frühkulturelle" Unbefangenheit, während N. Lohfink und J. Scharbert von allem Anfang an eine antikanaanäische Intoleranz annehmen (25 bzw. 171); J. Scharbert stützt sich dabei auf Ex 34,14 („eifersüchtiger Gott"), was ihm – J. Halbe folgend – als vorstaatlich gilt, während demgegenüber E. Zenger im selben Vers ein Theologumenon aus der Zeit um 700 v. Chr. erblickt (53 A. 70). Ohne daß man eine Diskussion mit Zenger oder Scharbert wahrnimmt, findet man eine weitere Äußerung zu Ex 34,14 bei Braulik (122ff). Für Scharbert ist – F.-L. Hossfeld folgend – der Dekalog Ex 20/Dtn 5 mit dem Fremdgötterverbot nicht mehr „vor dem Deuteronomium zu datieren" (160), während H. Hentschel seine allgemeine Kenntnis zur Zeit des Elija voraussetzt (84, 86, 89 u. ö.). Nach H.-W. Jüngling wiederum wäre noch Jesaja ein typischer Vertreter einer monolatrischen Zeit, die sich durch „irenische Behandlung" der anderen Götter auszeichnete (113).

Gewiß: ‚statements' sind leichter zu veröffentlichen als eine Diskussion oder das Bemühen um eine gewisse Weglinie in einem Sammelband. Für die einzelnen redaktionsgeschichtlichen und begriffsgeschichtlichen Untersuchungen wird der Leser den Bd gern ein zweites Mal zur Hand nehmen, aber für das eigentliche Thema des „Monotheismus" findet er wenig klare Wegleitung – und sei es nur in der Frage der Terminologie, die sorgfältig angegangen wird ... um dann letztlich doch wieder zur Inadäquatheit (25: „‚eigenbegriffliche' Wirklichkeit" des atl Gottesglaubens) oder Nebensächlichkeit (182) abgestempelt zu werden. So bleibt auch die postulierte „These" des Bdes sehr vage und wenig profiliert, nämlich „daß von ältester Zeit an ein Ausschließlichkeitsanspruch Jahwes an sein Volk Israel bestand und daß aus der Dynamik dieser Ein-Gott-Beziehung in der Zeit des babylonischen Exils (6. Jh. v. Chr.) das Bewußtsein von der Existenz nur eines Gottes erwachsen ist" (Buchdeckel): was ist denn nun „älteste Zeit" und wie steht es um die Wirklichkeit des „Ausschließlichkeitsanspruchs Jahwes"?

Neuchâtel Martin Rose

Ruppert, Lothar: **Das Buch Genesis, Teil II. Kap. 25,19–50,26.** – Düsseldorf: Patmos (1984). 483 S. (Geistliche Schriftlesung. Erläuterungen zum Alten Testament für die geistliche Lesung. Bd 6/2) geb. DM 24.–

Das Buch wendet sich an einen weiteren Leserkreis, dem es theologische, ethische und spirituelle Gehalte des Buches Genesis in seinen verschiedenen Schichten vermitteln möchte. Dieses Unternehmen kann leider nicht als gelungen bezeichnet werden. Forschungsgeschichtlich ist vielmehr ein Rückschritt gegenüber früheren Entwürfen einer Theologie der Genesistradition, für die stellvertretend G. von Rads Kommentar (ATD 2–4, Göttingen^{9} 1972) und Theologie des Alten Testaments, Bd 1, München^{4} 1962, 143–189, genannt seien, zu konstatieren.

Während beispielsweise G. von Rad auf größere Zusammenhänge abhebt, um zu einer theologischen Deutung zu gelangen – m. E. bei einem Werk wie der Genesis die einzig angemessene Methode –, zergliedert R. den Text in allzu kleine Einheiten, die dann wirklich „ausgepreßt" werden müssen, um eine theologische Aussage hergeben zu können. Diesem Vorgehen ist es zu verdanken, daß R. an vielen Stellen nur zu recht biederen „Nutzanwendungen" kommt, verbunden mit einem oft unerträglichen Moralisieren (z. B. 40, 62f, 70, 147, 226, 276f, 334, 341). So wird das getrennte Essen Josefs, seiner Brüder und der Ägypter Gen 43,32 zur Frage der Interkommunion in Beziehung gesetzt (312). Ähnlich wird von der Vergebungsbitte der Brüder Gen 50,17 auf die Notwendigkeit der persönlichen Beichte geschlossen (433f). Gelegentlich findet sich eine ungute Neigung zu psychologisierender Interpretation (z. B. 200, 287f, 294f, 311, 431). Der Begriff „Offenbarungsreligion" wird zu unreflektiert gebraucht (z. B. 51). Apologetische Tendenzen fallen unangenehm auf; so wird im Hinblick auf Gen 32,2f die kirchliche Engellehre verteidigt. Das Wort Gottes an Jakob Gen 35,11: „Sei fruchtbar und vermehre dich" wird als Befehl interpretiert, was nach den einschlägigen Beobachtungen von N. Lohfink (vgl. Unsere großen Wörter, Freiburg–Basel–Wien 1977, 156–171) nicht mehr möglich ist (165). Es fehlt jedes Gespür für die kultursoziologische Bedingtheit von Normen (z. B. 173), was sich beispielsweise an der negativen Bewertung der Handlungsweise der Tamar (Gen 38 J) zeigt. Die in diesem Zusammenhang angeführten Texte aus der gesetzlichen Literatur sind entweder jünger als J bzw. sind auf den Fall nicht anwendbar (224). Der oft berufene „Anstoß des christlichen Lesers" (84 u. ö.) wirkt peinlich und betrifft eine wohl nicht gerade biblisch geprägte Gestalt des Christentums, leistet überdies einer ohnehin weit verbreiteten Abwertung des AT als „unterchristlich" Vorschub. Der „Sprung" ins NT ist häufig zu kurzschlüssig (z. B. 170, 417, 419); dies gilt auch für die messianisch-christologische Interpretation von Gen 49,10–12 (408).

In der heutigen Debatte innerhalb der Pentateuchkritik vertritt R. die Auffassung, daß der jehowistische „Redaktor" (Je) nicht mehr als unselbständiger Kompilator der Quellenschriften J und E zu betrachten sei, sondern als durchaus eigenständiger Verfasser, der eigene Überlieferungen wie Interpretationen in die Komposition beider Quellen eingebracht hat. Darüber hinaus ist E nicht unabhängig von J, sondern teilweise in Auseinandersetzung mit J entstanden (444). Diese Position entspricht dem Modell A der von H.-Chr. Schmitt aufgezeigten vier Modelle heutiger Auffassungen von der Entstehung des Pentateuch (ZAW 97, 1985, 169–171). Ich selber halte dieses Modell für das wahrscheinlichste. So betont R. mit Recht, daß Gen 28,13. 14* 15.16 eher Je als J zuzusprechen ist (46).

Zuzustimmen ist ebenfalls der Ablehnung der traditionellen Quellenscheidung (J + E) in Genesis 34 zugunsten eine Komposition aus J + Je + R (141f). In deutlicher Abgrenzung von C. Westermanns Genesiskommentar (BK I,3, Neukirchen-Vlyn 1983) findet R. in der Josefserzählung Gen 37.39ff J, E, P und Je, der in großem Umfang anzutreffen ist (194); auch dem ist im Grundsatz zuzustimmen, wenn man auch in der Einzelanalyse zu differierenden Ergebnissen kommen mag. Daß jedoch Ex 21,16 E sein soll, dürfte unhaltbar sein (zu 251).

Es sei noch bemerkt, daß die Schrifttypen Verwirrung stiften: Sie zeigen nicht stets die gleiche Schicht an, sondern von Texeinheit zu Texteinheit jeweils eine andere.

Mainz Franz Josef Stendebach

Foresti, Fabrizio: **The Rejection of Saul in the Perspective of the Deuteronomistic School.** A Study of 1 Sm 15 and Related Texts. – Roma: Edizioni del Teresianum 1984. 205 S. (Studia Theologica – Teresianum, 5). kart. DM 15.–

Die Monographie hat im Sommer 1983 der Biblischen Fakultät der Universität Haifa als M.A.-These vorgelegen. Nach Rang und Umfang hätte sie ebensogut eine Doktordissertation sein können. F. hat die bislang gründlichste Untersuchung des Berichts von der Verwerfung Sauls in 1 Sam 15 erarbeitet. Unter den „related texts", zu denen er ebenfalls viele weiterführende Beobachtungen beizutragen weiß, finden sich Dtn 25,17–19; 1 Sam 16,1–13; 19,18–20,1; 28; 30; 2 Sam 1.

Der Vf., Dozent am Päpstlichen Bibelinstitut sowie am Teresianum in Rom, reiht sich mit seiner Untersuchung ein in jenen Kreis von Exegeten, der neuerdings von manchen vereinfachend „Smend-Schule" genannt wird – obwohl von „Schule" am wenigsten die Rede sein kann, da weder die Rollen zwischen Lehrer und Schülern verteilt sind, noch es so etwas wie eine kanonische Schulmeinung gibt. Die zugehörenden Exegeten verbindet das Bemühen um einen differenzierenden Nachvollzug der Redaktionsgeschichte des deuteronomistischen Geschichtswerks im Anschluß an M. Noth, wie es von R. Smend (Das Gesetz und die Völker, 1971, jetzt in Ges. Stud. I 124–137) und W. Dietrich (Prophetie und Geschichte, 1972) begonnen und namentlich von T. Veijola (Die ewige Dynastie, 1975; Das Königtum in der Beurteilung der deuteronomistischen Historiographie, 1977) weitergeführt worden ist. Die drei Redaktionsstufen „DtrH" (deuteronomistischer Historiker = Erstredaktor des Geschichtswerks), „DtrP" (prophetietheoretische Bearbeitung) und „DtrN" (gesetzestheologische Bearbeitung[en]), die diesem Bemühen ihre Entdeckung und ihre Siglen verdanken, werden inzwischen von nicht wenigen Fachgenossen zur Gliederung der redaktionsgeschichtlichen Abläufe verwendet.

Zu ihnen gesellt sich nunmehr F., gleichfalls nicht als Schüler, sondern von Anfang an als ebenbürtiger Mitstreiter, sozusagen als der geborene Exeget. Mit den Thesen seiner Vorgänger aus dem Studium der Literatur vertraut, handhabt er sie mit voller Selbständigkeit, zur Kritik, wenn es sein muß, willens und fähig. Mit seinem Buch über 1 Sam 15 hat er eine wesentliche Lücke in der Untersuchung der Samuelbücher geschlossen, die Veijola sich als Aufgabe vorgesehen hatte (Königtum S. 88 Anm. 33). Dabei erfahren Vermutungen, die Dietrich und Veijola anmerkungsweise geäußert haben, teils ihre Bestätigung, teils Korrektur (vgl. bes. Veijola, Dynastie S. 102 Anm. 156). Die Redaktionsgeschichte des ganzen Abschnitts 1 Sam 7 bis 2 Sam 1 gerät in ein klareres Licht.

Das Buch gliedert sich in sechs Teile: eine knappe forschungsgeschichtliche Orientierung (15–24); die literarkritische Analyse des Textes (25–62); die redaktionsgeschichtliche Zuordnung der gefundenen Schichten (63–90); die traditionsgeschichtliche Einordnung der in 1 Sam 15 vertretenen Stoffe und Themen (91–155); die Bedeutung von 1 Sam 15 für die redaktionellen Bezüge innerhalb der Samuelbücher (157–177, eine Art Zusammenfassung); und einen kurzen Beschluß (179–181).

Das Ergebnis der literarkritischen Analyse ist in Gestalt einer stichometrischen Wiedergabe des hebräischen Textes im Anhang beigegeben, so daß es auf einen Blick zu übersehen ist.

F. unterscheidet, neben einigen Glossen, zwei Schichten: eine Grundschicht, in der er die Hand von DtrP erkennt, und eine spätere Bearbeitung, die er DtrN zuweist. Beide halten sich quantitativ ungefähr die Waage. Der ursprüngliche Text umfaßt V. 1aα.2–3.4aα.5a.7a.8b (nur *lᵉpî ḥaræb*). 9aα (bis *wᵉhăbbaqar*, ohne *ᶜăl ᵓagag wᵉ-*). 9aβb–11.13a (umgestellt). 12bα (ab *wᵉhinnē*). 12bβ (lies *wanes* oder *ᶜăl nes*). 13b–14.15aα (bis *hᵃbîᵓûm*). 15aβ.16.17 (ohne *ᵓättā bᵉcênæka roᵓš*, statt *ᵓim qaṭon* lies *miqqᵉṭon*). 18a.18bα (ohne *ᵓæt hăḥăṭṭaᵓîm*). 19.23b.30–31.34a.35aα. Glossen finden sich in V. 1b (*dibrê*). 4(*rāglî* und *ᵓæt ᵓîš jᵉhûdā*). 17 (*ᵓattā bᵉcênæka roᵓš*); ebenso sind V. 6b und V. 29 nachgetragen. Der Rest des Kapitels gehört der Bearbeitung.

Die Grundschicht von 1 Sam 15 berichtet die Verwerfung Sauls anläßlich seines Feldzugs gegen die Amalekiter. Entgegen dem göttlichen Befehl führt Saul den Bann an Amalek nur unvollständig aus, da er die besten Tiere am Leben läßt. Darauf wird Samuel von Jahwe in Kenntnis gesetzt. Er tritt Saul entgegen, stellt ihn wegen des Ungehorsams zur Rede und verkündet ihm die Verwerfung seines Königtums durch Jahwe. Saul zeigt sich indessen reuig, und Samuel versöhnt sich mit ihm. Die endgültige Verwerfung tritt erst in 1 Sam 28 in Kraft. Die Bearbeitung deutet diesen Bericht und erweitert ihn. Sie unterstreicht Sauls Sünde, die sie als Ungehorsam gegen Jahwes Stimme oder gegen sein Wort bestimmt. Sie inszeniert Sauls Verwerfung durch eine Nachahmung der Mantelszene aus 1 Kön 11,29ff in V. 26–28 (womit das wohlkomponierte Verhältnis zu 1 Sam 28 aus dem Lot gerät). Sie dramatisiert das Geschehen durch die Einführung der Person des Agag, den Samuel am Ende in Stücke schlägt. Und sie fügt auch sonst allerlei Midraschartiges hinzu.

Die Zugehörigkeit der Grundschicht zu DtrP ergibt sich daraus, daß der Aufbau der Szene mit dem Auftritt Natans vor David in 2 Sam 12 übereinstimmt. 2 Sam 12 ist nach Dietrich und Veijola durch DtrP in seine heutige Gestalt gebracht worden. Da 1 Sam 15 sich als im Kern redaktionell erweist, schließt F., daß das Kapitel von vornherein auf DtrP zurückgeht. Auch die Gattung „Gerichtswort gegen einen einzelnen" wird von DtrP an anderer Stelle gebraucht, vgl. 1 Kön 14,7–11; 16,1–4. Schließlich enthält 1 Sam 15 jene Mischung aus deuteronomistischen und prophetischen Elementen, die für DtrP kennzeichnend ist: Der deuteronomistische Charakter des Textes geht daraus hervor, daß deuteronomische Gesetze wie das Banngebot Dtn 7,1ff und das Amalekitergesetz Dtn 25,17–18 seine Voraussetzung bilden. Der prophetische Charakter ist aus der Übernahme der um *ṣᵉbaᵓôt* erweiterten Botenformel (V. 2aα) und der Wortereignisformel (V. 10) aus der jeremianischen Tradition sowie aus der Anlehnung von V. 23b an Hos 4,6 zu ersehen. Die Zuweisung der Bearbeitungsschicht zu DtrN ergibt sich aus der Abfolge der deuteronomistischen Redaktionen. Als positiven Beleg weiß F. eine Anzahl geläufiger deuteronomistischer Wendungen zu nennen. Maßgebend ist schließlich die Mantelszene V. 26–28, die F. überzeugend als jüngere Nachahmung von 1 Kön 11,29ff (nach Dietrich DtrP) bestimmen kann.

1 Sam 15 als redaktioneller Text steht in einer Fülle von traditionsgeschichtlichen Bezügen. Ausgangspunkt der Erzählung ist das Amalekitergesetz Dtn 25,17–19, eine midraschartige Weiterführung von Ex 17,8–16, die F., wie auch das Banngebot Dtn 7,1ff, auf DtrH zurückführt. Für DtrH findet die Vernichtung der Amalekiter in 1 Sam 30 durch David die Erfüllung, wie Zusätze zu dem überkommenen Kriegsbericht deutlich machen. 1 Sam 15 ist demgegenüber eine nachträgliche Vorwegnahme und unterscheidet sich von DtrH auch darin, daß das Hab und Gut in den Bann einbezogen ist. Die Vorstellung findet sich sonst nur in Jos 6–7, wo sie nach F. durch DtrN eingetragen ist.

DtrP hat 1 Sam 15 an der von DtrH geschaffenen Naht zwischen Saulüberlieferung 1 Sam 9–14 und der Geschichte von Davids Aufstieg 1 Sam 16,14ff eingefügt, um die Wende in Sauls Geschick, die mit dieser Zäsur einhergeht, zu erklären. Den Aufschub des Gerichts – erst in 1 Sam 31 findet Sauls Königtum sein Ende – begründet DtrP mit der Reue des Königs, einem Motiv, das dieser Redaktion geläufig ist (2 Sam 12; 24,10; 1 Kön 21,27–29; 2 Kön 22,19–20). Die endgültige Verwerfung Sauls hat DtrP durch die Endor-Szene 1 Sam 28,3–25 dargestellt. Sie ist ebenfalls ein Nachtrag von seiner Hand und bildet mit 1 Sam 15 ein „Diptychon".

DtrN, der 1 Sam 15 bereits als die endgültige Verwerfung Sauls begreift, fügt als positives Gegenstück die Salbung Davids in 1 Sam 16,1–13 hinzu. Ferner geht 2 Sam 1 (≠ 1 Sam 31) auf DtrN zurück: Es soll ein Amalekiter gewesen sein, der Saul getötet und seiner königlichen Insignien beraubt hat. Die Folgen seiner Sünde haben ihn ereilt. Auf dieses Ende weist DtrN in 13,13; 15,28; 19,18–20,1a; 28,17 voraus.

Das unvollständige Referat mag einen Eindruck geben, welche Fülle von Einsichten F. auf den wenigen Seiten seines Buches mitzuteilen hat. Nach meinem Urteil ist ihm das Muster einer literar- und traditionskritischen Darstellung gelungen. Das Buch ist in einem sehr einfachen Englisch geschrieben. Auf den ermüdenden Formalismus, der bei Untersuchungen dieser Art heute üblich ist, ist verzichtet. Formale und inhaltliche Gesichtspunkte greifen ineinander und ergänzen sich glücklich. Der Leser weiß stets, worauf die Argumentation hinausläuft, und bekommt die Begründung knapp und erschöpfend vorgeführt. F. beherrscht sein exegetisches Handwerk voll und ganz.

Wie jedes gute Buch ruft auch dieses das eigene Weiterdenken und kritische Nachfragen hervor. Ich habe drei Einwände, die untereinander zusammenhängen. Der erste und wichtigste ist methodischer Art. F. hat die redaktionsgeschichtliche Zuweisung vor die traditionsgeschichtliche Analyse geordnet. Beide Schritte sind nicht zu trennen: Redaktionsgeschichte ist als ein mögliches Ergebnis Teil der Traditionsgeschichte und kann nicht deren Voraussetzung sein. Andernfalls kommen Bedingungen ins Spiel, die die Möglichkeiten der traditionsgeschichtlichen Analyse einengen und im ungünstigen Fall ihre Ergebnisse verzerren können. Die Redaktionen DtrH, DtrP und DtrN haben bei F. sowohl als Raster für die Literarkritik als auch als traditionsgeschichtliche Einheiten einen Rang erhalten, der an den früher üblichen Umgang mit den Pentateuchquellen erinnert. Ob man gut daran tut, sich für die Literargeschichte im wesentlichen auf ein Abwägen dieser drei Möglichkeiten zu beschränken? Der Werdegang des deuteronomistischen Geschichtswerks dürfte so einfach nicht gewesen sein. Er läßt sich aus dem Deuteronomismus des 6. Jh.s allein nicht ableiten.

Der zweite Einwand betrifft die Ergebnisse der Literarkritik. Mir scheint, daß dem literarisch wie inhaltlich verwickelten Kapitel 1 Sam

15 mit der Zerlegung in lediglich zwei durchgehende Schichten nicht beizukommen ist. Zumal der Redaktion DtrN fehlt der Zusammenhalt. Die Tendenz zur Haggada, die F. wiederholt beobachtet, pflegt sich eher in gelegentlichen Assoziationen und einzelnen Motiven niederzuschlagen als in durchgreifenden Bearbeitungen. So frage ich, ob die Apologetik, die in den Zusätzen von V. 15, in V. 20–22 und in V. 24b zum Ausdruck kommt, mit dem Verwerfungsthema in ein und dieselbe Schicht gehören kann. Auch für die Agag-Szene V. 32–33 ist der Zusammenhang mit der Verwerfung Sauls nicht ersichtlich. Die Keniternotiz V. 6a.b trägt die Kennzeichen eines isolierten Zusatzes. Was die literarische Grundlage von 1 Sam 15 angeht, sehe ich zumindest die Möglichkeit, daß der Amalekiterfeldzug nicht von vornherein als szenischer Rahmen für die Darstellung der Verwerfung Sauls gedacht war, d. h. daß auch die Schicht DtrP nicht im Sinne F.s kohärent ist. In der Notiz 1 Sam 14,48 wird der Amalekiterfeldzug ohne Einschränkung als positives Ereignis erwähnt. Auch wenn dieser Vers nachgetragen sein sollte, führt er zu Rückschlüssen auf die Gestalt von 1 Sam 15, die seinerzeit bestanden hat. Tatsächlich verlangt der unvermittelte Übergang von der Ausführung des Banngebotes am g a n z e n Volk in V. 8 zu der Behauptung V. 9, daß Saul das Vieh ausgepart habe, eine Erklärung. Man hat den Eindruck, als solle Saul nachträglich e silentio etwas angehängt werden. Nach dem üblichen Gebrauch der Wendung hat Saul den Agag „lebendig ergriffen" (V. 8a), nicht um ihn zu verschonen; vielmehr könnte man fortfahren: damit Samuel ihn vor Jahwe in Stücke hauen konnte, wie es in V. 32–33 – ohne Rücksicht auf das in V. 9–31 Vorgefallene – geschieht. Wenn man mit F. V. 1aβγb ausscheidet, in V. 3 bei der Crux *wᵉhăḥᵃrāmtæm* gegen F. nicht den Konsonantentext (*wᵉhăḥᵃrāmtā*), sondern lediglich die Vokalisation ändert (*wᵉhăḥᵃrāmtam*) und den Rest des Verses infolgedessen als Zusatz erkennt, entsteht in V. 1–8*.12*.31–32 ein Amalekiterfeldzug eigenen Rechts.

Der dritte Einwand betrifft die traditionsgeschichtliche Verortung. H. Donner, Die Verwerfung des Königs Saul, Sitzungsberichte d. Wiss. Ges. Frankfurt/Main Bd 19 Nr. 5, 1983, hat mit einer Reihe von (freilich nur thesenhaft vorgetragenen) Beobachtungen gezeigt, daß die traditionsgeschichtlichen Bezüge von 1 Sam 15 auf späte, ja sehr späte Entstehung deuten. F. hätte gut daran getan, die Auseinandersetzung mit Donner in größerem Umfang aufzunehmen, denn hier liegen möglicherweise die Sprengsätze bereit, die sein Gebäude großenteils zum Einsturz bringen können, wenn sie sich nicht entschärfen lassen. Ich nenne das brisanteste Beispiel: Die Ortsangabe für die Schlacht in V. 7b stimmt mit Gen 25,18 so weitgehend überein, daß ein unmittelbarer literarischer Zusammenhang bestehen muß. Es dürfte unmöglich sein, dieser Beobachtung mit der Konjektur „Telam" für „Hawila" zu entkommen, auch wenn man dabei mit Wellhausen im Bunde ist. Innerhalb von Gen 25 läßt sich zeigen, daß die Entlehnung auf Seiten von 1 Sam 15 liegt. Gen 25,18 aber ist nach verbreiteter und richtiger Annahme eine nachpriesterschriftliche Glosse. Da nichts darauf hinweist, daß V. 7b dem Bericht von Sauls Amalekiterschlacht nachträglich zugewachsen ist, könnte daraus folgen, daß bereits die älteste Fassung von 1 Sam 15 der nachpriesterschriftlichen Zeit angehört. Der Deuteronomismus wäre nicht Ursprung, sondern theologiegeschichtlicher Vorläufer. Die sprachlichen Indizien, die F. anführt, sprechen nicht dagegen; denn Wendungen wie „hinter Jahwe weg umkehren", „das Wort Jahwes aufrichten", „auf Jahwes Stimme hören", „den Mund Jahwes übertreten", waren auch in späterer Zeit zuhanden. Man muß kein Deuteronomist gewesen sein, um Dtn 25,17–19 in Szene zu setzen, die Begegnung zwischen Natan und David 2 Sam 12 auf Samuel und Saul zu übertragen oder die Mantelszene 1 Kön 11,29ff nachzuahmen. Wenn die folgende Alternative erlaubt ist, ist es mir eine offene Frage, ob die Art der Geschichtstheologie, aus der 1 Sam 15 hervorgegangen ist, zur chronistischen Theologie nicht in größerer Nähe steht als zur deuteronomistischen.

Göttingen Christoph Levin

Petra. Neue Ausgrabungen und Entdeckungen. Hrsg. von Manfred L i n d n e r. – München, Bad Windsheim: Delp (1986). 328 S., 340 Abb., Lw. DM 39.80

Die Nabatäer waren das frühbeduinische Nachbarvolk im Osten und Süden, mit dem sich die Hasmonäer und die Herodianer auseinanderzusetzen hatten. Die Nabatäerforschung trägt dadurch unmittelbar auch zur Erforschung der Umwelt des AT und des NT bei. In ThRv 81 (1985) 453–57 konnte auf die Situation im Negeb hingewiesen werden. Für den südsyrischen Raum kann jetzt auf die Bde Hauran I 1–2, hrsg. von J.-M. Dentzer (1985/1986), verwiesen werden. Für die Hauptstadt des nabat. Königreiches, Petra, ist kürzlich ein neuer Sammelband vorgelegt worden, den es hier kurz zu besprechen gilt.

Der Hrsg., Arzt im Hauptberuf, hat sich seit 1964 der Erforschung von Petra verschrieben und mit der Naturhistorischen Gesellschaft Nürnberg inzwischen mehrere Erkundungen und Ausgrabungen in Petra und der Umgebung durchführen können, wobei er sich selbst in der Nachfolge von A. Musil und G. Dalman sieht. Der Fülle der von ihm aufgespürten Denkmäler kann die Fachwissenschaft gar nicht genügend nachkommen. Der neue Bd ist eine Ergänzung früherer Publikationen „Petra und das Königreich der Nabatäer. 1983⁴" und „Petra. Der Führer durch die antike Stadt. 1985".

Der Bd enthält 29 Beiträge von 13 Fachleuten. Die Themen reichen von der Jungsteinzeit bis zur spätbyzantinischen Zeit. Neben Petra werden das römische Lager in Udruh, die Vorstadt Sabra, der Weg zur Araba und die Kupferindustrie im Nordosten der Araba vorgestellt. Letztere, von israelischer Seite schon seit längerem erforscht, wird nun mit ihren bedeutenden Zentren (Fenan) in Jordanien fundiert besprochen. Aus atl Sicht interessiert der Befund der Eisenzeit (37–41), „ein für die damaligen Verhältnisse gigantisches Industrieunternehmen . . . mit der Produktion von mehreren tausend Tonnen (8.–5. Jh. v. Chr.)". Auch aus „salomonischer Zeit" liegen Befunde vor.

In einer ganzen Reihe von Beiträgen werden neueste Ausgrabungen in Petra vorgestellt. Für eine Detaildiskussion vgl. R. Wenning, Die Nabatäer. NTOA 3, 1987.

Wegen seiner reichen Ausstattung ist der sog. Löwen-Greifen-Tempel (benannt nach den Kapitellprotomen) des 1. Jh.s n. Chr. bemerkenswert. Ob er der nabat. Hauptgöttin Al-Uzza oder der in Petra heimisch gewordenen Isis oder in einer „Integratio Nabataea" synkretistisch Al-Uzza/Isis geweiht war, ist noch umstritten. Als Reaktion auf den hybriden graezisierenden Dekor (figürliche Stuckatur, Fresken) kam es schon bald zu einer *renovatio* mit der Abschaffung der als anstößig empfundenen Fremdelemente. Mit seiner quadratischen Cella, einer säulenumstandenen Altarplattform und der Möglichkeit, sie zu umtanzen *(tawaf-Brauch)*, zeigt der Bau die Grundelemente nabat.-arabischer Tempelarchitektur (Plan: Abb. 6).

Der bekannte Haupttempel Petras, der sog. Qasr Bint Farᶜun, aus der Zeitwende wurde in seiner Baugeschichte und seinem Stuckdekor geklärt. Das führte zu einem neuen Grundrißplan und neuen Rekonstruktionszeichnungen (Abb. 43, 47). Dieser wohl Dhu-Shara, dem nabat. Hauptgott, geweihte Tempel wurde für die Dachkonstruktion kürzlich mit dem Tempel Herodes I. in Jerusalem verglichen (G. R. H. Wright, Damaszener Mitt. 2, 1985, 321–25). Die Beziehungen zwischen herodianischer und nabatäischer Kunst sind allgemein noch kaum untersucht.

Wie weniger aufwendige Kultplätze vorzustellen sind, zeigen die in den Erkundungen aufgewiesenen Befunde. Daß die nabatäischen Opferstätten allerdings als gemeinsemitische Anlagen auch die der Israeliten erhellen würden, wie man früher angenommen hat, ist schon lange nicht mehr aktuell. Hauptmerkmal nabat. „Heiligtümer" – der Begriff wird zu oft angewandt – ist die Verehrung der Gottheit im Steinblock *(baityl, massebe)*. Große Bedeutung im Kult kam den Wasserinstallationen zu.

Für die technischen Leistungen auf dem Gebiet der Wasserleitung und -sammlung ist der Beitrag über Sabra instruktiv. In Sabra bestanden ein Theater und Tempel. Für die zahlreichen Gräber Petras konnten durch Ausgrabungen einzelner Anlagen wertvolle Hinweise auf das Bestattungswesen und auf die Datierung gewonnen werden. Das gilt für Felsfassadengräber wie das des nabat. Regierungschefs Uneishu wie auch für einfachere Senkgräber im freiliegenden Fels.

Nach Oboda und Udruh ist nun auch in Petra ein Töpfereikomplex entdeckt worden; die mittelnabat. Töpferei konnte aber noch nicht genau lokalisiert werden.

Galten frühere Untersuchungen über nabat. Denkmalgattungen oft der Keramik, werden hier erstmals zwei Beiträge zu den nabat. Terrakotten (u. a. Kameltypus) vorgelegt.

Der Beitrag von E. A. Knauf (74–86) verdient besondere Erwähnung, weil er neue Gesichtspunkte in die Nabatäerforschung einbringt. Knauf überträgt streng das Modell früharabisch-nomadischer Gesellschaften auf die Nabatäer. Sie seien mit wenigen Ausnahmen kriegerische Kamelnomaden gewesen, deren Lebensweise sich über die Zeiten hinweg nicht verändert habe. Lediglich in spätnabat. Zeit habe sich die Führungsschicht als Feudalherren engagiert. Selbst zwar eine Minorität in ihrem Staat, hätten sie doch alle Macht ausgeübt und alle wirtschaftlichen Gewinne vereinnahmt. Dagegen sei die Erwerbstätigkeit abhängigen Bauern, Sklaven und Städtern (= Nichtnabatäer) überlassen gewesen. Dieses Modell hat Folgen für die Beurteilung der Nabatäer und „nabat." Denkmäler, wenn es denn zutrifft. Eben dagegen erheben sich manche Bedenken, die u. a. auf der zu geringen Beachtung des archäologischen Befundes durch Knauf beruhen. Nabat. Denkmäler sind auch weiterhin als von Nabatäern geschaffen anzusehen und erlauben Rückschlüsse auf die Nabatäer. Das Strukturbild ist weitaus vielschichtiger zu zeichnen, auch wenn man im Ansatz Knauf folgen möchte.

Ein Desiderat der Petra-Forschung stellt die byzantinische Zeit dar. Das gilt insbesondere für die Kirchenbauten dieser Zeit, die in älteren Berichten genannt sind, denen aber nur soweit nachgekommen worden ist, als die Kirchen in Felsgräber/Felstempel eingerichtet worden sind.

Die Vielfalt der vorgelegten Denkmäler und Beiträge illustriert die Komplexität der nabat. Kultur. Obwohl weniger Überblicke als Einblicke in archäologische Befunde gegeben werden, richtet sich der Bd gerade an den interessierten Laien, der sich mit einem Abschnitt der reichen Geschichte Jordaniens vertraut machen will. Doch auch der Fachmann wird es begrüßen, daß neue Funde und Forschungen hier so zügig und gut präsentiert werden. Daß dabei noch Fragen offenbleiben und manches weiterer Diskussion und Differenzierung bedarf, ist auch im gegenwärtigen Stand der Nabatäerforschung begründet.

Es sei lobend hervorgehoben, daß der Preis des Bdes trotz hervorragender Druckqualität und 340 (!) Abbildungen sehr günstig gehalten werden konnte.

Münster Robert Wenning

Baarlink, Heinrich: **Die Eschatologie der synoptischen Evangelien.** – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer (1986). 200 S. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, Sechste Folge, 20) kart. DM 68.–

Das vorliegende Buch stellt den Rezensenten vor ein gewisses Dilemma: soll er es von seinem Titel und seiner Aufnahme in eine angesehene wissenschaftliche Reihe her bewerten oder von dem auf der Rückseite abgedruckten Kurztext her, der einen wesentlich geringeren Anspruch für das Buch erhebt: „In der vorliegenden Untersuchung wird gezeigt, daß Mk, Mt und Lk mit der eschatologisch bestimmten Botschaft je auf eigene Weise behutsam (Hervorhebung vom Rez.) umgehen. Andererseits jedoch wird deutlich, daß sie die ‚evangelische' Freiheit in Anspruch nehmen, Probleme und Entwicklungen ihrer eigenen Zeit zu berücksichtigen und zu verarbeiten"? Diese Beschreibung läßt schon erkennnen, was Impressum und Vorwort ausdrücklich erklären: es handelt sich von der Konzeption und der Art der Darstellung her eigentlich nicht um eine wissenschaftliche Monographie zur Eschatologie der Evangelien, sondern um „Studien, welche eine nach Möglichkeit allgemeinverständliche Zusammenfassung auf diesem Gebiet und der markantesten Besonderheiten unserer ersten drei Evangelien bieten" wollen und 1984 als Teil eines größeren Sammelwerks „Vervulling en voleinding" in den Niederlanden erschienen sind. Der angesprochene Leserkreis scheint offensichtlich Vorbehalte gegenüber der modernen Evangelienkritik zu haben, während der Vf., Professor an der Theologischen Hochschule in Kampen, auf der Grundlage der Zweiquellentheorie arbeitet, in welche er allerdings sehr vorsichtig erst bei der Besprechung des Matthäusevangeliums (67f) einführt. In der Einführung zum Jesusteil des Buches hatte es noch geheißen: „Evangelien sind das aufgeschriebene Zeugnis von Menschen, denen der Mund überlief von dem wovon ihr Herz voll war ..." (1). Offensichtlich versucht der Vf. einen Brückenschlag zwischen schlichter Evangelienfrömmigkeit und wissenschaftlicher Exegese.

Dieses Vorhaben dürfte ihm vor allem in den Teilen seines Buches gelungen sein, welche sich mit dem Matthäus- und dem Lukasevangelium befassen, sie machen immerhin fast zwei Drittel des Gesamttextes aus. Der Leser findet dort an zentralen Fragen orientierte Einführungen in die Evangelien; Mt: Struktur, Erfüllung, das Volk Gottes in der Zeit der Erfüllung, die Sicht auf die große Zukunft (67–121); Lk: Gegenwart des Heils, der Platz Israels, Zukunftserwartung, Exkurs über die Eschatologie der Apg (122–183). Man könnte hier natürlich einzelne Positionen des Vf.s in Frage stellen, aber eine Einzelauseinandersetzung ist bei dem populärwissenschaftlichen Charakter des Ganzen an dieser Stelle wohl weniger angebracht.

Anders verhält es sich mit den ersten beiden Kapiteln über „das eschatologische Auftreten Jesu" und „das Markusevangelium". Von ihrem Inhalt her hätten die Mt- und Lk-Kapitel auch unter der Überschrift „Theologie der synoptischen Evangelien" erscheinen können, im Jesuskapitel wird der Grund für das den Vf. leitende Verständnis von „Eschatologie" gelegt. Und es ist anzunehmen, daß er seine Konzeption mit der Veröffentlichung in einer deutschsprachigen wissenschaftlichen Reihe dem Urteil einer breiteren fachlichen Öffentlichkeit aussetzen will. Die Positionen des Vf.s, welche er im ersten einleitenden Kapitel über das „eschatologische Auftreten Jesu" (1–29) darlegt, entsprechen so sehr einem zunehmenden neokonservativen, wenn nicht gar fundamentalistischen Trend (vgl. die umfangreiche Monographie von G. R. Beasley-Murray, Jesus and the Kingdom of God, Grand Rapids 1986; s. auch meine Rez. zu R. Riesner, Jesus der Lehrer, in: ThRv 80 [1984] 22–24), daß eine Auseinandersetzung mit ihnen trotz des zwitterhaften Charakters des Buches angebracht ist.

Eine knappe Information über die „Frage nach dem historischen Jesus" (1–8) bezieht folgende Positionen: das Prinzip der Analogie kann nicht zur Bestimmung dessen eingesetzt werden, was historisch genannt werden kann, da es ausschließt, was „im strikten Sinne des Wortes übermenschlich und einzigartig ist" (4); die Beweislast bei Urteilen über Nichtauthentizität bzw. Gemeindebildungen scheint mehr bei den Bestreitern der Authentizität zu liegen; das Kriterum der „Ungleichheit" (Käsemann: Unähnlichkeit) ist untauglich (5); statt dessen müssen die Echtheitskriterien aus den Schriften des NT selbst entwickelt werden; was nicht mit den Interessen und Motiven der Gemeinden übereinstimmt, hat Anspruch auf Authentizität, z. B.: Mk 13,32; 8,33 (Satanswort an Petrus); 8,31 (Auferstehung nach drei statt nach zwei Tagen). Ergebnis: „Die Frage nach dem historischen Jesus ist ... verheißungsvoll, weil die verfügbaren Quellen so beschaffen sind, daß sie über die Weise, wie Jesus aufgetreten ist, ein Bild entwerfen, das, wenn auch nicht in allen Einzelheiten gestochen scharf, so doch zur Genüge deutlich ist und eine eindeutige Sprache spricht." Wegen des mißverständlichen Charakters des Ausdrucks „historischer Jesus" will B. von nun an „schlicht über das eschatologische Auftreten Jesu" sprechen (7; will er damit den Zwängen historischer Urteilsbildung zugunsten einer vorgeblich gläubigeren Sicht entgehen?).

In Umkehrung der These Käsemanns sei es so, daß nicht die Apokalyptik zur Christologie und zur Jesustradition geführt habe, sondern in den Evangelien „und im ganzen NT" hänge die Eschatologie mit der Christologie zusammen und sei von dieser abhängig (11). Der messianische Charakter des Auftretens Jesu wiederum sei gesichert durch seinen Anspruch auf Vollmacht (Wunder Mk 1,23ff; 4,41ff; Tempel Mk 11,28ff; Joh 1,17), durch seine kritische Interpretation der Torah (Antithesenformel etc.) und durch die von ihm in Wort und Tat geschenkte Vergebung (Mk 2,7.13–17) (11ff). Jesus habe vom kommenden Menschensohn gesprochen (mit Bultmann) und sich mit diesem identifiziert (gegen Bultmann). Der Gebrauch dieses Titels für den Irdischen und Leidenden sei nur verständlich, wenn Jesus selbst ihn nicht ausschließlich „im Zusammenhang mit der Endzeit benutzt haben würde" (15; gegen den kritischen Konsens). Seit Riesner (s. o.) – R. wird zu den grundsätzlichen Erwägungen auf S. 4 und S. 6 zitiert – sind kaum so viele ernsthafte und in Jahren intensiver exegetischer Diskussion überprüfte Hypothesen auf so wenigen Seiten für überflüssig erklärt worden. Dabei ist das Verfahren ganz einfach: die von der historischen Kritik unterschiedenen theologischen Schichtungen der Tradition, werden fast sämtlich in die Person und Geschichte Jesu zurückverlegt.

Statt der Einsicht in die Ausbildung theologischer Konzeptionen, durch welche die frühen Christen die Jesustradition für ihre nachösterlichen Lebenssituationen erschlossen und welche ihnen zu einer ihren Situationen entsprechenden Artikulation ihres Glaubens verhalfen, erhält der Leser so ein theologisch in vielerlei Hinsicht überfrachtetes Jesusbild: „Eins dürfte jedoch feststehen: wenn wir in allen möglichen Traditionsschichten und Schriften des NT dem Motiv der Erfüllung begegnen ... dann kann dies alles nicht nur aus dem Verlangen der Gemeinde erklärt werden, ihr Glaubenszeugnis soweit wie nur möglich auf die Schrift zu gründen. Es besteht genügender Grund, davon auszugehen, daß Jesus selbst die Ausübung seines Auftrags näher erläutert hat, indem er auf die Botschaft der Propheten hinwies" (18). Ich nehme an, daß dieser von B. vage beschriebene Komplex der „Erfüllung" für seine Konzeption von „Eschatologie" der ausschlaggebende ist. Es mag mit den Schwierigkeiten der Übersetzung ins Deutsche zusammenhängen, daß ich z. B. folgenden Satz nur als Ausdruck nicht ganz artikulationsfähiger theologischer Wunschvorstellungen verstehen kann: „Wir können auch auf eine Vielzahl Gleichnisse weisen, die ohne den Gedanken an die Erfüllung und Gegenwart (der Rezensent: das sind doch zwei ganz verschiedenartige Kategorien) des Reiches Gottes ihren Sinn verlieren würden" (20).

Die undifferenzierte Gleichsetzung von Theologie mit Eschatologie und „Erfüllung" muß sich natürlich rächen. Im Markusteil unterstreicht der Vf. z. B. im Anschluß an Mk 1,15: „Das nahe herbeigekommene Königreich ist das bereits gegenwärtige Reich Gottes" (36) und sieht sich dann genötigt, gewissermaßen die Notbremse zu ziehen: „Doch darf das keinesfalls so verstanden werden, als ob das Evangelium dort, wo es über das Reich Gottes redet, ausschließlich im Sinne der Erfüllung und des Verwirklichtseins sprechen würde" (37). Nichts gegen eine theologia crucis, aber viel gegen eine solche im Anschluß an Mk 1,14 *(paradothenai)* getroffene, verwaschene Feststellung: „Das Reich Gottes verwirklicht sich nicht, es sei denn auf dem Wege der Auslieferung, der Hingabe, des Opfers, der Dornenkrone, über Gethsemane und Golgatha" (38). Die Redeweise von der Verwirklichung des Reiches Gottes durch ... ist unbiblisch; zur biblischen Perspektive vgl. Apg 15,22.

Sei dem wie immer; bei der Besprechung von Mk 13 (55–66) hätte sich die Frage nach der „Eschatologie" im normalen Verstande dann doch stellen müssen. Der Vf. verlegt aber einer gegenwärtigen exegetischen Mode folgend das Hauptinteresse des Textes auf die Paränese: „die Frage nach Information wird vor allem durch eschatologische Ermahnung und Ermutigung beantwortet. Darin besteht die Aktualität dieses Kapitels über die Zukunft für den Leser des ersten Jahrhunderts; und darin liegt ohne Zweifel auch seine Aktualität für uns als heutige Leser" (66). Mit dieser Einschätzung wird der Vf. weder Jesus noch dem Verfasser des Markusevangeliums und dessen Traditionen gerecht.

Diese Beispiele mögen genügen. Der anspruchsvolle Titel des Buches, wie dessen Zurückbleiben hinter seinem Anspruch und seine stellenweise bedauerliche wissenschaftliche Oberflächlichkeit und Selbstgenügsamkeit haben mich zu einer breiteren Auseinandersetzung veranlaßt. Möglicherweise konnte das Buch beim ursprünglich angezielten Leserkreis eine Bresche für die Zweiquellentheorie und eine differenzierende Lektüre der synoptischen Evangelien, also für eine Art von „positiver" Redaktionskritik, schlagen; die deutsche Fassung wendet sich an Theologen oder auch Theologiestudenten, die ja mannigfachen Beeinflussungen aus der fundamentalistischen Ecke ausgesetzt sind. Exegetische Urteile sind nicht in das Belieben des Exegeten gestellt, sondern erwachsen aus einem wissenschaftlichen

Dialog und werden in diesem wiederum überprüft. B. und andere konservative Autoren sollten sich auch einmal die Frage stellen, wie weit es fair und mit ihrer eigenen Hermeneutik vereinbar ist, ihnen entgegenkommende historische Urteile kritischer Autoren zu übernehmen (Beispiel: „auch Käsemann ... auch Bultmann", 11), und sich dann sogleich von anderen mit der gleichen kritischen Methode gewonnenen Urteilen ohne weitere Auseinandersetzung zu distanzieren (ebenfalls S. 11).

Gießen Gerhard Dautzenberg

Hammond Bammel, Caroline P.: **Der Römerbrieftext des Rufin und seine Origenes-Übersetzung.** – Freiburg: Herder 1985. 551 S. (Vetus Latina. Aus der Geschichte der lateinischen Bibel, 10) br. DM 218.–

Seit B. F. Wescott (1887) ist die Forschung darüber einig, daß der Text des Römerbriefes, den Rufin in seiner Übersetzung des Römerbriefkommentars des Origenes bietet, nicht aus der Übertragung des griechischen Schrifttextes stammt, sondern eine schon vorhandene lateinische Textfassung wiedergibt. Die breit angelegte Untersuchung von Fr. Hammond Bammel zielt aber nicht nur darauf ab, diesen lateinischen Römerbrieftext herauszugeben. Darüber hinaus „soll das Zeugnis der Rufinischen Übersetzung des Kommentars für den Römerbrieftext des Origenes möglichst vollständig ausgewertet werden. Drittens werden die Übersetzungsmethoden Rufins anhand seiner Behandlung des Paulustextes untersucht" (15). Es liegt auf der Hand, daß die drei Ziele der Untersuchung nicht als Einzelteile zu verstehen sind, sondern ineinander verflochten in die literar- und textkritische Abhebung des Textes hinein gehören. Die Arbeit bedeutet schon sofern einen Fortschritt in der Forschung, indem die bisherigen Untersuchungen zum Thema von der Textausgabe Delarues von 1759 (= PG 14) – ihr Wert kann jetzt richtig eingeschätzt werden – ausgegangen sind. Hier wird die Textgrundlage aus einer umfassenden Berücksichtigung der hsl. Überlieferung gewonnen. Dazu war die Vf.in aufgrund ihrer Dissertation „The Manuscript Tradition of Origen's Commentary in the Latin Translation by Rufinus". Cambridge 1965, bestens ausgerüstet.

Nach einem Überblick über die erhaltenen griechischen Fragmente des Römerbriefkommentars des Origenes (18–43) untersucht die Vf.in die Übersetzung Rufins: die Methoden der Übersetzung (43–58), den Zustand der griechischen Vorlage (58–104), die hsl. Überlieferung (104–139). Diese Vorfragen, denen durch den Charakter der Übersetzung Rufins – eher eine kürzende Bearbeitung als eine wörtliche Übersetzung des Originals – besondere Bedeutung zukommt, führen zur eigentlichen Zielsetzung der Arbeit hin: die Bestimmung des Paulustextes Rufins. Auch hier werden viele Einzelfragen behandelt, die mit dem recht komplexen Stand der Überlieferung zusammenhängen: die Lemmata bei Origenes und Rufin (173–187), die Vollständigkeit des altlateinischen Paulustextes (187–203), die textkritischen Bemerkungen Rufins (204–238), das Verhältnis zwischen dem Römerbrieftext und der Übersetzung der Erklärung des Origenes (239–279). Die Klärung dieser Fragen schafft die Grundlage für den zentralen Abschnitt der Untersuchung: die Besprechung der einzelnen Verse des von Rufin benutzten Paulustextes (280–448). Alle textkritischen Fragen werden ausführlich behandelt und die entsprechenden Entscheidungen begründet. Am Schluß wird der Text mit einem zweifachen textkritischen Apparat herausgegeben (505–537). Der Apparat bringt zunächst die Varianten aus den berücksichtigten Hss., sodann die Varianten der Ambrosiasterhandschriften von Amiens und Wien. Hier wird die Arbeit von H. J. Vogels, der noch die Textausgabe Delarues verwendete, weitgehend bestätigt und weitergeführt (vgl. ders., Untersuchungen zum Text paulinischer Briefe bei Rufin und Ambrosiaster [BBB 9], Bonn 1955).

Die Arbeit leistet in vielfacher Hinsicht einen wertvollen Beitrag. Der Exeget des Römerbriefes findet hier ein Musterbeispiel für die Wirkungsgeschichte des Textes in der Auslegung des Origenes und in ihrer Interpretation durch Rufin. Der Textkritiker kann die Geschichte der lateinischen Übersetzung des Römerbriefes an einem kleinen, aber wichtigen Stück besser verfolgen. Der Historiker wird bald herausfinden, daß es sich bei diesen Fragen nicht allein um textkritische Probleme handelt. Die Rezeption der Theologie und der Exegese des Origenes und ihre „Über-setzung" in den Verständnishorizont der lateinischen Kirche zu Anfang des 5. Jh.s sind die wichtigen Fragen, um die es hier eigentlich geht.

Benediktbeuern Horacio E. Lona

Fink-Dendorfer, Elisabeth: **Conversio.** Motive und Motivierung zur Bekehrung in der Alten Kirche. – Frankfurt am Main–Bern–New York: Peter Lang 1986, VII/358 S. (Regensburger Studien zur Theologie, Bd 33) kart. sfr. 71.–

Schon ein Bick in das im wesentlichen korrekte Literaturverzeichnis zeigt, wie wichtig es war, dieses faszinierende Thema einer ausführlichen Untersuchung zu unterziehen, da die Conversio bisher zu den vernachlässigten Aspekten der Alten Kirchen zählte. In den Mittelpunkt werden Analysen von Bekehrungsberichten und Bekehrungskatechesen gestellt. Die hierfür angezogenen Autoren wurden klug ausgewählt: Justin, Cyprian, Augustinus, Cyril von Jerusalem und Hilarius. Besonders anerkennenswert ist das Bemühen, die jeweilige rhetorische Situation genau zu prüfen und die Ergebnisse dieses Bemühens in die Gesamtbeurteilung miteinzubeziehen. Dadurch konnte differenziert der jeweilige Adressatenkreis der zur Bekehrung Ermunterten vorgestellt und die dynamische Flexibilität der altkirchlichen Argumentationsweise erhoben werden. Daß dabei die dogmatische Beweisführung diesem Bemühen untergeordnet wurde, ist ein Zeugnis für das lockere und den pastoralen Bedürfnissen angepaßte Einfühlungsvermögen der altchristlichen Schriftsteller, die dem Christentum zugeneigte Heiden den Schritt zur Taufe erleichtern wollten.

Jeder größere Abschnitt wurde von Vf. mit einer knappen, präzisen und gut zusammengefaßten Darlegung der Einzelergebnisse abgeschlossen. Das Buch legt großen Wert auf wortwörtliche Quellenzitate, die exemplarisch geglückt ausgewählt worden sind. Teilweise werden die Zitate übersetzt oder paraphrasiert. Da einerseits die Kenntnisse der alten Sprachen immer mehr schwinden, andererseits eine so bedeutsame Studie auch von Studenten gelesen werden sollte, hätte es sich dringend empfohlen, jedes Zitat in die deutsche Sprache zu übertragen. Offensichtlich ist immer noch nicht genügend anerkannt, daß jede Übertragung eines fremdsprachlichen Textes eine eigenständige wissenschaftliche Leistung darstellt und das nicht nur hinsichtlich altsprachlicher Texte.

Das Geheimnis der Werbewirkung der Bekehrungsberichte bestand nach Vf. darin, daß der Autor seinen Lesern als jemand schreiben konnte und wollte, der selbst seine eigenen Erfahrungen mit diversen anderen Heilsangeboten gemacht hatte. Der Autor kannte die angebotenen Möglichkeiten und verkündete mit Emphase, daß er den einzig möglichen Weg zur Glückseligkeit erkannt hatte. Gegenüber dem Bekehrungsbericht wählte die Bekehrungskatechese mehr einen Weg, der drängendes Zureden in den Vordergrund stellte, um aus einer wohldurchdachten Zusammenstellung von Theologie, psychologischem Geschick und rhetorischen Kunstgriffen zum Bekehrungserfolg zu kommen.

Vf. hat ein Zweifaches geleistet: die Eruierung einer je eigenständigen literarischen Gattung „Bekehrungsgeschichte" und „Bekehrungskatechese", sowie die Erkenntnis pastoraler Notwendigkeit, das Christentum und das durch die Kirche vermittelte Heil attraktiv im Sinne positiver Werbung darzustellen. Es sollte der mit dieser Studie eingeschlagene Weg fortgesetzt werden und z. B. auf die Werbewirksamkeit altchristlichen Kunstschaffens ausgedehnt werden.

Weder von Vf. noch von den Herausgebern zu verantwortende Tatsache ist die äußerst bescheidene Präsentation des bedeutsamen Werkes. Papier, Druck und Heftung sind unbrauchbar. Im Zeitalter der Computertechnik gäbe es preiswertere und präsentablere Möglichkeiten, etwa mittels der Diskette, einen Druck angenehm lesbar zu gestalten. Möglicherweise war die nach Art der hektographierten Diss. gestaltete Arbeit Ursache für das Fehlen der üblichen Register.

Augsburg Wilhelm Gessel

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". – Frankfurt/M.–Bern–New York: Peter Lang 1986, XI, 416 S. (Europäische Hochschulschriften: Reihe 20, Philosophie, Bd 188). kart., sfr., 75.–

Die erfolgreiche Arbeit der in Münster angesiedelten Forschungsstelle Gregor von Nyssa und die Kolloquien zu Gregor von Nyssa, deren Akten regelmäßig publiziert werden, sind Beweis für eine dynamische Renaissance der Erforschung des Denkens des nyssenischen Kappadoziers, der vermutich wegen seiner Bescheidentheit im Schatten der beiden anderen Kappadozier weilte. Wer durch den Titel „Phaedo Christianus" eine Fortsetzung bzw. Spezifizierung der Arbeit von E. v. Ivánka: Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter. Einsiedeln 1964, 151–185 erwartete und mit Ivánka der Meinung war, es würde einer radikalen Verchristlichung der platonischen und neuplatonischen Gedankenmotive durch den Nyssener das Wort geredet werden, erfährt spätestens Anm. 40, S. 146 ein scharfes Verdikt der Thesen Ivánkas. Hier heißt es: „Für uns stellt E. v. Ivánka eines der beunruhigendsten Beispiele dar, wie man durch ein dogmatisch-theologisch voreingenommenes eklektizistisches Verfahren das Denken Gregors in einen Raster des Verstehens zwingen kann, dem die ursprünglichen Problemstellungen oft fremd geworden sind. Besonders eine G. v. N.-Darstellung im „Plato Christianus" halten wir im ganzen völlig verdreht." Dieses harte Urteil des Vf.s ist dadurch motiviert, daß vor allem eine philosophische Durchdringung des nyssenischen Denkens von einem Philosophen fehlt (Anm. 16, S. 143). Hinzu kommt, daß es zu „De anima et resurrectione" bisher keine, wissenschaftlichen Anforderungen genügende kritische Ausgabe gibt. Gerade diese Tatsache aber hätte Vf. in seinen Feststellungen vorsichtiger machen müssen. Ebenso fällt auf, daß das allgemeinere Problem der

Hellenisierung des Christentums, das zugegebenermaßen noch der endgültigen Klärung harrt, Vf. kaum interessiert.

Für Vf. ist Gregor von Nyssa ein Philosoph, dessen starke denkerische Potenz tief im Boden der griechischen Tradition verwurzelt ist, der sein Denken hinter biblizistisch-theologischen Floskeln bedeckt hält und der seine außerordentliche Bildung und Freude an der philosophischen Spekulation vor den frommen und gegenüber dem philosophischen Element offenbar kritisch eingestellten Behütern des bereits befestigten kirchlichen Dogmas gut zu tarnen wußte. In zwei Präambeln bereitet Vf. seine hauptsächlichen Thesen vor. Zunächst wird die grundsätzliche Übereinstimmung zwischen Gregors Gedanken und denen des Griechentums vom Boden des religiös bestimmten platonischen Dialogs Phaidon aufgezeigt. Dann wird die Unbefangenheit herausgearbeitet, mit der Gregor das Gedankenerbe der griechischen Philosophie im geistigen Ambiente der Spätantike gebraucht. Der Hauptteil der Untersuchung bemüht sich um den Erweis, daß die im Phaidon vorgenommene Intellektualisierung der ekstatisch-kathartischen Seele, ihre Umstilisierung zur denkenden Vernunft, zum reinen Geist, im Dialog „Über die Seele und die Auferstehung" samt all ihren Implikationen aufrecht erhalten wird. So gesehen, ist der nyssenische Dialog als Pendant zum platonischen Phaidon entworfen worden. Diese These stützt sich im wesentlichen auf vier Beobachtungen:

1. Viele einzelne „Phaidon-Motive" finden sich wörtlich in „De anima et resurrectione" wieder.
2. Beide Dialoge zeigen eine Identität von Glaubensgesetzen und Seelentheorieansätzen.
3. Beide Werke weisen eine Parallelität des szenischen Geschehens auf: Der Tod der Makrina und der Tod des Sokrates.
4. Im Unterschied zu anderen Schriften des Nysseners ist „De anima et resurrectione" von auffallend intellektualistischem Charakter.

Punkt 4 führt Vf. zur Erkenntnis, daß Werke wie „Canticum Canticorum" und „De Vita Moysis" über die aus seinem Dialog entwickelte intellektualistisch bestimmte griechisch philosophische Tradition hinausgehen.

Insgesamt betrachtet erscheint der Titel „Phaedo Christianus" genau umgekehrt wie der Titel „Plato Christianus" aufgefaßt zu sein. Nicht Gregor von Nyssa hat demnach Phaedon christianisiert, sondern Gregor spricht in seinem Dialog den Dialekt der griechischen Philosophie mit christlichem Akzent. Ist der Buchtitel ironisch zu verstehen?

Die kühne These von A. ist auf den ersten Blick bestechend. Die Methode, Gregor von Nyssa ausschließlich als Philosoph zu interpretieren, hat manches für sich. Aber der Versuch, die Texte Gregors von den „biblizistisch-theologischen Übermalungen" zu befreien und dann erst sachgerecht zu interpretieren, dürfte der Tatsache nicht gerecht werden, daß Gregor von Nyssa mit Recht dem theologischen Dreigestirn aus Kappadozien zugesellt wird, daß Gregor wie alle christlichen Schriftsteller seiner Zeit die Heiligen Schriften ernster nahm als schiere Floskeln, und daß zwischen dem Theologen und Philosophen kaum ein scharfer Trennungsstrich gezogen werden kann. Das Argument A.s, Gregor habe sich gegenüber dem kirchlichen Dogma zu tarnen gewußt, impliziert den Hinweis auf den besonders schwierigen Charakter des Nysseners. Gewiß, Gregor hat offensichtlich in naiver Absicht Briefe gefälscht (vgl. Gregor von Nyssa: Die große katechetische Rede. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von J. Barbel. Stuttgart 1971, 7) und er war in Jerusalem des Apollinarismus verdächtigt worden (Ep. 3), um nur einige Probleme zu nennen. Nach Basilius aber war an dem lauteren Charakter seines empfindsamen Bruders (Basilius, Ep. 215), der nach J. Barbel nie über den Status eines bischöflichen ‚Dorfpfarrers' hinausgekommen ist (9), nicht zu zweifeln. So dürfte es doch als hypothetische Unterstellung erscheinen, Gregor mit Hilfe eines charakterlichen Defizits eine „getarnte" bzw. „bedeckte" Aussageabsicht nachzuweisen, die erst durch eine Entzerrung des wirklichen Profils von Gregor aus dem Rahmen der „dogmenhistorisch orientierten theologischen Szene" der Gregorforschung enttarnt werden könne.

Die im Prinzip provokativ angelegte Untersuchung ist in vielfacher Hinsicht geeignet, die Gregordiskussion erneut zu beleben. Sie fordert zum fruchtbaren Widerspruch heraus, der nicht nur neue Aspekte am Nyssener entdecken läßt, sondern auch auf die bestehenden Desiderate der Gregorforschung nachdrücklich aufmerksam macht. Bedauerlicherweise ist die umfängliche philosophische Untersuchung mit ihrem sehr reichhaltigen Anmerkungsteil nicht durch die üblichen Register erschlossen.

Augsburg Wilhelm Gessel

Augustijn, Cornelis: **Erasmus von Rotterdam.** Leben – Werk – Wirkung. – Aus dem Holländischen übersetzt von Marga E. Baumer. – München: Beck (1986), 201 S., Lw. DM 48.–

Bei Büchern, deren Erscheinungstermin von einem Jubiläum bestimmt wird, besteht die Gefahr, daß Altbekanntes, weil die Verkaufschancen günstig stehen, schnell auf den Markt geworfen wird. Davon kann im vorliegenden Falle keine Rede sein. Zwar dürfte der 450. Todestag des Erasmus von Rotterdam am 11./12. Juli 1986 der äußere Anlaß für das Erscheinen dieses Buches gewesen sein. Aber es erfüllt allemal ein lange gehegtes Desiderat nach einer aus den Quellen geschöpften, die Forschung vor allem der letzten beiden Jahrzehnte überblickenden Gesamtdarstellung. Um es gleich vorweg zu sagen: Hier liegt ein Standardwerk vor, das sowohl dem, der eine erste Einführung in Leben, Werk und Wirkung des Erasmus sucht, als auch dem Spezialisten, der sich über den derzeitigen Forschungsstand informieren möchte, in hohem Maße hilfreich ist. Dem Amsterdamer Kirchenhistoriker A. ist es gelungen, eine Schneise in den für einen einzelnen kaum noch überschaubaren Wald des erasmischen Werkes und der diesbezüglichen Forschung zu schlagen.

A. steckt gleich zu Beginn den Rahmen seiner Darstellung ab: Er möchte die verschiedenen Forschungsbeiträge, die oft aneinander vorbei betrieben werden, miteinander ins Gespräch bringen; Erasmus soll nicht so sehr an anderen gemessen, sondern als eigenständige Persönlichkeit, mit dem Schwerpunkt auf den Jahren 1500–1520, betrachtet werden. Dem Vf. geht es nicht so sehr um biographische Einzelheiten, die gleichwohl in ausreichendem Maße verzeichnet sind, als um den Beitrag des Erasmus zur Kultur seiner Zeit, vor allem zur Theologie, ein Gesichtspunkt, der der neueren Forschungslage entspricht.

Nach einem Überblick über die Zeit des Erasmus und die gesamtgesellschaftliche Umbruchssituation um 1500 folgt die Darstellung, die in geschickter Weise Leben und Werk des Humanisten miteinander verzahnt. Die wichtigeren Werke werden in eigenen Kap. formal und inhaltlich unter Berücksichtigung der gegenwärtigen Erasmusexegese vorgestellt. Gleiches geschieht mit den kleineren Werken im Gang der Biographie selbst. Besondere Aufmerksamkeit schenkt A. der Stellung des Erasmus in der Auseinandersetzung mit Luther. Beider Schriften im Streit um die Willensfreiheit werden analysiert und auf die in ihnen deutlich werdende Grundhaltung hin befragt: Bei aller gemeinsamen Kritik an den bestehenden kirchlichen Verhältnissen und trotz der Orientierung ihrer Theologie an der Hl. Schrift, die beide miteinander verbindet, trennt sie doch eine unterschiedliche Grundausrichtung und eine divergierende theologische Methode: „Erasmus arbeitet als Exeget aus der Schule der Kirchenväter, er nimmt die Bibeltexte zum Ausgangspunkt, die er philologisch ausleuchtet und nötigenfalls mit Exkursen versieht, in welchen die theologischen Implikationen des Textes ausführlich dargelegt werden. ... Luther folgt einer dogmatischen, systematischen Methode. Er geht von einer systematischen Fragestellung aus, und die von ihm ziterten Bibelstellen stehen von vornherein in einem bestimmten Rahmen" (124).

Erasmus ist für A. weder der Erzketzer, als den ihn sowohl Luther als auch manche zeitgenössischen katholischen Gegner wie moderne Historiker – wenn auch aus unterschiedlichen Motiven – dargestellt haben, noch ist er der gewissenlose Schwächling, der sich immer auf die Seite der Sieger schlug, wie ihn Hutten scharf kritisierte und wie er auch heute noch teilweise gezeichnet wird. A. folgt, ohne daß er die Wahrheitselemente dieser beiden Interpretationstypen leugnen würde, einer dritten Richtung, die vor allem von den zeitgenössischen Bewunderern des Erasmus in beiden Lagern vertreten wurde, sich aber, aufgrund der Polarisierung von Reformation und Gegenreformation, nicht durchsetzen konnte. Er deutet Erasmus als Prototyp des „Bibelhumanisten" (J. Lindeboom). Sein Grundthema ist, wie vor allem die bahnbrechende Arbeit von J. Chomarat deutlich gemacht hat, die Sprache. „Erasmus hat das Medium des Wortes im Verhältnis von Menschen untereinander und im Umgang von Menschen mit Gott entdeckt" (167). Seine Bedeutung liegt 1. in der „konsequente(n) Übernahme der philologischen Methode der Humanisten beim Studium antiker Texte für die Bibelwissenschaft und das Studium der Kirchenväter" (168), 2. in der Ablösung der Dialektik durch die Rhetorik in der Theologie – hierin besteht der wesentliche Unterschied zu Luther – und 3. in seinem an einer zeitgemäßen Frömmigkeit orientierten Reformprogramm.

Erasmus war für die zeitgenössischen Theologen keiner der Ihren, und seine Wiederentdeckung als Theologe heute sollte nicht dazu führen, ihn allein durch die Kontinuität seines Denkens mit der mittelalterlichen Theologie legitimieren zu wollen, wie das stellenweise geschieht. Die eigenständige theologische Leistung des Erasmus bestand darin, „bonae litterae" und „sacrae litterae" miteinander ins Gespräch gebracht und durch die Konzentration „auf das Werk Christi und auf den Heilsweg des Menschen" als Mitte der Schrift „die Kluft zwischen Theologie und pastoraler Praxis" überwunden zu haben (170). Erasmus konnte sich zu seiner Zeit nicht durchsetzen, aber manches von dem, was er wollte, hat in den Kirchen, wie sie aus der Reformationsepoche hervorgegangen sind, überlebt. Vieles bleibt auch für die heutige Theologie und kirchliche Praxis, über die Konfessionsgrenzen hinweg, im Zeichen der ökumenischen Annäherung und der Rückbesinnung auf die gemeinsamen Quellen bedenkenswert.

Freilich bietet auch ein gelungenes Werk Anlaß zur Kritik: Wenn der Schwerpunkt der Darstellung auch mit Recht auf den Bibelhumanisten Erasmus gelegt wurde, so bleibt doch das politische Element in seinem Werk wie in seiner Wirkung etwas blaß. Sein Bild der Gesellschaft, bestehend aus konzentrischen Kreisen um Christus als Mittelpunkt, war gerade nicht hierarchisch strukturiert (73), sondern von dem altkirchlichen und heute wieder neu gewürdigten „communio"-Gedanken geprägt. – Da „Rhetorik" gerade im deutschen Sprachraum immer noch negativ besetzt ist, wäre eine etwas eingehendere Darstellung dieses Begriffs und seiner Bedeutung im Humanismus wohl angebracht gewesen.

Das „Enchiridion militis Christiani" beinhaltet nicht 20, sondern 22 Regeln (42). – Obwohl aus dem Zusammenhang deutlich wird, daß beide Male dasselbe gemeint ist, wäre es wohl besser, die Terminologie bezüglich des „zweifachen"

oder „vierfachen" Schriftsinnes zu vereinheitlichen (91/93). – Es werden zwar die „zwei schöne(n) Bücher" von Franz Bierlaire über die „Colloquia" des Erasmus genannt (144), aber nur eines davon findet sich in der Bibliographie (192). Das andere, das gleichwohl abgekürzt zitiert wird (145), heißt: Les „Colloques" d'Erasme: réforme des études, réforme des mœurs et réforme de l'Eglise au XVI[e] siècle, Paris 1978.

Im übrigen stellt das umfangreiche Quellen- und Literaturverzeichnis (18 Seiten in Kleindruck) im Sinne einer „bibliographie raisonnée" einen integrierenden Bestandteil des vorliegenden Werkes dar. Leider wurden die modernen Autoren in dem ansonsten zuverlässigen Personenregister nicht berücksichtigt, so daß ihre Arbeiten weder im Literaturverzeichnis, das nicht alphabetisch, sondern sachlich nach den Kapiteln des Buches geordnet ist, noch an den entsprechenden Stellen des Textes, an denen ihre Ergebnisse diskutiert werden, leicht aufzufinden sind. Als sehr hilfreich erweist sich das Sachregister, in dem auch die besprochenen Erasmusschriften verzeichnet sind.

Nicht zuletzt seien die Form der Darstellung, die nahe bei den (immer belegten) Quellen bleibt, und ihre Sprache, letzteres auch dank der flüssigen deutschen Übersetzung, hervorgehoben. A. hat, darin seinem Protagonisten kongenial, gezeigt, daß eine wissenschaftliche Darstellung auf hohem Niveau durchaus spritzig und spannend geschrieben sein kann.

Tübingen Peter Walter

Fransen, Piet F.: **Hermeneutics of the Councils and other Studies.** Collected by H. E. Mertens and F. De Graeve. – Leuven: University Press, Uitgeverij: Peeters 1985. 543 S. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, LXIX) kart. FB 1800.–

In dem vorliegenden Bd wird eine Reihe der wichtigsten Aufsätze des am 2. Dezember 1983 im Alter von 70 Jahren verstorbenen belgischen Theologen Piet F. Fransen SJ wieder abgedruckt. Einleitend werden neben Gedenkworten ein kurzer Lebensabriß Fransens von Frank De Graeve und eine Würdigung seiner theologischen Arbeit von Herman-Emiel Mertens sowie eine Bibliographia Academica P. F. Fransen vorausgeschickt. Die theologische Arbeit Fransens beschäftigte sich vor allem mit vier Themenkreisen: 1. der Hermeneutik von Konzilstexten, vor allem des Konzils von Trient; 2. der Ekklesiologie; 3. der Sakramententheologie und 4. der Gnadenlehre.

In einer Reihe von Aufsätzen untersucht Fransen den Aussagecharakter der Verurteilungen (Anathematismen) der Reformatoren durch das Konzil von Trient, vor allem bei der Lehre vom Ehesakrament (Ehescheidung bei Ehebruch u. a.), aufgrund ihrer Entstehungsgeschichte. Er kommt dabei zu wichtigen hermeneutischen Erkenntnissen, die an Beobachtungen von Albert Lang und Heinrich Lennerz anknüpfen und diese weiterführen. Der Ertrag seiner Untersuchungen ist: Die Begriffe „fides" und „haeresis" waren zur Zeit des Konzils von Trient noch viel weiter gefaßt als heute. Glaube beinhaltete nicht nur eine Glaubenswahrheit, die von Gott geoffenbart worden ist, sondern alles, was die Kirche uns für unser Heil vorlegt: die Hl. Schrift, das Glaubensbekenntnis, die Konzilsentscheidungen, die Canones. Entsprechend bezeichnete man als Häretiker nicht nur einen, der eine veritas fide divina et catholica credenda leugnet. Auch eine Trennung von der Einheit der Kirche und von der Autorität des Papstes und der Bischöfe, also ein Ungehorsam gegenüber den kirchlichen Autoritäten, sah man als Häresie an. Bei den theologischen Qualifikationen steht demnach neben der fides divina die fides ecclesiastica definita. Das Anathem aber wurde infolgedessen auf dem Konzil von Trient nicht nur bei Leugnung von Glaubenswahrheiten im engen Sinn (fide divina credenda) verhängt, sondern auch in Fällen, in denen Lehren und Traditionen abgelehnt wurden, die auf der kirchlichen Autorität gründeten. Diese Beobachtungen sind von großer Tragweite für die Interpretation der Trienter Verurteilungen.

Theologiegeschichtlich interessant ist auch die Untersuchung über den Bedeutungswandel „Fides et mores". Heutige Theologen verstehen die Formel zumeist unreflektiert im Sinne des 1. Vatikanums. Von Augustinus bis zum Tridentinum bedeutete fides et mores die apostolische Tradition in ihrer Einheit, das depositum fidei, das der Kirche anvertraut wurde, in der zweifachen Äußerung: der Lehre und der Verwirklichung des christlichen Lebens. Das Letztere umfaßte besonders die Liturgie und die disziplinären Übungen der Kirche. Unter „mores" verstand man also noch nicht die „Moral" im engen Sinn. In der Zeit zwischen Tridentinum und 1. Vatikanum verengte sich dann das Verständnis der Formel. Fides wurde zum ersten Mal im 17. Jh. von einer Reihe von Theologen in einem eingeschränkten Sinn interpretiert, nämlich als Annahme einer von Gott geoffenbarten übernatürlichen Wahrheit. Seit dem 18. Jh. sah man nun beides, fides und mores, als Teil der Glaubenslehre an. Die mores bedeuteten die Folgerungen des Glaubens für das moralische Verhalten des Menschen. Daneben standen losgelöst die disziplinären Traditionen der Kirche. Diese Sicht von fides und mores wurde der Definition der Unfehlbarkeit durch das 1. Vatikanische Konzil zugrundegelegt. Sie beherrschte in der Folgezeit den allgemeinen Sprachgebrauch der Theologen.

Von den ekklesiologischen Arbeiten F.s kommt zunächst ein längerer Aufsatz zum Abdruck: „How can Non-christians find salvation in their own religions." Auf der Grundlage neuer Aspekte der zeitgenössischen Theologie (etwa einem neuen Verständnis der Wirksamkeit der Sakramente, der Gnade oder der historischen Dimension unseres Verhältnisses zu Gott) sucht er, ohne einer falschen Sentimentalität oder schwärmerischen Gleichmacherei das Wort zu reden, aufzuzeigen, wie diese Menschen durch Verwirklichung von Glaube und Liebe im Bereich ihrer Religion zu Gott finden können.

„Einige Anmerkungen zu den theologischen Qualifikationen" macht der Autor in einem anderen Beitrag, und schließlich plädiert er in einem kleineren Aufsatz zur dogmatischen Bestimmung des Amtes für eine historische Betrachtung des Amtes in der Kirche, denn, so warnt er mit Worten von C. S. Lewis: „the unhistorical are usually, without knowing it, enslaved to a fairly recent past".

Die Anliegen der Beiträge zur dritten Themengruppe, der Sakramententheologie, sind einmal eine stärkere Verbindung von Gnaden- und Sakramentenlehre – hierbei geht es um die Einwohnung Gottes in der sakramentalen Gnade –, eine Sicht der Sakramente als Zeichen des Glaubens, und schließlich ein Plädoyer, bei der Sakramentenspendung das Moment des gottesdienstlichen Feierns („Sacraments as Celebrations") stärker zu berücksichtigen.

In den Beiträgen zur Gnadenlehre geht es F. darum, die Gnade von den Vorstellungen einer mehr unpersönlichen „Sache" zu befreien. Er spricht sich dafür aus, stärker die Einwohnung Gottes im begnadeten Menschen zu betonen, die anthropologischen Dimensionen der Gnade zu berücksichtigen und eine „Psychologie der Gande" zu versuchen.

Es ist zu begrüßen, daß die Beiträge F.s, die in verschiedenen internationalen Zeitschriften erschienen sind, in diesem Bd wieder vorgelegt werden. Die Lektüre der Aufsätze, die stets die Nähe zu den historischen Quellen erkennen lassen, ist in vielfacher Hinsicht anregend.

Würzburg Klaus Ganzer

Pieper, Monica: **Daniel Sudermann (1515 bis ca. 1631) als Vertreter des mystischen Spiritualismus.** – Stuttgart: Steiner Verlag Wiesbaden (1985). XI, 224 S. (Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz, Bd 121) Ln DM 63.–

Die Rückbesinnung auf die mystischen Seiten unseres Glaubens hat in der evangelischen Theologie den Blick fallen lassen auf Mystiker der Reformationszeit. In der vorliegenden Arbeit versucht Monica Pieper, unter der Anleitung von Prof. Dr. Gustav Adolf Benrath, Mainz, die Mystik von Daniel Sudermann, der um die Wende des 17. Jh.s gelebt hat, aufzuzeigen. Nach Darstellung der Quellenlage (1–10) kann sie in einem ausführlichen Forschungsbericht (10–30) nachweisen, daß zwar die biographischen und bibliographischen Seiten dieses Mystikers erforscht und auch einzelne inhaltliche Motive dargestellt sind, eine frömmigkeitsgeschichtliche Einordnung des gesamten Schaffens Sudermanns aber noch aussteht. Diese Lücke will Frau Pieper schließen (30).

So wird es verständlich, daß sie das Leben Sudermanns (31–43), seine Tätigkeit als Leser und Sammler (44–71) und als Hrsg. mystischer und spiritueller Schriften (72–79) sowie die literarischen Formen, in denen Sudermann seine Gedichte schrieb (80–86), nur kurz referiert. Ausführlicher wird sie in dem 6. Kap., das den eigentlichen Mittelpunkt der Arbeit darstellt: Mystische und spirituelle Elemente in Sudermanns Gedankenwelt (87–165).

Nach P. besteht das Hauptverdienst von Sudermann, der in seinem Leben verschiedenen Konfessionen angehört hat (32f), darin, daß er den Spiritualismus eines Caspar von Schwenckfeld, den Sudermann als Lehrer und Vorbild verehrt, befruchtet hat mit der mittelalterlichen Mystik eines Bernhard, Eckhart, Tauler und Seuse, wobei Tauler (52) eindeutig den Vorrang hat. In seiner Mystik stellt er eher die Beziehung zu Christus als zu Gott dar (99f). Häufig wird die Bräutigam-Braut-Symbolik angewandt (100f; 132–135).

Sudermann bleibt Epigone. In aller Offenheit gesteht P.: Er war „kein herausragender Geist seiner Zeit" (10). „Wirkliche neue Gedanken bietet Sudermann an keiner Stelle" (188). Ja, P. fragt sich, ob man die Lehre Sudermanns im eigentlichen Sinne Mystik nennen dürfe (188). „Letztlich versteht er sich wohl mehr als ein Mahner in ethisch-moralischer Hinsicht, nicht so sehr als Lehrer, der über eine selbst erlebte unio zu berichten weiß" (114).

Von der vollzogenen Einheit mit Gott spricht Sudermann selten. Es überwiegen die moralischen Ermahnungen. Diese sind eingebettet in eine Darstellung einer „dualistischen" Weltordnung. (Es wäre vielleicht günstiger gewesen, das Wort dualistisch entweder ganz zu vermeiden oder vor der Anwendung eine Begriffsbestimmung zu geben.) P. stellt durchaus auch Ansätze von Welt- und Leibfeindlichkeit fest (105; 108f).

Wird man trotzallem von einer echten Befruchtung des Spiritualismus eines Schwenckfeld mit der mystischen Tradition sprechen dürfen, so sieht es mit der Kenntnis Sudermanns und inneren Verarbeitung der reformatorischen Theologie weniger gut aus. Schon in seiner umfangreichen Bibliothek gibt es nur wenige Werke der Reformatoren (S. 68–70). Von einer tieferen Bereicherung durch die reformatorische Theologie ist in seiner Dichtung nur wenig zu spüren (110). Verschiedentlich weist P. nach, daß Sudermann in Widerspruch zu Luther gerät (110f; 113; 115; 123; 128f; 146; 148f). Eine so große Betonung der Askese, meint P., lasse sich nicht recht mit der Werk- und Askesefeindlichkeit Luthers vereinen. Obwohl Schwenckfeld jede Form von sichtbarer Kirche und Amt ablehnt, folgt

ihm sein Schüler nicht so weit. Dennoch spielt bei ihm Kirche und Gemeinschaft nur eine sehr untergeordnete Rolle (156–163). „Eine ausgeprägte Lehre von der Kirche fehlt, da der Gemeinschaftsgedanke für Sudermann keine Bedeutung hat." (169).

P. hat mit sehr viel Umsicht und Einsicht Texte gesammelt und sie interpretiert. Daß es häufig dabei bleibt, mag auch daran liegen, daß Sudermann nicht zu den Großen mystischer Theologie gehört. Besonders in den Abschnitten über die Quellen ertrinkt der Leser in einer Überfülle von Informationen.

P. möchte eine Einordnung Sudermanns in die Frömmigkeitsgeschichte vornehmen. Im allgemeinen ist ihr dies gelungen, bei Einzelheiten wird man anderer Meinung sein können. Z. B.: Das Leid als notwendiger Weg zur Vereinigung betont Tauler sehr häufig. Dieser Zug ist also nicht etwas Charakteristisches für die Mystik Sudermanns (120). Das Motiv vom geistlichen Ritter (143–154) konnte Sudermann von Heinrich Seuse übernehmen.

Ein Buch, das eher Spezialisten der Reformationszeit und der Wirkungsgeschichte deutscher Mystik interessieren wird.

Mainz Bardo Weiß

Ludewig, Hansgünter: **Gebet und Gotteserfahrung bei Gerhard Tersteegen.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1986). 359 S. (Arbeiten zur Geschichte des Pietismus. Bd 24) geb. DM 68.–

Die Arbeit ist eine Diss. des evang. Fachbereichs der Univ. Hamburg vom Frühjahr 1982 unter den Gutachtern: Prof. D. R. Röhricht (Wuppertal) und Prof. Dr. P. Cornehl (Hamburg). Sie will eine Darstellung der Mystik Tersteegens bieten. Dazu werden Bilder aus Tersteegens Lied: „Erinnerung der herrlichen und lieblichen Gegenwart Gottes" analysiert. L. faßt selbst seine Arbeit folgendermaßen zusammen:

„Wir sahen, wie Tersteegen mit seinem Lied ‚Gott ist gegenwärtig' auf die beständig bleibende Präsenz Gottes im Innern abzielt. Im Herz ist das Heiligtum Gottes und der eigentliche Erlebnisraum seiner Nähe. Der Kreis schließt sich. Die Bitte um baldige Einwohnung mündet wieder ein in die Erinnerung: ‚Gott ist gegenwärtig, alles in mir schweige . . .' Mit diesem Kreislauf ist umschrieben, was die Nähe Gottes nach Tersteegens Erfahrung an bildhaften Eindrücken, Gefühlen und Wirkungen hervorruft: Neben dem Gefühl der Ehrfurcht ein Eindruck des Schwebens und der Freiheit, neben dem Gefühl des Einsinkens und der Vernichtung ein ruhiges Empfinden des Wohlseins und neben dem Bewußtsein des Wertes und neuer Bestimmung auch eine neue Wirkung, die Grundneigung oder den Grundzug" (S. 311).

Die Stärke des Buches liegt einmal in der Einfühlsamkeit und dem persönlichen Engagement, mit dem der Vf. die Texte analysiert, zum anderen in der breiten Kenntnis der Tradition der Mystik. Hervorzuheben ist auch die Abgewogenheit des Urteils.

Im einzelnen ergibt sich: Tersteegen steht ganz in der Tradition der karmelitanischen und deutschen Mystik. Die Vermittlung dieser Tradition geschieht über den Quietismus der Madame J. M. B. Guyon und Pierre Poiret. Trotzdem findet sich kaum etwas spezifisch Quietistisches in dieser Mystik.

Besonders verdienstvoll an dieser Arbeit ist, daß mit dem in der evangelischen Theologie immer noch herrschenden Verdikt gegen die Mystik aufgeräumt wird, S. 311–318. So kann sie auch den in der evangelischen Forschung über Tersteegen immer wieder erhobenen Vorwurf der Heterodoxie, S. 19–58, entkräften. Allerdings muß auch L. die Frage offenlassen, ob Tersteegens Mystik auf der lutherischen Rechtfertigungslehre fußt, S. 230–233 (Unterschiede zu Luther, 63; 65f).

Beeindruckend ist der Nachweis, daß Tersteegen durch die Relativierung frommer Gefühle sich vom gängigen Pietismus unterscheidet (17; 189), und wie stark eine Inkarnationschristologie Grundlage seiner Mystik ist (218–32).

Bei den vielen Einordnungsversuchen in die Tradition christlicher Mystik unterlaufen auch einige Irrtümer oder Flüchtigkeiten, z. B. die Unterscheidung der spanischen Mystik von der Anleitung des Garcia Ximénez de Cisneros, des Ignatius von Loyola, des Ludwig von Granada und des Petrus von Alcantara, S. 94f. In der Beurteilung der deutschen Mystik dürften noch Spuren des o. g. Verdiktes gegen die Mystik vorhanden sein (279–282). Manchmal werden an den Text des 18. Jh.s moderne Begriffe angelegt und damit wohl auch ein modernes Verständnis herangetragen, was unpassend ist. So, wenn es heißt: daß „die Gegenwart Gottes im Menschen ein totales Objektbewußtsein" verursache (147).

L. geht davon aus, daß Tersteegen seine eigene Erfahrung mitteilt (12 u. ö). Nur einmal bemerkt er: „Wenn wir nun fragen, was für Erwartungen sich aus Tersteegens eigener Erfahrung ergeben, stehen wir vor der schwierigen Aufgabe, herausschälen zu müssen, was unmittelbar aus seinem mystischen Erleben hervorgeht, und davon abzuheben, was er als Angelesenes lediglich in diese Sicht eingefügt hat" (240). Diese Frage hätte wohl am Anfang viel grundsätzlicher gestellt werden müssen bei einem Mystiker, der derart viele fremde mystische Texte gelesen und herausgegeben hat. Allerdings hätte sich dafür kaum eine eindeutige Antwort finden lassen.

Insgesamt ein sehr informatives und ausgewogenes Buch, das zeigt, wie die christliche Mystik, die ursprünglich auf katholischem Boden gewachsen ist, sich bruchlos in eine evangelische Tradition übernehmen ließ.

Mainz Bardo Weiß

Ganseuer, Frank: **Der Staat des „gemeinen Mannes".** Gattungstypologie und Programmatik des politischen Schrifttums von Reformation und Bauernkrieg. – Frankfurt a. Main, Bern, New York: Peter Lang (1985). 663 S. (Europäische Hochschulschriften, Reihe III, Bd 228). kart. sfr 94.–

Anzuzeigen ist eine germanistische Diss., die sowohl vom Inhalt als auch vom Umfang her gesehen, einen gewichtigen Beitrag zum Bauernkrieg (1524–1526) liefert, der sich in jüngster Zeit ohnehin schon intensivster Erforschung erfreut. Gegenstand der Untersuchung ist das seinerzeit teils hsl. teils durch den Druck verbreitete, nicht-akademische politische Schrifttum des gemeinen Mannes, soweit es „Staatsvorstellungen" und „Staatsentwürfe" beinhaltet. Unter ersteren versteht der Autor politische Zielangaben, die nicht systematisch entwickelt wurden, sondern mehr als Nebensache in nur allgemeiner Form im Zusammenhang mit anderen politischen Forderungen auftauchen. Die letzteren präsentieren im Vergleich dazu explizite, teilweise utopische Modelle und Programme eines anzustrebenden Zustandes im Staate. Als Quellenmaterial hat der Autor eine Fülle von Schriften (er spricht selbst von 150) zusammengetragen, schon dies eine wertvolle und verdienstliche Leistung. Das Material wird nach einheitlichen Kriterien systematisch strukturiert, was zu einer übersichtlichen Gattungstypologie der politischen Flug- und Handschriftenliteratur führt (36). Die Teilbereiche der Typologie werden in der anschließenden Untersuchung anhand exemplarischer Fälle eingehend besprochen.

Der Autor folgt dabei einem formalen und inhaltlichen Analyseverfahren, das ausführlich beschrieben wird, in sich schlüssig ist und brauchbare Kriterien der Vergleichs vermittelt. Anhand der Auswertung der Staatsentwürfe wird als Ergebnis formuliert, daß die politische Programmatik, obwohl an sich ein „Geflecht verschiedener Formen und Inhalte", sich zu „einer Generallinie der ‚gemeinen' politischen Vorstellungswelt im frühen 16. Jahrhundert" (440) zusammenstellen läßt. Dies geschieht anhand folgender Inhaltskategorien: Wirtschaftsethos, Produktion, Handel-Finanzwesen, Sozialstruktur, Topographie, Verwaltungsethos, Verwaltung, Justiz, Militär, Religion, Sitte, Erziehung-Wissenschaft. Insofern eine sehr ertragreiche Studie mit wertvollen Ergebnissen zu zeitgenössischen Werten, Normen und Zielen eines sonst nur schwer faßbaren Teils der Bevölkerung. Zu bedauern ist der wenig gepflegte Sprachstil, besonders auffallend, wenn historische Sachverhalte nicht erläutert werden, sondern mit Worthülsen etikettiert werden, die offensichtlich reichlich unkritisch der DDR-Literatur zum Thema Bauernkrieg entnommen wurden.

Bonn Franz Bosbach

Minkner, Detlef: **Christuskreuz und Hakenkreuz.** Kirche im Wedding 1933–1945. – Berlin: Selbstverlag Institut Kirche und Judentum 1986. 205 S. (Studien zu jüdischem Volk und christlicher Gemeinde, Bd 9) kart. DM 14.80

Die Arbeit von Detlef Minkner kann als gelungenes Paradigma sozialgeschichtlich akzentuierter kirchlicher Lokalgeschichtsschreibung auf dem Gebiet evangelischer Kirchenkampfgeschichtsschreibung gelten. Der Vf., aus pfarramtlicher und ephoraler Verantwortung mit den kirchlichen Verhältnissen des Berliner Nordens vertraut, untersucht die Gemeinden, die in dem seit 1975 mit dem kommunalen Bezirk Wedding deckungsgleichen „Kirchenkreis Wedding" liegen. Da es abgesehen von partielle Aspekte behandelnden Chroniken auch für die voraufgegangene Zeit eine „zusammenfassende Geschichte der Kirchengemeinden des Wedding mit den besonderen Schwerpunkten der Sozialgeschichte und der Arbeiterbewegung" nicht gibt (8), wird im Eingangskapitel (I. Fakten und Tendenzen) sozialgeschichtlich relevante Information dargeboten und nach diesem Kurzrückblick auch das politische Einstellungsverhalten des „roten" Wedding zu Beginn der dreißiger Jahre besonders verdeutlicht. Immer eine Hochburg der SPD, seit Beginn der Wirtschaftskrise 1929 von der KPD überflügelt, die dort stärkste Partei wurde, stellt der Wedding (vgl. die instruktive Wahlstatistik) ein sozialhistorisch interessantes Untersuchungsfeld dar. Die evangelische Kirche im Wedding bot in den Jahren 1932 bis 1945 ein „vielschichtiges Bild" (23), das sich richtungspolitisch mit all den Spannungen, Wandlungen und Kehrtwendungen, wie sie auch für

die Gesamtgeschichte des Kirchenkampfes charakteristisch sind, auf der Ebene der gemeindlichen Verhältnisse widerspiegelt. Daß die auch hier in einem der Kirche besonders entfremdeten Stadtgebiet sehr augenfällige Rücktrittswelle in die Kirche im Jahre 1933 (auch in Gestalt gemeinsamer Nachtrauungen, Sammeltaufen usw. praktiziert) unter sozialem Druck (Befürchtungen von Nachteilen) erfolgte (63), fiel schon Zeitgenossen auf und läßt die vorübergehende Euphorie der Deutschen Christen (damals als nationalsozialistisch gesteuerte Kirchenparteibewegung) im Blick auf eine wirksame Volksmission zwiespältig erscheinen.

Die differenzierte Aufschlüsselung der statistischen Angaben (Kirchliches Leben in Zahlen; 55–65) vermittelt ein konkretes Bild des Trends, stets auch auf die anschaulich beschriebenen und genau belegten gemeindlichen Verhältnisse der verschiedenen Kirchengemeinden während des Untersuchungszeitraums bezogen. Die farbige und anschauliche Schilderung von Personen und Gruppen im Aktionsgeflecht kirchgemeindlicher Auseinandersetzungen und auf dem Hintergrund religionspolitischer Wandlungen des NS-Regimes beruht auf gründlicher Auswertung von Gemeindekirchenratsakten, von Ephoral- und Konistorialarchiven, teilweise aus dem Evangelischen Zentralarchiv in Berlin-Charlottenburg. Der Vf. nutzt die oft minutiöse Berichterstattung von Kirchenblättern, so das „Evangelium im Dritten Reich" (u. a.). Sein Vertrautsein mit der Kirchenkampfgeschichtsschreibung sonst dient der Zuordnung des lokalgeschichtlichen Geschehens zur Gesamtentwicklung, deren Kontext orientierend in Erscheinung tritt und für die mancherlei lokalgeschichtliche Verifizierungen geliefert werden. So wird die in der öfters zitierten und ausgewerteten dreibändigen Gesamtdarstellung zum evangelischen Kirchenkampf, die der Rezensent vorgelegt hat, aufgewiesene Einordnung z. B. der Lutherdeutschen in das kirchenpolitische Kräftefeld nachdrücklich auch an lokalgeschichtlichen Beispielen bestätigt (142, 170, 173f, 181ff). In Fragen des Weltanschauungswiderstandes gegen nordisch-religiöse Bewegungen wird sogar von „überraschenden Gleichklängen" von BK und Lutherdeutschen gesprochen.

Weiterführende Aspekte ergeben sich bei dem Deutschkirchler Dr. Reinhold Krause, der als „Sportpalastkrause" in die Geschichte des Kirchenkampfes eingegangen ist; seine Sportpalastrede am 13. 11. 1933, die die DC-Bewegung theologisch stark diskreditierte, war schon Anfang September 1933 konzipiert und erklärt sich auch aus der Pankower Kirchgemeindesituation: „kein DC-Pfarrer in Pankow, kein DC-Gottesdienst, keine Möglichkeiten der Selbstdarstellung der DC in einer der Kirchen der Gemeinde. Diese Erfahrungen wirkten für Dr. Krause wie ein Trauma" (187).

Beispiele korrelativer Beleuchtung und Klärung des lokalen und des übergreifenden historiographischen Aspektes finden sich auch sonst. Eine methodisch-gestalterische Exemplum-Funktion für die in starkem Anlauf begriffene Lokalgeschichte des Kirchenkampfes ist dieser kundigen und gut lesbaren Arbeit in jedem Fall zuzuschreiben, ganz abgesehen von dem instruktiven gemeindegeschichtlichen Ertrag im Blick auf die Kirchengeschichte Berlins in der NS-Zeit.

Widerstandstheoretisch wird auch auf die Herausbildung eines neuen Rechtsbewußtseins in der evangelischen Kirche während des Kirchenkampfes hingewiesen, das sich im Widerstand gegen Eingriffe des Staates bewährte und im „bekennenden Kirchenrecht" seine Aufgipfelung fand. Dem der Barmer Theologischen Erklärung verpflichtete Autor gilt These 3 und 4 als Gegenposition gegen eine Kirchenrechtsauffassung, die wie der Sohmsche Rechtspositivismus bei einem auskömmlichen Verhältnis von Thron und Altar noch erträglich sein mochte, angesichts einer „nationalsozialistischen Weltanschauungsdiktatur mit einem eigenen Heilsanspruch" als Irrweg empfunden werden mußte. Das Problem der Überfremdung, das der Kirche und ihrer Verkündigung im Dritten Reich drohte, wird in der Traditionslinie einer „völkisch-nationalen Theologie" des 19. Jh.s gesehen, die im Kirchenkampf verheerende Folgen zeitigte. Verkündigungsüberfremdung sei aber bis heute grundsätzlich aktuell geblieben trotz Barmen (139), wenn auch anders motiviert. Barmen wird in der Gegenwartstheologie Wirkungsschwäche attestiert; der religiös-anthopozentrische Trend dominiere vielmehr, als habe es eine „dialektische Theologie" nie gegeben.

Historisch gesehen trifft der Hinweis, daß kirchlicher Weltanschauungswiderstand im Dritten Reich im Sinne einer Grundlagenkritik an der nationalsozialistischen Ideologie verstanden werden könne, durchaus ins Schwarze. Die beigebrachten Beispiele verifizieren die These vom Störfaktor, den kirchliches Oppositionsverhalten darstellte, anschaulich. Der Hinweis auf einen „politisch-liturgischen Widerstand" bezeichnet Möglichkeiten traditioneller Kirchlichkeit: „Mitten aus der traditionellen Liturgie heraus formten sich für Gemeindeglieder Möglichkeiten, mit denen sie sich auf ‚non-verbale Weise' am Widerspruch beteiligen konnten" (199).

Wie die katholische Widerstandsforschung, die der Resistenzkraft kirchlicher Strukturen und Traditionen im volkskirchlichen Beziehungsgeflecht institutionellen Kirchentums ohnehin stärkere Bedeutung beimißt, kann auch die protestantische gemeinde- und parochialgeschichtliche Forschung eines geschärften sozialgeschichtlichen Instrumentariums nicht entbehren, um Anpassungs- und Resistenzverhalten der Kirche im Dritten Reich angemessen zu erfassen.

Die für die verstärkte lokalgeschichtliche Aufarbeitung der Kirchenkampfgeschichte im Dritten Reich durchaus repräsentative Publikation von M. wird aktuellen Methodenstandards gerecht und dürfte auch interessierte katholische Leser finden, die sich mit dem protestantischen Einstellungsverhalten von ausgewählten Kirchengemeinden in der damaligen Reichshauptstadt Berlin vertraut machen wollen.

Leipzig Kurt Meier

Rudolph, Hartmut: **Evangelische Kirche und Vertriebene 1945 bis 1972.** B d I: **Kirchen ohne Land.** Die Aufnahme von Pfarrern und Gemeindegliedern aus dem Osten im westlichen Nachkriegsdeutschland: Nothilfe – Seelsorge – kirchliche Eingliederung. – B d II: **Kirche in der neuen Heimat.** Vertriebenenseelsorge – politische Diakonie – das Erbe der Ostkirchen. – Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1984/1985. XXIII, 627 S.; XIV, 387 S. (Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte Reihe B, Bd 11 und 12) Lw. DM 118.– und DM 77.–

Die deutsche Geschichte des 20. Jh.s ist reich an epochalen Veränderungen. Zu den gravierenden Umwälzungen, welche auch die Kirchengeschichte nachhaltig bestimmt haben, gehören – im Gefolge des Zweiten Weltkriegs und der nationalsozialistischen Verbrecherherrschaft über Europa – der Verlust der Ostgebiete und die Vertreibung der deutschen Bevölkerung aus Ost- und Westpreußen, Ostbrandenburg, Hinterpommern und Schlesien sowie der Volksdeutschen aus dem Sudetenland und dem Baltikum, aus Litauen, Polen, Galizien, Bessarabien, Siebenbürgen, Ungarn, Jugoslawien, aus der Slowakei, der Dobrudscha, Bukowina und anderen östlichen Gebieten. Damit wurde ein jahrhundertealtes, blühendes kirchliches Leben vernichtet und – mit Ausnahme Siebenbürgens – die dortige evangelische Kirchenorganisation (darunter die östlichen Provinzialkirchen Preußens) aufgelöst. Von insgesamt ca. 16,5 Mill. Deutschen (9,3 Mill. in den alten Reichsgrenzen; 3,5 Mill. in der Tschechoslowakei; 3,8 Mill. in den osteuropäischen Ländern) wurden bis 1950 etwa 11,7 Mill. vertrieben oder zwangsweise umgesiedelt, von denen knapp 8 Mill. in die drei Westzonen kamen und dort einen Bevölkerungsanteil von ca. 16,5 Prozent (im Jahre 1946: 13,9 Prozent) bildeten. Die Probleme, vor die das zerstörte und wirtschaftlich ruinierte Gebiet durch die Menschenflut (zu der zunächst noch über 9 Mill. Fremdarbeiter kamen) gestellt wurde, kann man heute kaum noch ermessen. Umso wichtiger ist die historische Erinnerung an eine in solchen Dimensionen bislang einmalige, brutale „Bevölkerungsverschiebung". Und da leistet das vorliegende Werk als kirchenhistorische Ergänzung zu der vom Bundesministerium für Vertriebene 1954ff herausgegebenen, von Theodor Schieder u. a. bearbeiteten „Dokumentation der Vertreibung der Deutschen aus Ost-Mitteleuropa" (5 Bde in 8, 1954–57; Nachdr. 1984) hervorragende Dienste.

Es ist mehr als eine Privatarbeit R.s und weniger als eine offizielle Dokumentation. Das hängt mit der komplizierten Entstehungsgeschichte zusammen. Während der Auseinandersetzungen um die sog. Ostdenkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland (über die R. ausführlich in Bd II berichtet) erteilte nach Gesprächen mit Vertretern der Vertriebenen 1968 der Rat der EKD den Auftrag, eine Dokumentation zur kirchlichen Aufnahme und Eingliederung der Vertriebenen zu erstellen. Diese mußte sich von vornherein auf das Gebiet der Bundesrepublik Deutschland beschränken. Beauftragte einerseits der Landeskirchen, andererseits der Hilfskomitees der ehemaligen Ostkirchen (vgl. die Listen I, 525f; II, 319f) lieferten sehr unterschiedliche Berichte, Daten, Texte und Auswertungen, die nicht in einem einheitlichen Werk zusammengefaßt werden konnten. So übernahm R. 1972 die Last der Bearbeitung eines fast uferlosen Materials und konnte nach erheblichen Problemen bei der Manuskriptherstellung 1981ff das Ergebnis vorlegen. Wenn man die enormen Schwierigkeiten des Unternehmens bedenkt, muß es als große Leistung gelten, daß ein Einzelner – freilich auf der Basis von zahlreichen Vorarbeiten anderer – eine derartige Darstellung vorlegt, die nicht bloß eine Summation der verschiedenen Teilbereiche und -aspekte, sondern eine systematische Zusammenschau des ganzen Komplexes bietet. Daß sich damit der Autor dann auch vielfältiger Kritik aussetzt, ergibt sich sowohl aus der Eigenart der Materie als auch aus dem angestrebten Profil der Darstellungsweise. In jedem Fall rechtfertigt das Gewicht seines Buches wie der in ihm behandelten Thematik eine ausführlichere Inhaltsangabe, die ein bedeutendes Stück jüngster Kirchengeschichte eher nur andeuten als beschreiben kann.

R. gliedert die gewaltige Stoffmasse von Bd I in vier Teile (A–D), die sich chronologisch teilweise überschneiden. Zunächst beschreibt er die „Voraussetzungen und Anfänge" (Teil A; 1–37), indem er die Flucht und vorläufige Aufnahme während der letzten Kriegsmonate, dann die systematische Vertreibung und die daraus resultierende Not kurz skizziert und schließlich als die beiden „Grundlagen der Vertriebenenarbeit des Hilfswerks der EKD" die – über den Genfer Stab des Ökumenischen Rates der Kirchen organisierte – Hilfe des Auslandes und die Selbsthilfe der Vertriebenen darstellt. – Gewichtiger ist die detaillierte Beschreibung der Vertriebenenarbeit des im Sommer 1945 gegründeten Hilfswerks der Evangelischen Kirche in Deutschland (Teil B; 39–175). Ohne die ökumenische Unterstützung wäre diese imponierende Einrichtung, die der gesamten diakonischen Arbeit eine neue Richtung wies, kaum zustandegekommen, aber auch nicht ohne die zupackende Organisationskraft einzelner Frauen und Männer, für die der Name Eugen Gerstenmaiers, des eigentlichen Initiators

und Hilfswerksleiters bis 1951, repräsentativ steht. Die Beschaffung von Hausrat und Wohnraum stand neben der Lösung der Ernährungsprobleme im Vordergrund aller Bemühungen. Ohne die Mitwirkung der Vertriebenen wäre das nicht gegangen, und so muß die Bildung von deren Hilfskomitees als Markstein der Entwicklung gelten: Initiativen einzelner Vertriebener zum Zusammenschluß auf landsmannschaftlich-gebietskirchlicher Basis und Anstöße seitens der EKD trafen hier zusammen, wobei es keineswegs problemlos und spannungsfrei zuging. Die Kirche erfüllte hier eine gesamtgesellschaftlich wichtige Aufgabe, weil nur sie über die nötigen Auslandskontakte verfügte und weil den Vertriebenen durch das Koalitionsverbot der Alliierten eine politisch-landsmannschaftliche Organisierung verwehrt war, für die subsidiär zunächst die „organisatorische Zusammenfassung der Vertriebenen in kirchlichem Rahmen zum Zweck der völligen Eingliederung" (66) eintreten konnte. Nach ersten Ansätzen der Jugoslawien- und Bessarabiendeutschen bildeten sich seit Herbst 1946 – gefördert durch Anstöße einer Arbeitstagung der EKD vom Juli 1946 – 18 Hilfskomitees. Deren Selbstverständnis und kirchliche Dignität war zunächst ungeklärt; ihr Anspruch, eine interimistische Not-Kirchenleitung für die Flüchtlinge des betreffenden Heimatgebiets zu bilden, kollidierte mit der Absicht der EKD und ihrer Gliedkirchen, die Bildung ostdeutscher Exilkirchen schon im Ansatz zu verhindern. So ergab sich, daß die Hilfskomitees als Träger der Selbsthilfeidee in das Hilfswerk eingegliedert wurden („als Mitglieder von minderem Status", 95). Die Blütezeit der Hilfskomitees war schon 1948/49 vorbei, als die Währungsreform die finanzielle Grundlage ihrer Arbeit erschütterte, sich im politischen Raum säkulare Vertriebenenverbände bildeten und die Gründung der Bundesrepublik Deutschland eine umfassende staatliche Sozialpolitik ermöglichte (letzteres von R. 119ff für die Wohnungsbaupolitik – z. B. die Vertriebenenstadt Espelkamp – eindrucksvoll exemplifiziert). Dieser Wandel hing auch mit der ungeklärten bzw. strittigen Zielsetzung zusammen, ob man eine endgültige Eingliederung der Vertriebenen in die neue Heimat systematisch vorbereiten sollte oder ob man – bei Offenhalten der Rückkehr in die alte Heimat (die die meisten Vertriebenen bis etwa 1948 noch als bald zu realisierende Möglichkeit ansahen!) – nur eine provisorische Versorgung bzw. vorläufige Eingliederung leisten wollte.

Die Eingliederungsproblematik hatte zwei Grundaspekte, die man damals als Leibsorge und Seelsorge unterschied: die materiellen Hilfen, deren organisatorischer Rahmen oben skizziert worden ist, und die kirchlich-religiöse Betreuung in einer fremden Umwelt. Dem letzteren Aspekt widmet R. eine besonders ausführliche Darstellung im dritten Teil: „Mit den Vertriebenen kam Kirche" (182), nämlich eine anders geprägte Art evangelischer Frömmigkeit und Kirchenstruktur, die erhebliche Schwierigkeiten hatte, sich in der neuen Umgebung zurechtzufinden, und die in den aufnehmenden westlichen Landeskirchen mancherlei in Frage stellte. Die kirchenpolitisch wegweisende Grundentscheidung, die Vertriebenen als normale Mitglieder in die Kirchen ihres jeweiligen Wohnortes aufzunehmen und nicht in speziellen Flüchtlingsgemeinden zu sammeln, entsprach zwar dem herkömmlichen Territorialitätsprinzip, schuf aber eine Fülle von Problemen (Teil C: Kirchliche Aufnahme und gegenseitige Annahme; 177–379). Materielle und spirituelle Aspekte verzahnten sich hier. Ein quantitativ und finanziell erhebliches Problem war, wie man angesichts der eigenen Not mit den ca. 2500 sog. Ostpfarrern verfahren sollte (d. h. den ehemaligen Inhabern von Pfarrstellen in den besetzten Gebieten, die – soweit sie nicht Soldaten waren – ihre Gemeinden auf der Flucht begleitet hatten, im Gegensatz zu den Staatsdienern und Parteibonzen). Obwohl sie immerhin fast 20 Prozent der damals amtierenden Geistlichkeit ausmachten, konnte die Eingliederung nach harten Anfangsschwierigkeiten einigermaßen gelöst werden, weil angesichts der personellen Kriegsverluste und der sprunghaft gewachsenen Zahl der Gemeindeglieder ein allgemeiner Pfarrermangel bestand (320–379). R. beschreibt die menschlichen Schwierigkeiten und die administrativen Unzulänglichkeiten ebenso wie die improvisierten Übergangsregelungen und die schließlich gefundenen Lösungen, unter denen die auf EKD-Ebene organisierte „Ostpfarrerversorgung allein schon vom finanziellen Volumen her zu den bedeutenden Gemeinschaftsleistungen der EKD" gehörte (379). Demgegenüber gelang die religiöse Integration weniger gut. Die Vertriebenen kamen zum großen Teil aus einer stärker an kirchliche Sitte gebundenen Lebenswelt und durch lutherische Tradition geprägten Kirchlichkeit. Mit den entkirchlichten und konfessionell andersartigen Verhältnissen im Westen konnten sie sich nicht einfach abfinden, nachdem sie zunächst durch ihre Frömmigkeit mancherorts ein Aufblühen der Kirchlichkeit verursacht hatten. (Zu der Darstellung einzelner Aspekte und Aktionen in den Jahren 1945ff [215–282] muß das Kapitel über „das innerprotestantische Konfessionsproblem" für die Zeit nach 1950 [480–521] hinzugenommen werden.) Spezielle Vertriebenengottesdienste, welche die heimatliche Liturgie boten, eigene Informationsdienste und Beauftragte, Tagungen und Konferenzen konnten die geistliche Not nur wenig lindern. Der Verlust der Heimat war ein seelsorgerliches Problem ersten Ranges, welches nur von wenigen bewältigt wurde, zumal sich mit ihm eine oft ungeschickt geführte Diskussion um die Schuldfrage verband (vgl. dazu 282–319). Die Entfremdung gegenüber einer Kirche, die den durch die Flüchtlingsintegration gestellten Herausforderungen zu einer eigenen Substanzänderung kaum zu genügen vermochte, wuchs bei nicht wenigen. Daraus erklärt sich, warum die in Bd II dargestellte Debatte um Heimatrecht und Verzicht auf die Ostgebiete so heftig verlief.

Mit der geistlichen Problematik verband sich die Frage der Organisation einer kirchlichen Interessenvertretung der Vertriebenen, weswegen R. diesen Aspekt (die Durchsichtigkeit der Darstellung etwas störend) schon in den vorangehenden Ausführungen erörtert. Eigens thematisiert wird er im vierten Teil, der die Zeit seit 1949 behandelt (Teil D: „Gestaltung des Zusammenlebens", 381–521). Diese Zeit bringt infolge der Bildung der säkularen Vertriebenenverbände im Gegenüber zur neuen staatlichen Vertriebenenpolitik eine Zäsur: Die Bedeutung der kirchlichen Organisationen für die allgemeine Vertriebenenarbeit schwindet, sie reduziert sich auf die Seelsorge im engeren Sinne; zugleich wird die Vertriebenenarbeit in das innerkirchliche Gefüge so eingegliedert, daß sie dort als zunehmend marginale Aufgabe in die Zuständigkeit bestimmter Einrichtungen fällt.

Die schon 1945/46 gefallene Grundsatzentscheidung, keine speziellen Flüchtlingskirchen mit eigener Leitungsstruktur zu bilden, sondern die Vertriebenen ungeachtet ihrer bisherigen kirchlichen Sozialisation in die jeweilige Landeskirche des neuen Wohnungsgebiets zu integrieren, ließ für den im Herbst 1946 eingerichteten Ostkirchenausschuß (den „Ausschuß der verdrängten Ostkirchen", bis 1951 mit dem baltischen Pastor Herbert Girgensohn als Vorsitzendem) nur wenig Spielraum (192–212). Sein Anspruch auf kirchenleitende Befugnisse wurde reduziert auf die ungeregelte Beteiligung an dem die Vertriebenen betreffenden Entscheidungsprozeß bzw. sogar auf die Stufe einer bloßen Interessenvertretung herabgedrückt. So stand er in einem spannungsreichen Verhältnis zum Rat der EKD und dessen Kirchenkanzlei. Versuche des Jahres 1949, ihn doch noch zu einem echten Vertretungsorgan aufzuwerten, scheiterten; er blieb rechtlich und faktisch ein Hilfsausschuß, der jetzt eine eigene Geschäftsführung bekam (390–403). Parallel dazu erfolgte die Herauslösung der Hilfskomitees für die einzelnen Ostgebiete aus dem Hilfswerk der EKD, die Schwerpunktverlagerung ihrer Arbeit vom diakonischen auf den seelsorgerlichen Bereich und im März 1951 ihr Zusammenschluß im „Konvent der zerstreuten evangelischen Ostkirchen" (403–432). Dieser Ostkirchenkonvent, kaum mehr als ein Forum für Diskussionen und Verlautbarungen (aber als solches von nicht geringer Ausstrahlungskraft), war dem Ostkirchenausschuß, „was seine kirchenamtliche Stellung betrifft, keineswegs ebenbürtig" (478). An beiden Organen ließ sich die Marginalisierung der Vertriebenenarbeit ablesen, die dadurch noch verstärkt wurde, daß die seit 1949 – als Pendant zur entsprechenden katholischen Lösung – geforderte Beauftragung eines „Flüchtlingsbischofs" erst 1957 mit der Ernennung des Schleswiger Bischofs Wester zum Vertriebenenbeauftragten der EKD Gestalt gewann, sich aber auf Repräsentations- und Seelsorgeaufgaben beschränkte (432–446).

Die Veränderung der Verhältnisse wurde auch daran deutlich, daß die herkömmliche Vertriebenenarbeit im allgemeinen Bewußtsein zurücktrat hinter der Betreuung der neuen Flüchtlinge aus der DDR und der Aussiedler in den Lagern (immerhin ca. 2,8 Mill. Menschen in der Zeit 1953–56!). Allerdings blieben zunächst noch gewichtige diakonische und sozialpolitische Aufgaben, wie beispielhaft der Einsatz der evangelischen Kirche für ein umfassendes staatliches Lastenausgleichsprogramm 1949–52 oder für die Umsiedlung der Flüchtlinge innerhalb der Bundesrepublik 1950–52 zeigt (447–479).

Die knapp zehn Jahre umfassende Bemühung um die Integration der Vertriebenen, die R. in Bd I darstellt, gehört zu den wichtigsten Komplexen der deutschen Kirchengeschichte im 20. Jh. Herausragende Einzelereignisse sind kaum zu verzeichnen, wohl aber wichtige soziale Probleme und organisatorische Maßnahmen. In der Fülle des hier ausgewerteten Archivmaterials sind die großen geschichtlichen Entwicklungslinien nicht immer klar genug erkennbar. Doch R. faßt die einzelnen Aspekte übersichtlich zusammen. Es kann nach Lage der Dinge noch nicht die abschließende Darstellung zum Thema sein. Aber für alle zukünftige Beschäftigung ist mit der gründlichen Aufbereitung des Stoffs eine gute Basis geboten und mit der differenzierten Würdigung der Leistungen und Versäumnisse ein Maßstab gesetzt. Es ist hier nicht der Ort, Detailkritik zu üben; nur einiges sei angedeutet: Die einzelnen Hilfskomitees hätten in ihrer personellen Zusammensetzung, Arbeitsweise und Zuständigkeit genauer vorgestellt werden können; der Zusammenhang der Kirchen mit den politischen Organisationen wird mehrfach angesprochen, aber nicht eigens thematisiert; die Rolle der führenden Gestalten (z. B. Gerstenmaier, Krimm, Asmussen, Dibelius, Girgensohn, Gülzow, Spiegel-Schmidt) wird nicht klar genug erkennbar, stattdessen tritt die Beschreibung von Sitzungen, Konferenzen, Planungs- und Beschlußpapieren zu stark hervor. Die Ausführungen über das Hilfswerk der EKD beschränken sich auf die wesentlichen Aspekte der Flüchtlingshilfe und das Verhältnis zu den Hilfskomitees. Hier kann man jetzt wichtige Ergänzungen in der Diss. von Johannes M. Wischnath finden (Kirche in Aktion. Das Evangelische Hilfswerk 1945–1975 und sein Verhältnis zu Kirche und Innerer Mission, Göttingen 1986).

Obwohl R. sein Werk mehrfach eine Dokumentation nennt (was ja auch ursprünglich geplant war), handelt es sich nicht um eine solche, sondern um eine systematische Materialauswertung, bei welcher die Kriterien für die Stoffauswahl nur implizit erkennbar werden. In die ausführlichen Referate über das Material fließen ständig die Wertungen des Vf.s ein. Das fällt besonders an einem zentralen Punkt auf: R. beurteilt die Integrationsarbeit insgesamt recht kritisch, weil er sich den in der Frühzeit gelegentlich vorgetragenen Standpunkt zu eigen macht, die ganze evangelische Kirche (also Vertriebene und Einheimische zusammen) hätte zur „Flüchtlingskirche" werden müssen, d. h. zu einer beweglichen, die herkömmlichen institutionellen Formen sprengenden wandernden Gemeinde unter dem Kreuz. Das berührt sich mit dem nach 1945 in einigen Teilen der Bekennenden Kirche verkündig-

ten Ideal eines völligen kirchlichen Neubaus. Über die systematisch-theologische Relevanz einer derartigen Konzeption kann man auch heute noch diskutieren; allerdings ist es historiographisch schwierig, die Frage nach dem, was hätte sein sollen, stärker zu betonen als die Würdigung dessen, was damals möglich war und tatsächlich geleistet wurde.

R.s Arbeitsweise von Bd I entspricht diejenige in Bd II; nur sind die historiographischen Probleme hier anders geartet, einfacher insofern, als das Material nicht so unübersichtlich und massenhaft anfällt. Es ist gut, daß die Diskussion um die neue Ostpolitik der Bundesrepublik Deutschland, die in der evangelischen Kirche mit großer Leidenschaft geführt worden ist, eingebettet wird in den umfassenden Rahmen der Vertriebenenproblematik seit 1945. Mit der sog. Ostdenkschrift hat die EKD 1965/66 in einem ganz ungewöhnlichen Maße öffentliche Resonanz gefunden. In Bd II hat der Vf. weniger auf die Zuarbeit der Beauftragten von Landeskirchen und Hilfskomitees für die Dokumentation zurückgreifen können und hat deshalb umfangreichere eigene Arbeit in die Sichtung des Materials stecken müssen, welches ihm – bei einem so knapp zurückliegenden Vorgang keineswegs selbstverständlich! – großzügig von kirchlichen Stellen und Privatpersonen zur Verfügung gestellt worden ist. Hier kommt die schon in Bd I angewandte Methodik, die schriftlichen Quellen durch zahlreiche Interviews zu ergänzen, noch besser zur Geltung, weil die Erinnerung der Beteiligten frischer gewesen ist. Seine ältere Veröffentlichung (Fragen der Ostpolitik im Raum der Evangelischen Kirche in Deutschland, in: Kirche zwischen Krieg und Frieden, hg. v. W. Huber-J. Schwerdtfeger, Stuttgart 1976, 460–540) hat R. erheblich erweitern und verbessern können. Bei einem Vorgang, der heute noch dermaßen aktuell ist, steht der Historiker vor besonderen Schwierigkeiten. R. bietet auch hier keine Dokumentation, sondern eine stark mit Quellenzitaten durchsetzte Darstellung. Die kirchengeschichtliche Bedeutung auch dieses Komplexes dürfte sicher nicht gering sein (obwohl sich das heute noch nicht exakt bestimmen läßt), doch sie bleibt weit zurück hinter derjenigen der in Bd I dargestellten Vorgänge.

Das 1. Kap. über die Heimatrechtsproblematik (1–59) knüpft an die Ausführungen von Bd I über Schuld und Unrecht an. R. betont die kirchliche Beteiligung an der Entstehung der Charta der Heimatvertriebenen von 1950, ohne sie näher zu schildern. Seit dem Essener Kirchentag 1950 wurde zunehmend deutlich, daß breite Kreise in der EKD dem Konzept des Rechts auf Heimat und erst recht dessen theologischer Begründung skeptisch bis kritisch gegenüberstanden. So ergaben sich konfliktreiche Diskussionen, auch in Kreisen der Vertriebenen selber. Restitutions- und Rückkehrhoffnungen erschienen seit 1954/55 angesichts der weltpolitischen Lage als illusionär. Gleichwohl konzentrierten sich die in Ostkirchenkonvent und Ostkirchenausschuß organisierten Vertriebenen auf die theologische Bearbeitung der Heimatrechtsproblematik, während in anderen Teilen der evangelischen Kirche von der Erörterung der Schuldfrage her der Gedanke der Versöhnung mit dem Osten an Gewicht gewann (in Kap. II sehr kurz dargestellt, 60–68). Die Vorbereitung und Vorgeschichte der EKD-Denkschrift wird relativ ausführlich behandelt (69–149): Das Tübinger Memorandum prominenter evangelischer „Laien" (L. Raiser, W. Heisenberg, C. F. v. Weizsäcker u. a.) vom 6. 11. 1961, welches allein die politischen Aspekte ansprach, löste nach seiner Veröffentlichung im Februar 1962 eine erregte Auseinandersetzung aus, die unter anderem zu einer Spaltung des ostpreußischen Konvents führte. Daraufhin befaßte sich die EKD-Kammer für öffentliche Verantwortung seit dem Herbst 1962 mit der Thematik, doch die Fortsetzung der Arbeit wurde durch den Streit innerhalb der EKD, in welcher Weise und durch welches Gremium eine kirchliche Stellungnahme vorbereitet werden sollte, zunächst blockiert. Unterschiedliche Voten wie die Bielefelder Thesen der kirchlichen Bruderschaft 1963 und die Lübecker Thesen des Ostkirchenausschusses 1964 und die divergierenden Worte des Rates der EKD und des Ostkirchenausschusses/Ostkirchenkonvents von 1965 zum Jahrestag der Vertreibung förderten die Polarisierung. In dieser Situation erarbeitete die Öffentlichkeitskammer die Denkschrift „Die Lage der Vertriebenen und das Verhältnis des deutschen Volkes zu seinen östlichen Nachbarn", woran Ludwig Raiser und Erwin Wilkens maßgeblichen Anteil hatten (129–149, teilweise etwas knapp dargestellt). Am 10. 8. 1965 war sie fertig, wurde aber wegen des Bundestagswahlkampes zurückgehalten und erst nach dem 19. Oktober publiziert.

„Die evangelische Kirche stand in den Wochen nach Veröffentlichung der Denkschrift im Mittelpunkt des politischen und publizistischen Interesses. Und umgekehrt beherrschte der Denkschriftvorgang wochenlang die Aktivitäten und Diskussionen im kirchlichen Raum selbst" (150). R. kann verständlicherweise nicht die mehr als zahlreichen Äußerungen präsentieren; dennoch bietet seine Darstellung der erregten Auseinandersetzung um die Denkschrift (deren erste Veröffentlichung durch das katholische Wochenblatt „Echo der Zeit" am 14. 10. erfolgte – trotz bestehender Sperrfrist, die mit Rücksicht auf die unabgeschlossene Regierungsbildung auf den 20. 10. terminiert war) ein im wesentlichen zutreffendes Bild. Ausführlich werden die EKD-Arbeitstagung vom 8.–10. 11. 1965, der Rücktritt des Bischofs Wester vom Amt des Vertriebenenbeauftragten, die Aufnahme in den Gemeinden und die Erklärung der EKD-Synode vom 18. 3. 1966 „Vertreibung und Versöhnung" sowie die Reaktionen darauf beschrieben und mit Zitaten dokumentiert (150–247). Die Vertriebenen fühlten sich von den offiziellen Repräsentanten der evangelischen Kirche nicht verstanden und gerieten zunehmend in eine innerkirchliche Isolierung. Die Gegensätze konnten nicht abgebaut werden, zumal durch die neue Ostpolitik der sozialliberalen Koalition seit 1969 nunmehr reale Folgerungen gezogen wurden. Noch einmal entflammte der Streit, wenngleich der Rat der EKD sich mit eindeutiger Parteinahme für oder gegen die Ostpolitik zurückhielt. Mit dem Abschluß der Ostverträge 1972 ebbte die Diskussion dann ab (248–292).

Beide Bde erschließen dem Leser durch ausführliche Textzitate, Anmerkungen und Literaturhinweise die Möglichkeit zur Vertiefung und Kontrolle. Vorzügliche Orientierungshilfen bieten überdies die von Gertraud Grünzinger-Siebert (welche zusammen mit der Münchner Geschäftsstelle der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für kirchliche Zeitgeschichte das Manuskript beider Bde intensiv redaktionell bearbeitet hat) beigesteuerten Biogramme zu den erwähnten Personen (I, 549–604; II, 336–372 – Grundbestand eines biographischen Lexikons für die Nachkriegsgeschichte!). Man kann es allerdings bedauern, daß bei dem beachtlichen Umfang der Darstellung und dem Ziel, die Vorgänge dokumentieren zu wollen, die besonders wichtigen Texte nicht abgedruckt werden. R. bezieht sich streckenweise vor allem auf das Archivgut und setzt voraus, daß der Leser die gedruckten Texte andernorts einsieht. Es wäre sicher nicht überflüssig gewesen, wenn z. B. in Bd II das Tübinger Memorandum, die Bielefelder und die Lübecker Thesen, die beiden Worte zum Jahresgedenken der Vertreibung 1965 und die Synodalerklärung von 1966 (alles relativ kurze Texte, die R. in seinem Aufsatz von 1976 eingehender als hier referiert) im Wortlaut abgedruckt worden wären.

R. befürwortet die mit der Denkschrift gesetzte Position und den seitdem eingeschlagenen Kurs der Ostpolitik, doch er bemüht sich mit einigem Erfolg um eine gerechte Würdigung der Haltung der dagegen opponierenden Vertriebenen. Infolge des geringen zeitlichen Abstands kann das historisch Wichtige nicht immer von dem Sekundären unterschieden werden, und Urteile darüber, ob und wie bestimmte Äußerungen tatsächlich gewirkt haben, sind eher subjektive Vermutungen. Doch schon die Präsentation des einschlägigen gedruckten und unveröffentlichten Materials (obwohl gefiltert durch die selektive Darstellung) ist verdienstvoll und wichtig. Es bleibt mit dem Vf. zu hoffen (II, 312f), daß auf der Basis seiner Arbeit durch Kritik und Korrektur von sachkundiger Seite die Forschung weiter vorangetrieben wird. Doch der Mühe einer vollständigen Durcharbeit des Materials, die sich mit R.s Kraftaufwand messen könnte, dürfte sich so bald kein Zweiter unterziehen. Wer sich mit der jüngsten Kirchengeschichte beschäftigt, kann an diesem Werk nicht vorbeigehen; es wird bei künftigen Gesamtdarstellungen angemessen berücksichtigt werden müssen.

Münster Wolf-Dieter Hauschild

Höfer, Lieselotte: **Otto Karrer 1888–1976.** Kämpfen und Leiden für eine weltoffene Kirche. Unter Mitarbeit und mit einem Vorwort von Victor Conzemius. – Freiburg/Basel/Wien: Herder (1985). 480 S. geb., DM 48.–

Biographien, die nicht eine große zeitliche Distanz überbrücken müssen, sondern aus eigenem Erleben geschrieben sind, mögen – wie im vorliegenden Fall – von positiven Emotionen gefärbt und darum ein wenig unkritisch sein; sie tragen, wie auch die „oral history", ungleich authentischere Züge als alles, was nur aus Archiven eruiert wurde. Lieselotte Höfer, eine gebürtige Sudetendeutsche, Dr. phil. in Prag, war von 1958 bis zu seinem Tod Mitarbeiterin Otto Karrers. Sie hat, von einem großen hilfsbereiten Personenkreis und insbesondere V. Conzemius unterstützt, eine Biographie Karrers geschrieben, in der dessen spannungsreiches Leben, die wesentlichen Inhalte vor allem seiner ökumenischen Schriften sowie ein interessanter Ausschnitt der Kirchengeschichte unseres Jahrhunderts solid dokumentiert und in lebendiger Sprache dargestellt werden.

Karrer hat den Grundkonflikt seines Lebens, als Jesuit wissenschaftlich tätig sein zu wollen und auf Befehl des polnischen Ordensgenerals Ledóchowski apologetisch tätig sein zu sollen, mehrfach selber dargestellt. Karrer verließ nach 13jähriger Zugehörigkeit 1923 die Gesellschaft Jesu und machte sogar einen Versuch, evangelischer Prediger zu werden. Eine christlich-brüderliche Hilfe des Freiburger Religionslehrers Meinrad Vogelbacher und des Walliser Jesuiten Paul de Chastonay ließ ihn schließlich in der Kirche bleiben und eine neue Heimat als Diözesanpriester im Bistum Chur finden. Karrer bestritt seinen Lebensunterhalt aus einem Vertrag mit dem Verlag Ars sacra in München, der 1971 dem 83jährigen in schäbiger Weise gekündigt wurde; fortan zahlten ihm die Luzerner Katholiken ein Gehalt. Er lebte als Seelsorger, schriftstellernder und vortragender Theologe von 1925 bis zu seinem Tod in Luzern.

Was er selber in seinen Lebensrückblicken höchstens andeutete, ist hier nun im einzelnen aufgezeigt: Das Echo des Wirkens, getragen von einem zuverlässigen Freundeskreis, die ersten Schritte zu einer „Ökumene von unten" in der Schweiz, die Kontakte zu römischen Stellen, die ihrerseits für die Ökumene wirkten, wobei der Paderborner Prälat und Botschaftsrat an der deutschen

Vatikanbotschaft Josef Höfer (1896–1976) einer eigenen Erwähnung wert ist. Daneben aber hatte Karrer von den 20er Jahren an gegen eine Flut von Verdächtigungen und Denuntiationen zu kämpfen, die einen gewissen negativen Höhepunkt 1942 erreichten, als Karrers Büchlein „Gebet, Vorsehung, Wunder" in Rom auf den Index der verbotenen Bücher gesetzt wurde. Lebhaft tritt die Veränderung des innerkirchlichen Klimas vor Augen, die Johannes XXIII. bewirkte.

An bisher unbekannten Fakten publiziert diese Biographie außer dem Text eines Konzilsmemorandums, das Karrer 1959 an viele katholische Persönlichkeiten geschickt hatte, die offizielle kirchliche Rehabilitierung durch Kardinal Ottaviani 1963 und die formlose und diskrete Wiederaufnahme Karrers in die Gesellschaft Jesu 1967 zur Zeit des Ordensgenerals Arrupe.

Aus eigener Kenntnis Otto Karrers (er besuchte mich in der Zeit, als er 13 Artikel für das LThK schrieb, darunter die bedeutenden über „Deutsche Mystik" und „Mystik IV", öfter in Freiburg, und ich konnte ihm, wie die 1. Fußnote ausweist, bei seinem Newman-Artikel für die Hugo-Rahner-Festschrift „Sentire Ecclesiam", hrsg. von J. Daniélou und H. Vorgrimler 1961, helfen) kann ich das treffende Bild, das H. von Karrer zeichnet, nur bestätigen. Er war nicht nur ein mutiger Ökumeniker. Er war ein ausgezeichneter Vermittler zu den Schätzen der kirchlichen Tradition, insbesondere zu den Mystikern und zu Newman. Er wies als einer der ersten auf die religiös-spirituellen Werte der nichtchristlichen Religionen hin. Er hatte, obwohl sonst eher unpraktisch, eine ausgesprochen praktisch-findige Seite, sobald es um die Linderung von Not ging: Mit deutschen Emigranten zusammen, besonders mit dem christlichen Gewerkschaftsführer Adam Stegerwald, gründete er ein Hilfswerk für die nach dem Krieg notleidende deutsche Bevölkerung.

Von eigenem Interesse ist seine Freundschaft mit der Familie Rahner. Dabei ergab sich einmal eine Spannung, die in dem Buch nicht zur Sprache kommt: Aus Karrers Beitrag zur Festschrift für J. R. Geiselmann (1960, Bibliographie Nr. 353) mußten auf Intervention der kirchlichen Behörde verschiedene Passagen gestrichen werden, darunter auch jene Ausführungen, wonach bei einer Vereinigung der getrennten Kirchen der jeweiligen Gegenseite keine Lehrauffassungen aufgenötigt werden dürften, die erst n a c h der Trennung entstanden waren. Karl Rahner stand damals auf der Seite der kirchlichen Zensur. Es dauerte noch einmal zwanzig Jahre, bis auch er sich die Position Karrers zu eigen machte. Wenn man will, kann man diesen Aspekt auch lebensgeschichtlich untersuchen: Karrer entstammte dem Markgräflerland (Conzemius, der Luxemburger, nennt seine Mutter fälschlich eine „Schwarzwälder Bäuerin": 17), das eine protestantische Mehrheit hat und dessen Menschen leichteren Herzens und weltoffen leben; Rahner war ein typischer Schwarzwälder, grübelnd, verschlossen und viel beharrender. Gemeinsam war beiden, daß sie sich von Autoritäten nicht zwingen ließen, sondern daß ihre kirchliche Loyalität, aus freien Stücken angeboten, nie auf kritische Selbständigkeit verzichtete. Das haben ihre kirchlichen Oberen aus Polen bzw. Belgien nie verstanden.

Die vorliegende Biographie, die einem heute weithin zu Unrecht vergessenen Theologen gewidmet ist, zeigt ein Wirken auf, das auf seine eigene Weise, eher still und unauffällig, eine notwendige Voraussetzung der ökumenischen Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils war, das in einer unermüdlichen Arbeit die Menschen an der kirchlichen Basis auf die Gedanken dieses Konzils vorbereitete und das auch weiterhin als vorbildlich gelten darf. Denn ohne eine auf Vermittlung bedachte Arbeit müssen auch die schönsten amtlichen Texte tote, archivierte Buchstaben bleiben. Es ist ein gutes Zeichen und ein eindrucksvoller Dank an die verdiente Autorin, daß 1986 bereits eine 2. Aufl. dieses Buches notwendig wurde.

Münster Herbert Vorgrimler

Grillmeier, Alois: **Jesus der Christus im Glauben der Kirche.** Band 2/1: Das Konzil von Chalcedon (451) – Rezeption und Widerspruch (451–518). – Freiburg/Basel/Wien: Herder (1986). XXI, 283 S. geb. DM 66.–

Unter dem Untertitel „Das Konzil von Chalcedon – Rezeption und Widerspruch (451–518)" legt G. den 1. Halbband der Fortsetzung seines bereits klassisch gewordenen Werkes „Jesus der Christus im Glauben der Kirche" (Freiburg, 1979. 1. Aufl. „Christ in Christian Tradition", London, 1965) vor. Im Vorwort umreißt er kurz die Absichten, von denen er sich bei der Abfassung dieses ersten Halbbandes leiten ließ und an die er sich auch im weiteren halten will (VIf). Vorerst möchte er einen Überblick über die Quellen und die damit verbundenen Probleme geben, um damit in die theologische Methode einzuführen, welche sich besonders im Zusammenhang mit der Geschichte der Christologie herausgebildet hat und die von ca. 400–ca. 800 nicht nur auf chalcedonischer, sondern auch auf antichalcedonischer Seite allgemein in Übung war. Im weiteren sollen auch die Gemeinsamkeiten im Glauben und in der Verkündigung der damaligen Kirchen herausgestellt werden. Das konkrete Christusbild der verschiedenen Traditionen soll allerdings erst im zweiten Halbband zur Darstellung kommen. Damit ist auch die ökumenische Ausrichtung dieses ersten wie der folgenden Teile gegeben.

Im 1. Abschnitt des mit „G r u n d l e g u n g" überschriebenen 1. Teiles umreißt der Autor kurz den Fragehorizont (3–6). Um den Ausgangspunkt weiter abzugrenzen, stellt er darauf die geschichtliche Bedeutung des Konzils von 451 heraus (6–12). Dazu geht er auf den Begriff der Rezeption und auf die Frage der Verbindlichkeit von Chalcedon für uns heute ein. Schließlich gibt er eine Übersicht über die beiden Perioden, welche er in Bd II (451–604) und in Bd III (604–ca. 800) behandeln will (12–15). Es folgt im 2. Abschnitt eine Einführung in den Stand der Forschung (16–21). Daraus ergibt sich im besonderen die Nützlichkeit einer Zusammenstellung der Quellen, welche im 3. Abschnitt unter dem Titel „Ad fontes. Zur Formgeschichte der chalcedonischen und nachchalcedonischen Quellen der Christologie bis zu Johannes Damascenus" gegeben wird (22–103). Darin werden fünf Gruppen von Dokumenten unterschieden: Die Synodalakten und „publizistischen Sammlungen"; Werke zur Kirchengeschichte und Hagiographie; christologische Florilegien; Häresienkataloge und Sammlungen von Begriffsdefinitionen und christologischen Aporien. Es schließen sich noch Hinweise an die biblischen Katenen an, welche aber für die Geschichte der Christologie wenig ergiebig sind.

Im 2. Teil kommt unter dem Titel „Darlegung" der geschichtliche Verlauf der Annahme und Ablehnung des chalcedonischen Glaubens von 451 bis zur Zeit Justins I. (518–527) zur Darstellung. Das geschieht in fünf Kapiteln, welche ihren Schwerpunkt in der Bedeutung einer oder auch mehrerer Persönlichkeiten haben. So ist das 1. Kap. Kaiser Marcian (450– 457) gewidmet, der für „sein" Konzil eintrat und sich darum mit den Kirchen von Palästina und Ägypten auseinanderzusetzen hatte, und das alles in beständigem Kontakt mit Rom (107–130). Im 2. Kap. steht Papst Leo I. im Vordergrund, genauerhin seine Konzilsidee, sein Christusbild und seine Stellungnahme gegenüber dem Manichäismus (131–220). Das 3. Kap. behandelt im Blick auf die „Enkyklia" des Kaisers Leo I. die Rezeption des Konzils von Chalcedon in den Bischofskirchen (221–266). Eine besondere Behandlung erfahren darin Basilius von Seleucia und eine Homilie des Diadochus von Photike. Im 4. Kap. geht es vorerst um die Maßnahmen des Basiliscus (475–491) und dann vor allem um das Henotikon des Kaisers Zeno (474–491) und seine Auswirkungen für den Osten und Westen (267–358). Das letzte Kap. stellt mehr einen Ausblick in die weitere Entwicklung dar: Chalcedon kommt unter Justin I. wieder zur Geltung. Doch seine Rehabilitierung führt vorerst nicht zur Einigung der Kirchen, weil die theologische Fundierung dazu noch fehlt (359–380). Eine Bibliographie in Auswahl beschließt das Ganze. Die Indices sind wohl dem zweiten Halbband vorbehalten.

Wie aus dieser Übersicht zu ersehen ist, bietet der vorliegende Halbband weit mehr, als sein Titel vielleicht erwarten läßt. Es wäre indes nicht richtig, die längeren, wie Exkurse anmutenden Darlegungen über die Rezeption oder die literarischen Arten als außerhalb des Hauptthemas „Jesus der Christus im Glauben der Kirche" liegend zu bewerten. Tatsächlich besteht ein sehr enger Zusammenhang zwischen der nachchalcedonischen Geschichte der Christologie und der gleichzeitigen Entwicklung der theologischen Methode. Auch wenn der nicänische, trinitarische Ansatz nie außer acht zu lassen wäre – dieser Gesichtspunkt wird in diesem mehr den geschichtlichen Abläufen gewidmeten Halbband nicht ins Auge gefaßt –, hat tatsächlich die Auseinandersetzung um den chalcedonischen Glauben die Art des theologischen Denkens entscheidend geprägt. Es wäre sicher auch ungerecht, in den sehr detaillierten Ausführungen über die theologische Literatur und in den eingehenden kirchengeschichtlichen Darlegungen einfach Erudition zu sehen. Ohne Zweifel steht viel Gelehrsamkeit dahinter. Doch alles wird immer wieder theologisch durchdacht und zudem mit den heutigen Problemen in Verbindung gebracht. Gewisse Titel, wie „Ersatz für ein Konzil – Ein ‚ökumenisches' Experiment" (Überschrift zum 4. Kap.) oder „Eine ‚ökumenische' Schlußbetrachtung" (für oder gegen dogmatische Formeln), bezeugen allein schon, wie sehr sich der Vf. um eine theologische Durchdringung der reichen Fülle von Fakten bemühte, und niemand wird bestreiten, daß ihm gerade das auch gelungen ist. Auf jeden Fall wird der neue Halbband, Exkurse oder Erudition hin oder her, zahlreiche Benützer finden, die G. für den Reichtum des Gebotenen dankbar sein werden. Gerade darum muß es einem Rezensenten schwer fallen, sich über dieses ohne Zweifel bald klassische Werk kritisch zu äußern. Doch weil der Vf. selbst weniger eilige Leser zur Kritik einlädt (VII), soll diese nicht unterbleiben, selbst auf das Risiko hin, da und dort etwas kleinlich zu erscheinen.

Zuerst zur Q u e l l e n ü b e r s i c h t! Bei den bereits erwähnten *genera litteraria* handelt es sich ohne Zweifel um eine Dokumentation, welche für die Theologie zwischen 450 und 800 charakteristisch ist. Zwei Dinge fallen jedoch in dieser literaturgeschichtlichen Einführung auf. Einmal kommen darin die theologischen Traktate nicht vor, wenigstens nicht als eigene Gruppe. Abgesehen von den Schriften des Ps.-Dionysius, gibt es jedoch eine ganze Reihe von christologi-

schen oder allgemein theologischen Abhandlungen, welche nicht einfach in die allein berücksichtigten Arten eingereiht werden können. So etwa die Schriften von Vigilius, Fulgentius, Rusticus und natürlich eine ganze Reihe von Werken östlicher Theologen. Eine Behandlung dieser Traktate, in welchen die Regeln der antiken „Rede", vielleicht mit neuen Akzenten, weiterleben, wäre selbst für das bessere Verständnis der „neuen" *genera litteraria* nützlich gewesen. Wie sich besonders leicht an den Schriften von Gregor von Nyssa, aber praktisch aller Autoren des 4. und 5. Jh.s zeigen läßt, handeln die theologischen Traktate der Kirchenväter über eine *quaestio infinita*, und dies in einer doppelten Reihe von Argumenten, in den *probationes technicae* (rationale Beweise) und in den *probationes atechnicae* (autoritative Beweise)(vgl. H. Lausberg Handbuch der literarischen Rhetorik, München, 1960). Diese doppelte Art zu argumentieren, machte sich sozusagen in den Sammlungen der christologischen Aporien und in den christologischen Florilegien selbständig. Auf der anderen Seite wird aber auch das christologische Florileg sowohl in Bezug auf seine geschichtliche Herkunft wie seine literarische Eigenart viel zu wenig erklärt. Es wird nicht einmal gesagt, daß darin bestimmte Vätertexte mit Angabe des Autors und seines Werkes (vielleicht des Buches und des Kapitels) auf Grund eigener Lektüre oder im Gefolge von schon bestehenden Sammlungen angeführt werden. Es wird auch nicht weiter ausgeführt, wie das christologische Florileg mit den Konzilsverhandlungen von Ephesus (431) zusammenhängt, in welchem es darum ging, das *Nicaenum* authentisch zu interpretieren. Noch weniger wird das christologische Florileg vom Väterbeweis des Augustinus abgegrenzt, dem es nicht um die Interpretation von Konzilstexten, sondern der Bibel ging. Es wäre auch nicht ohne Interesse gewesen darauf hinzuweisen, daß die Theologen, welche die meisten Verdienste um die Entwicklung des patristischen Florilegs hatten, Cyrill von Alexandrien, Theodoret und Augustinus, in ihren apologetischen Werken auch die Philosophentexte zitierten (vgl. B. Studer, Argomentazione patristica: DizPatr I, 334–337). Wenn die theologischen Traktate auch berücksichtigt und die literarische Eigenart des christologischen Florilegs genauer definiert worden wären, wäre wohl die *Expositio fidei* des Johannes von Damaskus nicht unter den Florilegien gelandet (87). Handelt es sich doch bei dieser Schrift, wie schon der Name andeutet, um eine Art theologischer Synthese, welche allerdings zu einem beträchtlichen Teil aus Vätertexten zusammengesetzt ist. Diese werden jedoch nicht namentlich und auch längst nicht immer genau zitiert. Sie haben auch nicht die Funktion eines Beweises. Im übrigen erweckt der Hinweis auf die Wertung des Johannes durch Beck den Eindruck, er hätte aus Ps.Cyrill, *De Trinitate (et Christo)* souverän Texte ausgewählt. Dabei hat er einen ganzen Block von Vätertexten ohne weiteres Zusehen übernommen. Er könnte in diesem Fall höchstens dann als überlegter Kompilator angesehen werden, wenn er selbst der Autor jener ps.cyrillischen Schrift gewesen wäre. Wenn man die *Expositio fidei* des Johannes als Florileg betrachten wollte, könnte man auch die Bibelkommentare der großen Exegeten als Katenen bezeichnen; denn in ihnen werden wie in den antiken Kommentaren zu philosophischen Texten sehr oft frühere Autoren, aber ohne Namen- und Werkangaben zitiert. In den Bibelkommentaren kommt tatsächlich den zitierten Exegeten nicht die gleiche theologische Autorität wie den Vätern zu, welche in den (Beweis)-Florilegien und in Anlehnung dazu in den Katenen angeführt werden (vgl. dazu auch die von A. Grillmeier nicht berücksichtigten Einleitungen zu gewissen Florilegien, etwa Leo, ep. 165, 10).

Was die „Darlegung" betrifft, möchte ich zuerst etwas näher auf das Kapitel über Papst Leo I. eingehen. G. setzt darin offensichtlich die wichtigsten Ergebnisse der Textforschungen von A. Chavasse voraus, welche in der Einleitung zur kritischen Ausgabe Leos (CChL 138/138 A) zusammengefaßt sind. Aber er wertet sie zu wenig aus. Andernfalls hätte er nicht die Darstellung der Auseinandersetzung Leos mit dem Manichäismus an das Ende des Kapitels gestellt. Diese geht nämlich in die Zeit vor dem Konzil von 451 zurück. Leo selbst nahm in seine erste Predigtsammlung auch antimanichäische Predigten auf, die er von 440 bis 444 gehalten hatte. Nach dem Sommer 444 aber wandte er sich in seinen Predigten nicht mehr gegen die Manichäer. Hingegen benützte er die erste Predigtsammlung, dabei auch die antimanichäische Weihnachtspredigt von 443 (s. 24), bei der Abfassung seines ersten *Tomus* (vgl. CChL 138, CXCIII). Darum müßte man eigentlich die manichäische Affäre zusammen mit dem *Tomus* von 449 behandeln. Zum mindesten wäre es angemessen gewesen, darauf hinzuweisen, daß Leo mit der Verwendung jener antimanichäischen Texte den Doketismus des Eutyches bereits damals in die gleiche Linie wie jenen der Manichäer stellte (vgl. dazu H. Arens, Die christologische Sprache Leos des Großen [Freiburg, 1982], 447f). Im übrigen sind in diesem Zusammenhang drei Einzelheiten bemerkenswert. Einmal ist bei der Erklärung des Textes, in dem Leo den Manichäismus als größte Häresie hinstellt (197f, mit s. 24,5), nicht zu übersehen, daß es sich dabei um einen Gemeinplatz der häresiologischen Literatur handelt. Leo konnte in ähnlicher Weise auch die eutychianische Häresie als die schlimmste abtun (vgl. s. 28, 4f [a. 452]. Dazu Augustinus, S. 183, 5–13). Die letzte und aktuellste Irrlehre war eben immer die gefährlichste. Weiter ist zu beachten, daß die ep. 59 (a. 449), in der Leo Eutyches mit den Manichäern in Verbindung bringt (216), mit einem häresiologischen Ausfall schließt, der wörtlich aus Augustinus übernommen ist (ep. 59,5 = Augustinus, De dono pers. 24,67). Ob es sich bei diesem Zusatz (mit *unde* eingeleitet) um einen echt leoninischen Text handelt, soll hier dahingestellt sein (vgl. den Text ohne weitere Angaben in ACO II/4, n.34: p. 36f). Auf jeden Fall kommen darin die *tria falsa et vana Apollinaristarum haereticorum* vor, die in der nachchalcedonischen Polemik Leos eine gewisse Rolle spielen (vgl. s. 28,4 [a. 452]; ep. 109,3 [a. 452]; ep. 124,2 [März 453]). Schließlich ist der Hinweis auf die Verurteilung der Apollinaristen durch den can. 1 des Konzils von Konstantinopel nicht ganz exakt (242). In diesem Kanon werden nämlich offensichtlich die verschiedenen Häresien nicht mit gleicher Kraft verurteilt. Nicht umsonst nahmen Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa erst später gegenüber den Apollinaristen Stellung. Es ist darum weiter nicht verwunderlich, wenn Basilius von Seleucia über diesen Punkt hinweggeht.

Da der zweite *Tomus Leonis* weitgehend aus der ep. 124 schöpft, die an die Mönche Palästinas gerichtet ist, kann man sich fragen, ob es nicht besser gewesen wäre, in erster Linie diesen Brief, und zwar zusammen mit den Predigten, welche in jene Zeit der palästinensischen Wirren fallen, anstatt die ep. 165 zu behandeln. Zum mindesten müßte man in der Analyse dieses Briefes den Kontext jenes Briefes gut mitberücksichtigen. Im übrigen findet man die Tatsache, daß Leo für seine zweite, antieutychianische Predigtsammlung Predigten aus der antimanichäischen Kollektion übernahm, eine Bestätigung dafür, daß nach ihm Manichäismus und Eutychianismus in ihrem Doketismus übereinstimmen. Das liegt auch ganz in der Perspektive von Augustinus, der ebenfalls in einer Weihnachtspredigt erklärte hatte, daß alle Häresien nichts anderes als eine Leugnung der Inkarnation Christi seien (vgl. Augustinus, s. 183, 13 mit Leo, s. 28,4).

Aus den Textforschungen von A. Chavasse ergibt sich schließlich, daß man bei der Interpretation der Predigttexte Leos immer sich gegenwärtig halten muß, daß dieser nur einen Teil seiner Predigten in seine beiden Sammlungen übernommen hat, vor allem jene nämlich, welche seinem antimanichäischen, bzw. seinem antieutychianischen Anliegen am besten entsprachen. Darum wird man nicht allzu leicht aus den Predigten nach 451 eine andere Soteriologie als aus den früheren herauslesen (vgl. 175–178: „Das soteriologische Kerygma in Leos nachchalcedonischer Christologie"). Die unterschiedlichen Auffassungen etwa hinsichtlich des Opfers Christi können auch ganz zufällig sein. Wichtiger hingegen ist die Tatsache, daß Leo unter dem Druck der östlichen Anfeindungen seit 452 viel ausdrücklicher gegen Nestorius Stellung bezieht und selbst in seinen Predigten Wert auf die *via media* zwischen den beiden christologischen Häresien legt (vgl. s. 28,4f; 92,2 [a. 454]; ep. 124,2. Vgl. hingegen s. 23,1 [a. 442], wo die Einheit Christi in einer antiarianischen, von Augustinus abhängigen Weise dargelegt wird). Im übrigen wäre es interessant gewesen, in der späteren Konzilstheologie das Thema der *manifestatio veritatis* (ep. 104,1; ep. 120,2) mehr herauszustellen; denn gerade darin zeigt sich, wie sehr Leo überzeugt war, seine Position nie ändern zu müssen. Ebenso hätte man die Art und Weise, wie er gegebenenfalls seine eigene Autorität auf das Konzil von Nicäa abstützt und damit die päpstliche Autorität in gewisser Weise von der synodalen abhängen läßt, mehr diskutieren sollen.

Der Umstand, daß Leo selbst in seinen Predigten gegenüber den Häresien Stellung beziehen konnte und dabei sich auch nicht scheute, eine technische Sprache zu verwenden (vgl. s. 28,5; 30,5, mit einem Augustinus-Zitat), führt uns zu einer zweiten Thematik, die es verdient, etwas näher ins Auge gefaßt zu werden. Es mag vom ökumenischen Standpunkt von heute aus recht interessant sein, aus den Briefen, in welchen die Bischöfe auf die Anfrage Kaiser Leos I. hin zum Konzil von Chalcedon Stellung nahmen und die im sog. *Codex encyclius* gesammelt sind, jene von Epiphanius herauszugreifen (vgl. 244 ff; 251; 259; 376ff, mit cod. enc. n. 31). Zusammen mit seinen Kollegen von Pamphilien relativierte dieser Bischof das Konzil von Chalcedon am stärksten. Ohne ihm alle Ehrfurcht zu versagen, betonte er, diese Synode komme nie an jene von Nicaea heran. Seine Lehre von der „Einheit der zwei Naturen" könne nicht Unterrichtsgegenstand sein oder als Symbol für den Taufunterricht dienen. Sie könne nur bei der Abwehr der Häresien eine Hilfe sein, und zwar nicht den gewöhnlichen Gläubigen, sondern bloß den Bischöfen.

Für eine volle Würdigung dieser vielen heutigen Theologen sicher sympathischen Einstellung sollten indes folgende Gesichtspunkte stärker herausgestellt werden, als dies bei G. geschehen ist. Vorerst ist auch das Konzil von Nicaea als Synode zu betrachten, welches zur Beseitigung von Lehrstreitigkeiten einberufen worden ist und welche dann über eine als nicht kirchliche beurteilte Lehre das Anathem ausgesprochen hat. Wenn das Symbol von Nicaea später auch für die Liturgie, vorerst für die Taufe, erst viel später auch für die Eucharistiefeier, übernommen werden konnte, weil es mit den damals zirkulierenden Taufsymbolen weitestgehend übereinstimmte (vgl. 376), wird damit die Tatsache nicht aufgehoben, daß das nizänische *Credo* mit seinen mehr biblischen und vor allem mit seinen technischen Ausdrücken vorerst ein synodales Bekenntnis war, das dazu bestimmt war, die kirchlichen Verhältnisse im Rahmen der politischen Einheit des Reiches zu regeln. Eine Bestätigung dafür liefert ein Vergleich mit der Synode von Arles (314), bei welcher es Konstantin ebenfalls darum gegangen war, sich über die Rechtmäßigkeit der einzelnen Bischöfe Klarheit zu verschaffen. Ohne Zweifel wurde in der Folge die Praxis der Anerkennung und Wiederanerkennung der Bischöfe oder eventuell auch der Priester (Leporius, Eutyches) rechtlich immer mehr festgelegt. Es wurde eindeutiger bestimmt, welche *satisfactio* (ein grundlegender Begriff in den Briefen Leos) zu leisten sei. Doch stand im wesentlichen in Nicaea und Chalcedon die Einheit der Bischofskirchen in gleicher Weise in Frage. Darum ist jene Unterscheidung des Epiphanius und anderer Bischöfe zwischen Nicaea und Chalcedon historisch gesehen nicht zulässig (vgl. 245, wo der Autor wenigstens in Klammern die rhetorische Frage stellt: „War aber nicht auch Nicaea Abwehr einer Häresie?"). – Weiter kann nicht genug unterstrichen werden, daß das Konzil von Ephesus (431), welches verbot, neben dem nicänischen

andere Glaubensbekenntnisse einzuführen, nur die ursprüngliche Fassung des *Nicaenum*, nicht aber jene von Konstantinopel (381) kannte. Von da aus gesehen, müßte man auch den Glauben von Konstantinopel als Neuerung gegenüber jenem von Nicaea betrachten. Wie aus den bischöflichen Antwortschreiben im *Codex encyclius* hervorgeht, nahmen viele Bischöfe vier Konzilien an. Dementsprechend kann man voraussetzen, daß sie auch das Symbol der 150 Väter anerkannten, das Symbol einer vorwiegend antiochenischen Synode, das erst auf dem antiochenisch orientierten Konzil von Chalcedon universale Bedeutung bekam. Ob dies für Epiphanius auch der Fall ist, geht aus seinem Brief nicht hervor. Er spricht weder von Ephesus noch von Konstantinopel. Im übrigen wird, wenn ich mich nicht täusche, in keiner der bischöflichen Antworten auf das Verbot von Ephesus verwiesen. – Nicht nur vom historischen, sondern auch vom theologischen Standpunkt ist ein großes Fragezeichen hinter die Art und Weise zu setzen, mit welcher Epiphanius und andere Bischöfe zwischen „kerygmatisch" (Predigt für die einfachen Gläubigen und Taufunterricht) und „dogmatisch" (bischöfliche, technische Ablehnung der Häresie) unterscheiden. Das „negative" Verständnis des Dogmas als Abgrenzung der wahren Lehre bietet gewiß keine weiteren Schwierigkeiten (vgl. mein „Gott und unsere Erlösung im Glauben der Alten Kirche", 287–291). Anders steht es mit der allzu scharfen Unterscheidung der verschiedenen Ebenen des theologischen Denkens (vgl. 376f). Auf jeden Fall übernahmen nicht nur Leo, und schon vor ihm Augustinus, die dogmatischen Formeln, selbst technischer Art, in ihren Predigten. Das gleiche taten auch die östlichen Prediger, wie das von G. selbst angeführte Beispiel der Predigt des Diadochus über die Himmelfahrt Christi klar beweist (263f). Die mehr oder weniger einfache Sprache der Predigten hing gewiß von der Anpassung an die Hörer und wohl noch mehr von den Neigungen des Predigers selbst, aber noch viel mehr von der Aktualität der Frage ab. Es ist denn auch bezeichnend, daß Augustinus in seinen Predigten nur wenig von den *tres personae divinae* oder von *consubstantialis* spricht, aber es ohne weiteres tut, wenn er dies für nötig hält. Im übrigen war das Evangelium von Kreuz und Auferstehung von Anfang an auch ohne technische Formeln für viele etwas Törichtes und Ärgerliches. Solche Überlegungen führen nur die Schlußbetrachtung über den bleibenden Wert des chalcedonischen Glaubens noch weiter. Sicher wird G. selbst im zweiten Halbband noch mehr auf diese eigentlich theologischen Aspekte eingehen.

Auf diese Fortsetzung sind alle, welche die Arbeiten von P. Grillmeier kennen und schätzen, jetzt schon gespannt. Vielleicht wird sie wiederum Bedenken und „Wünsche nach mehr" hervorrufen. Doch das wird wiederum nur Beweis des großen Interesses für ein Werk sein, das den Dank aller verdient, welche sich mit der Geschichte der Christologie näher befassen.

Rom Basil Studer

Neumann, Waltraud Maria: **Die Stellung des Gottesbeweises in Augustins De libero arbitrio.** – Hildesheim, Zürich, New York: Olms 1986. XVI, 145 S., Lw. DM 39,80

Die Arbeit wurde als phil. Diss. in Braunschweig bei Prof. Dr. H. Boeder geschrieben. An seine Sprache und seine Gedanken (vgl. bes. H. Boeder, Topologie der Metaphysik, Alber 1980) schließt sich Vf.in eng an.

Was zunächst Interesse an dieser Untersuchung erweckt, ist ihr Titel. Zu einem sachgerechten Verständnis der Gottesbeweise, die oft genug naiv apologetisch eingesetzt wurden, gehört dringend die Aufarbeitung ihrer systematischen Stellung innerhalb des jeweiligen theologischen Denkens. Solche hermeneutische Arbeit unternimmt N. für den Gottesbeweis in A.s De libero arbitrio. In einem ersten Teil arbeitet sie heraus, welche Stellung dieser Gottesbeweis – übrigens der ausführlichste im Werk A.s – innerhalb des Gedankengangs von De libero arbitrio hat. In einem zweiten Teil analysiert sie dann – vor diesem Hintergrund – den Beweis selbst.

Im I. Teil ihrer Untersuchung weist N. in einer ersten Annäherung an De libero arbitrio im Rückgriff auf die Retractationes die grundlegende Bedeutung dieser Schrift in A.s Gesamtwerk auf.

Die These vom Ursprung des Bösen im freien Willen des Menschen, die A. in dieser frühen Schrift (entst. 388 und 394/95) vertritt, hat er nicht nur gegen den bereits von Plotin „geschnittenen" (5) Manichäismus behauptet. Auch in der späteren Auseinandersetzung mit Pelagius baut er auf den hier angestellten Überlegungen auf. Zwar geht es nun nicht mehr darum, die Freiheit des Willens zu sichern, sondern den guten Willen auf seine Fundierung in der Gnade hin zu bedenken. Aber nur wenn zuvor klar ist, daß das Böse im freien Willen begründet ist, wird auch eine Betrachtung über die Gnade beim guten Wollen sinnvoll (12).

Nach diesen einleitenden Hinweisen wird im Rahmen des I. Teils der Untersuchung weiter die Bedeutung des Gottesbeweises für die Frage nach dem Ursprung des Bösen und dem freien Willen des Menschen herausgestellt. Ausgangspunkt ist für A. dabei die ursprüngliche Korrelation von Gott und menschlichem Geist. Die mens und das summum bonum gehören immer schon zusammen. „Die Kenntnis der sapientia . . . ist der mens eingeprägt, ist ihr inhärent". (18) Der Verdacht des insipiens, das Böse stamme von Gott, hat seinen Grund deshalb für A. nicht darin, daß der insipiens Gott als das summum bonum aufgrund eines kognitiven Mangels nicht erkennen kann, sondern darin, daß er ihn nicht erkennen will, also in der Bosheit des insipiens. Diese Bosheit ist es, die ihn Gott als summum bonum leugnen läßt. Im Gegenzug gegen diese Lüge will der Gottesbeweis, indem er den „Begründungszusammenhang von Gott und Entscheidungsfreiheit" aufhellt, diese Bosheit des insipiens bloßstellen und ihn so zur conversio in seine eigentliche Zusammengehörigkeit mit Gott bewegen (vgl. 18).

Diese eine Motivation für den Gottesbeweis in De libero arbitrio erarbeitet N. im folgenden, indem sie vier Gründe benennt, die A. in seiner Schrift zu diesem Beweis bewegen.

Der erste und hauptsächliche Grund für den Gottesbeweis liegt darin, die Ursache des bösen Tuns aufzudecken, in dem der insipiens sagt: Non est Deus. Unter Rückgriff auf den Sündenfall wird gezeigt, daß in der Ursünde etwas auseinandergebracht wird, „was zueinander in die nächste Nähe gehört: Gott und Mensch" (22). In der Folge der Sünde ist die mens durch die ignorantia für Gott blind geworden. Der Gottesbeweis dient dazu, diese Verdunklung der mens aufzuhellen, indem er ihr „vorhält, was ihr als mens . . . naturaliter eingeprägt ist" (30). Zugleich soll sie dadurch gezwungen werden, ihre Schwäche und ihre falsche Lebensführung, ihre Bosheit, in der sie all dies noch einmal nicht wahr haben will, aufzubrechen (vgl. 32f). Der Mensch soll damit in den Vollzug seiner ursprünglichen Zusammengehörigkeit mit Gott, in das recte vivere, hineinvermittelt werden.

Der zweite Grund liegt darin, daß der regressus ad infinitum des gegenseitigen Sich-Beschuldigens abgeschnitten werden muß. Während nämlich der insipiens Gott die Schuld am Bösen zuschiebt, hat es nach Auffassung A.s seinen Grund im Willen des insipiens selbst. Um den regressus abzuschneiden, ist es jedoch notwendig, sich der ratio und der ihr eingeprägten lex aeterna des Denkens zu unterwerfen. Wie schwer solche Unterwerfung fällt, zeigt die Aufgipfelung des Vorwurfs in der Frage des insipiens, ob es überhaupt gut war, „daß Gott uns einen freien Willen gegeben hat, ohne den wir doch nicht sündigen könnten" (49). Um diesen letzten Vorwurf zu entkräften, ist durch den Gottesbeweis das rechte Verständnis von Gott als summum bonum zu erbringen. Die Substanz des Schöpfers, seine absolute Unterschiedenheit von der Kreatur, muß unangetastet bleiben (vgl. 51). Doch soll dies nicht um Gottes, sondern um des Menschen willen geschehen, der andernfalls „seine ureigenste Bestimmung verfehlt" (52). Durch den Gottesbeweis soll der Mensch in den Vollzug der bona voluntas vermittelt werden, die sich damit als gute Gabe Gottes erweist.

Der dritte Grund für den Beweis Gottes als dem summum bonum besteht darin, den absoluten Grund des Willensvermögens in seiner Güte einsichtig zu machen. Die Würde und Gutheit des Willens herauszustellen, die darin liegt, dieses höchste Gut aus eigener Entscheidung heraus anstreben zu können, ist schließlich der vierte Grund für den Gottesbeweis. Diese beiden letzten Begründungen lassen sich wegen der Komplexität des Gedankens in der hier gebotenen Kürze nicht mehr nachzeichnen.

Im Durchgang durch diese Gründe wird immer wieder die logische Abfolge der einzelnen Gedankenschritte nicht genügend deutlich. Die Lektüre der Untersuchung würde wesentlich erleichtert, wenn in der Zusammenfassung des Textdurchgangs (81ff) – oder besser noch in einem Vorblick – anstatt einer bloßen Aufzählung der Gründe (81) eine einsichtige Erklärung ihres systematischen Zusammenhangs gegeben würde. Eine solche Reflexion könnte die Abfolge der Gründe im Blick auf das erklärte Ziel, den Begründungszusammenhang von Gott und Entscheidungsfreiheit aufzuhellen, leichter nachvollziehbar machen.

In ihrer Zusammenfassung versucht N. dann, die geschichtliche Bedeutung (vgl. 90) des augustinischen Gottesbeweises durch einen Vergleich mit den „quinque viae" des Thomas von Aquin herauszustellen. Der Vergleich zeigt: Während es bei Thomas darum geht, ein falsches Urteil zu korrigieren, das auf einem kognitiven Fehler beruht, geht es A. darum, die Bosheit des Gottesleugners aufzudecken. Es soll eine falsche Geisteshaltung geändert werden (vgl. 96; dazu auch H. Boeder, Die „fünf Wege" und das Prinzip der thomasischen Theologie, in: PJ 77 [1970] 66–80). Als geschichtliche Bedeutung des Gottesbeweises A.s hält N. dann fest: „Die Kritik Augustins ist also tiefer greifend als diejenige des Thomas. Sie ist überhaupt die tiefgreifendste, die an der Entstellung des menschlichen Denkens durch die Lüge erbracht werden konnte." (97)

Durch die Gegenüberstellung der Gottesbeweise von A. und Thomas macht N. den Unterschied zwischen beiden sehr gut klar. Macht sie damit aber auch die geschichtliche Bedeutung einsichtig? Es entsteht der Eindruck, daß für Vf.in Thomas einen Rückschritt gegenüber A. bedeutet, wenn sie diesem die tiefere Kritik zuschreibt. Dann aber fragt sich: Haben die Gottesbeweise bei Thomas ihr spezifisches

Anliegen nicht deswegen, weil er in höherem Maße als A. die Eigenständigkeit der ratio, wie sie sich im Verlauf der Frühscholastik herausgebildet hat, anerkennt und voraussetzt? Zwar bedient sich A. – wie N. im folgenden darstellt – der Methode, daß der intellectus das im credere Erfaßte erhellen und einholen soll. Während A. damit aber im Binnenbereich des Glaubens bleibt, geht es bei Thomas darum, auf einer vor dem Glauben liegenden philosophischen Plausibilitätsebene, auf dem Feld der eigenständig gewordenen und zu sich selbst erwachten ratio, aufzuweisen, woran der christliche Glaube anknüpft, wenn er das Wort „Gott" gebraucht.

Im II. Teil ihrer Untersuchung analysiert N. dann schließlich den Gottesbeweis, den sie im vorausgehenden immer schon zum Verständnis vorausgesetzt hatte, und zeichnet die Schrittfolgen dieses Beweises nach.

Im ganzen zeichnet sich die Arbeit durch genaue Textanalysen aus. Sie fallen allerdings oft etwas knapp aus, so daß der gedankliche Zusammenhang – mangels systematischer Reflexionen – nicht unmittelbar aufgeht.

Was völlig fehlt, ist eine Auseinandersetzung mit der Sekundärliteratur, sei es in der Form einer Information über den Stand der Augustinusforschung im Blick auf das Problem der Gottesbeweise, sei es in der Form von Fußnoten. Letztere bieten stets nur Literaturangaben zu den einzelnen Themen.

Neben einigen kleineren Druckfehlern muß es S. 26, Z. 16 v.o. heißen: „Die Festigkeit der Herrschaft des lügnerischen Geistes ..." Fragwürdig erscheint auch folgender Satz: „An dieser Forderung ist deshalb festzuhalten, weil die Wahrheit des trinitarischen Gottes bewiesen werden soll, von dem per definitionem feststeht, daß er die Schöpfung – und also auch die ratio des Menschen – geschaffen hat und nicht etwa – wie bei der Menschwerdung der Zweiten Person – als ihm im Wesen Gleiches gezeugt hat." Ist hier etwa gemeint, daß die Zweite göttliche Person erst bei der Menschwerdung gezeugt wird?

Tübingen Stephan Ernst

Fastenrath, Elmar: **Die Christologie Herman Schells im Spannungsfeld des Modernismus.** Akademischer Vortrag zur Eröffnung des Studienjahres 1981/82, gehalten in der Theol. Fakultät zu Fulda am 14. 10. 1981. – St. Ottilien: Eos-Verlag 1986, 32 S. (Fuldaer Theologische Schriften, Heft 1) kart. DM 4.80

Die Theologie Herman Schells (1850—1906) ist wesentlich beeinflußt von der Tradition der Tübinger Schule. J. v. Kuhn war für Schell der wichtigste Lehrer. Sie ist geprägt von der Auseinandersetzung mit der Neuscholastik. In seinem Semestereröffnungsvortrag gibt F. einen kurzen Überblick über die Position, die Schell im Problemfeld des Modernismusstreits zur Christologie einnimmt. (Vgl. die ausführlichere Darstellung in: E. Fastenrath, In vitam aeternam, St. Ottilien 1982, 126—275.)

In einem 1. Abschnitt umreißt F. kurz, worin die Irrlehre des Modernismus zu sehen sei. Dabei ist nicht nur auf Texte des kirchlichen Lehramtes zurückzugreifen. Der wohl von C. Braig gegen den evolutionistischen Monismus E. v. Hartmanns geprägten Begriff „Modernismus" machte „den Hegelschen Gegensatz von der Menschwerdung Gottes, nämlich der Gottwerdung des Menschen" zum „Mittelpunkt der theoretischen und praktischen Philosophie" (9). Unter Berücksichtigung der adoptianischen Tendenzen im 19. Jh. (Vf. nennt hier Kant, Schleiermacher, Ritschl, v. Harnack) stimmt F. deshalb der Meinung H. Stirnimanns zu, „beim Modernismus handle es sich um eine christologische Irrlehre, und zwar um eine im Namen der Historie vollzogene Leugnung der Erlöserwürde Jesu." (9)

Der 2. Abschnitt charakterisiert dann die Christologie Schells. Sie erschöpft sich nicht – wie zahlreiche dogmatische Lehrbücher der Neuscholastik – in bloßer Wiederholung der alten Formeln, sondern belebt sie durch die Kraft eigenständigen systematischen Denkens (vgl. 23).

Ausgangspunkt seiner gesamten theologischen Überlegungen ist für Schell das Trinitätsgeheimnis. Bereits in seiner Tübinger Diss. „Über das Wirken des dreieinigen Gottes" (1885) begründet er aus der Immanenz des innergöttlichen Lebens spekulativ die „übernatürlichen Veranstaltungen Gottes" (12) in der Welt. Vf. zeigt dabei auf, wie für Schell die Mitte und das Ziel dieses übernatürlichen Wirkens Christus ist. Anschließend folgt ein Verweis, wie – nach Schell – Christus in seinen drei Ämtern als Prophet, König und Priester die Offenbarung des göttlichen Willens und den Zweck der Schöpfung, die Erlösung und Beseligung der Kreatur, vollendet (vgl. 14f).

Auführlicher noch als in seiner Diss. hat Schell dann das hier entworfene Programm als Apologet in Würzburg in seiner „Katholischen Dogmatik" (1889—1893) verwirklicht. Sie wurde mit einigen anderen Schriften Schells wegen eines dynamischen Gottesbegriffs indiziert. Außer auf die spekulative Herleitung der Menschwerdung und Erlösung aus der Trinität weist Vf. hier auch auf die die hypostatische Union in Christus betreffenden Aussagen Schells hin, in denen die ontologische Möglichkeit der Menschwerdung aufgezeigt wird (vgl. 19).

Abschließend nennt F. noch kurz Schriften Schells, in denen er seine Gedanken zur Christologie in leichter verständlicher Weise dargelegt hat.

Es wäre interessant gewesen, in einem dritten Abschnitt – über die kurze Paraphrase der Christologie Schells hinausgehend – begrifflich genau zu bestimmen, welche Position diese Christologie gegenüber dem Modernismus und der Neuscholastik einnimmt. Auf diese Weise hätte die Christologie Schells mehr Profil gewinnen und in ihrer Bedeutung und spekulativen Kraft einsichtiger werden können.

Tübingen Stephan Ernst

Blondel, Maurice: **Die Logik der Tat.** Aus der „Action" von 1893 ausgewählt und übertragen von Peter Henrici. 2. Aufl. Einsiedeln: Johannes Verlag Benzinger 1986, 110 S. (Christliche Meister 27) kart. DM 15.–

Die gelungene Auswahlübersetzung aus Blondels „L'Action" (1893), die Peter Henrici 1957 vorgelegt und sachkundig eingeleitet hatte, war lange Zeit vergriffen. Inzwischen erschien 1965 zwar eine Übertragung des ganzes Textes durch R. Scherer. Doch diese war in vielen Passagen schwer verständlich. Man hatte das Bedürfnis, ständig auf das Original zurückzugreifen. Zu einem ersten „Einlesen" in Blondels Gedankenwelt bedarf es zudem wohl eines übersichtlicheren Anstoßes, als es die Direktkonfrontation mit einem Werk erlaubt, das von vielen gerühmt, aber nur von wenigen in seiner systematischen Tragweite erfaßt worden ist.

Inzwischen hat der Johannes Verlag durch die deutsche Übertragung von weiteren wichtigen Schriften aus dem Frühwerk Blondels (der „Carnets intimes" als „Tagebuch vor Gott 1883–1894" und der „Lettre" von 1896 als „Zur Methode der Religionsphilosophie" – die erstere der wesentlichste spirituelle Nährboden von „L'Action", die letztere deren nachgeschobener „Discours de la méthode") erheblich zur Rezeption des Blondelschen Denkens auch im deutschen Sprachraum beigetragen, wofür in den letzten Jahren besonders auf die Untersuchungen von A. Raffelt, A. E. van Hooff und O. König zu verweisen ist. Man darf dem Verlag dankbar sein, daß er sich nun auch zu einer Neuauflage der Auswahlübertragung von P. Henrici (ergänzt durch einen „Nachtrag zur Bibliographie") in die Reihe „Christliche Meister" entschieden hat. Denn insbesondere beim Versuch, jungen Menschen eine erste Brücke zu Blondel zu bauen, wurde das Fehlen dieses Textes als schmerzlich empfunden. P. Henrici, für den sich ein Großteil seines Lebens im ständigen Umgang mit Blondel, vor allem mit den noch unveröffentlichten Quellen und der weitverzweigten geistigen Umwelt dieses großen Philosophen, vollzieht, vermag es wie kein anderer, an die „Logik der Tat" in einer Weise heranzuführen, die bei allem methodisch geschärften Blick für die systematisch leitenden Gedanken nie aus dem Auge verliert, daß diese Gedanken die radikale rationale Verantwortung einer tiefen christlichen Erfahrung darstellen, der zu begegnen heute mehr denn je nottut. Man möchte wünschen, daß das schmale Bändchen nun, da in der professionellen Theologie vielerorts „das Eis gebrochen" ist, genutzt wird, um auch eine größere Leserschaft an Blondel heranzuführen.

Freiburg Hansjürgen Verweyen

Thomassen, Jürgen: **Heilswirksamkeit der Verkündigung.** Kritik und Neubegründung. – Düsseldorf: Patmos (1986). 380 S. (Themen und Thesen der Theologie) kart. DM 48.-

Der Vf. versteht seine Arbeit als Auseinandersetzung mit vorliegenden theologischen Verkündigungstheorien im Interesse einer Theologie der Verkündigung, die sowohl der gegenwärtigen sprachphilosophischen Diskussion als auch den Prinzipien einer Theologie gerecht wird, die den Menschen in seiner Vernünftigkeit und Freiheit ernst nimmt.

Das Buch hat drei Teile. Im ersten stellt T. Überlegungen zu „Problem und Methode" (3–43) an. Er skizziert sein systematisches Anliegen und definiert entgegen verbreitetem exzessiven theologischem Sprachgebrauch, was er unter „Wort", „Sprache", „Predigt", „Theologie der Verkündigung", „Verkündigungstheologie", „Theologie des Wortes", „Worttheologie" und „Sakrament" versteht.

Der Teil II will eine „Philosophisch-theologische Orientierung zum Sprechen der Verkündigung" (45–268) sein. Er umfaßt die Kapitel „Sprachphilosophische Hinführung" (50–98), „Die semantische Ebene: Die Darstellungsfunktion" (99–170) und „Die pragmatische Ebene: Ausdrucks- und Appellfunktion" (171–268).

Im ersten Kap. werden nach einigen Grundsatzbemerkungen zur Sprachphilosophie Überlegungen Ferdinand de Saussures, Wilhelm von Humboldts und John L. Austins vorgestellt. Die „Wende zur Pragmatik" (80) skizziert T. an Hand von Karl Bühler und Charles William Morris, um dann die „Leistungen (Funktionen) des Sprechens als phänomenologische Explikation des Wesens des Sprechens" (84) im Anschluß an Bühler und dessen Schüler Kainz herauszuarbeiten. Im Zentrum der Aufmerksamkeit des Vf.s steht die im Kap. 2 explizierte Darstellungsfunktion des Sprechens, deren Wesen er in Vergegenwärtigung und Distanz sieht: „die symbolische Repräsentation als Vergegenwärtigung des Entfernten, Vergangenen, Erdachten, Geltenden geht notwendig einher mit der Distanzierung" (109).

T. kritisiert den „magischen" Wortrealismus und die entgegengesetzte Position, die der Sprache die Möglichkeit abspricht, das jeweils Ausgesagte wirklich zu erreichen als (theologisch bereitwillig rezipierte) Fehleinschätzungen. Sodann setzt er sich mit Einwänden gegen die Betonung der Darstellungsfunktion auseinander, die aufgrund eines dem religiösen Sprechens angeblich eigenen, besonderen (tautologischen, metaphorischen) Charakters erfolgen. Er expliziert das Verhältnis der Darstellungs- zur Ausdrucks- und zur Appellfunktion und grenzt sich auf dieser Basis von s. E. verwirrendem Sprachgebrauch ab.

Im dritten Kap. werden im Anschluß an Bühler und Kainz die Ausdrucks- und die Appellfunktion des Sprechens entfaltet. In einem Exkurs zur „ordinary language philosophy" (216–247) kommen der „Wittgensteinian fideism" und Austins Theorie des performativen Sprechens zur Darstellung. Die Verabsolutierung von Ausdruck und Appell bei Verlust der Darstellungsfunktion sieht T. exemplarisch realisiert in Bultmanns Theologie der Verkündigung.

In Teil III wird „Die Heilswirksamkeit der Verkündigung" (269–346) thematisiert.

Im ersten Kap. setzt sich T. mit der „energetisch-dynamisch" verstandenen Wirkmacht des Wortes auseinander. Er analysiert atl und ntl Literatur zur Heilswirksamkeit der Verkündigung und setzt der Theorie von der energetischen Wirkmacht des Wortes Gottes im zweiten Kap. seine Überlegungen zu Glaube als Heils„wirkung" der Verkündigung entgegen, wobei der heilsnotwendige Glaube s. E. eher Ziel als Wirkung der Verkündigung ist. Diese müsse in Vernünftigkeit und Freiheit verstanden, beurteilt und angenommen werden, wobei ihre Überzeugungskraft nur von ihrem Inhalt ausgehen könne. Das Zum-Glauben-Kommen ist dabei für T. „gleichermaßen ein gottgewollter und -gewirkter, gnadenhafter wie menschlicher Vollzug, eine Ermächtigung des menschlichen Erkennenkönnens und Liebenkönnens, eine Befreiung, nicht Zerstörung menschlicher Fähigkeiten" (339).

Die Verkündigung wird schließlich bestimmt als Moment des Heilsprozesses; sie sei einerseits „eine Wirkung des in ihr Angesagten" (344), durch die andererseits der gegenwärtige Christus an den Menschen wirkt.

Den Bd beschließt eine Schlußbetrachtung „Wahrheit als Heil" (347–349), in der der Vf. noch einmal die Inhaltlichkeit der Verkündigung und die Wahrheit und Tatsächlichkeit des in ihr Ausgesagten ihrer Wirksamkeit vor- und zuordnet. Christliche Verkündigung „steht und fällt mit ihrem Behauptungscharakter und damit, daß das Behauptete wahr ist" (349).

Hätte T. die zuletzt zitierte Aussage an den Anfang seiner Untersuchung gestellt, hätte er von ihr ausgehend die Diskussion mit der analytischen Philosophie und Theologie sowie den pragmatischen Theorieansätzen geführt und wäre er auf der Basis jener Aussage in eine theologische Reflexion darüber eingetreten, was es heißt, theologisch etwas zu behaupten, inwiefern solche Behauptungen einen Wahrheitsanspruch vertreten und worin dieser eingelöst werden kann, er hätte ein zutreffendes Verständnis von der Heilswirksamkeit der Verkündigung „auf der Grundlage eines zutreffenden Verständnisses von der Wirkmacht (den Leistungen, Funktionen) des menschlichen Sprechens überhaupt" (274) gewinnen können. Beides ist ihm kaum gelungen. Warum? Die philosophische Basis der Argumentation ist allzu dürftig.

Der Vf. will herausstellen, „welche Revolution Bühlers Rede von der dreifachen Zeichenhaftigkeit der Sprache heraufgeführt hat" (87). Diese Revolution hat Jahrzehnte vor Bühler der amerikanische Semiotiker Charles Sanders Peirce mit wesentlich genauerem Instrumentarium ausgeführt. Er bleibt bei T. unerwähnt. Auf Peirce beruft sich Charles William Morris, dessen (sämtlich auf deutsch erschienene!) Hauptwerke zur pragmatisch integrierten Semiotik der Vf. offenbar nicht kennt, weshalb er sein undifferenziertes Urteil über Morris auf dessen schmale Programmschrift gründet.

Weshalb T. in Bühlers Organon-Modell das A und O philosophischer Orientierung im Blick auf die gegenwärtige Sprachphilosophie sieht, wird nirgends deutlich. Er hätte, statt Bühlers Modell zu kanonisieren, zumindest die sprachphilosophische Auseinandersetzung mit und Weiterführung seiner Theorie, wie sie etwa Karl-Otto Apel geleistet hat, berücksichtigen müssen. Auch hier: tabula rasa. Was zur analytischen Philosophie und Theologie ausgeführt ist, berücksichtigt weder die deutschsprachigen Standardwerke (z. B. Ingolf Ulrich Dalferths) noch die relevante englischsprachige Literatur (der wichtigste theologische Austinrezipient, Donald D. Evans, findet keine Erwähnung!). Wer Austin, der bis zu seinem Lebensende in Oxford gelehrt hat, als „Harvarder Sprachphilosophen" (235) bezeichnet, enthüllt eine erschreckende Unkenntnis der genuin englischen „ordinary language philosophy". Gleiches gilt für die Parallelisierung von Bühlers drei Funktionen mit Austins Lokution, Illokution und Perlokution (231). Was bei T. über die Metapher gesagt ist, ist, nachdem Generationen von Analytikern und Hermeneutikern sich mit der Struktur metaphorischer Rede beschäftigt haben, schlicht nicht der Rede wert.

Auf solch holpriger Grundlage kommt dann auch die Theologie nicht ans Ziel. Es werden „Wesenseigenschaften des Glaubens" (328) so herausgestellt, als hätte es nie eine analytische Kritik des Wesenbegriffs, eine pragmatische Einsicht in die konstitutiv intersubjektive Struktur der Kommunikation und die Reflexion theologischer Handlungstheorie auf die Kommunikations-, Handlungs- und Behauptungsstruktur christlichen Glaubens gegeben. So richtig und notwendig die Kritik allzu energetisch-dynamischer Worttheologie ist, mit dem von der pragmatisch integrierten Semiotik, der Sprechakttheorie und der kommunikativen Handlungstheorie „in die philosophische Arena" (142) gebrachten Instrumentarium ließe sich diese einerseits, den Intentionen T.s entsprechend, viel genauer durchführen, zum anderen tritt dabei ein Verständnis von Wort Gottes, Zeugnis, Verkündigung etc. zutage, daß diese nicht auf Selbstwirksamkeit reduziert, sondern in der gleichzeitigen Berücksichtigung ihrer Subjekt-, Text- und Sachdimension ihnen pragmatisch wie theologisch gerecht wird.

Frankfurt a. M. Edmund Arens

Lonergan Workshop, Vol. 5, Hrsg. von Fred Lawrence. – Chico, Calif.: Scholars Press 1985. VI, 342 S. kart.

Um das Denken des kanadischen Theologen Bernard Lonergan, S. J., hat sich eine „Schule" im besten Sinne des Wortes gesammelt. Der Ansatz Lonergans zeichnet sich dadurch aus, daß Nebenströmungen aus einer Vielfalt von Richtungen in die Hauptströmung zusammenfließen können und sie selbst für andere Richtungen zu einem Nebenstrom werden kann. In dieser anregenden Umgebung entstehen einige originelle und seriöse Beiträge zur Theologie. Die Serie „Lonergan Workshop" bringt Abhandlungen verschiedenster Richtung anläßlich der Jahrestagung an der Univ. Boston College im Juni 1983 zusammen. Überwiegend handelt es sich um theologische Forschungsarbeit, nicht lediglich um „Übersetzungen", die den Glauben verständlich machen oder dem Gläubigen intellektuelle Abstützung bieten wollen. Freilich wird dabei die Frische von Authentizität gelegentlich mit Naivität bezahlt. Im folgenden soll das Anliegen der einzelnen Beiträge angedeutet werden.

F. E. Crowe, S. J., greift das Problem der unterschiedlichen Sendungen des Sohnes und des Geistes in der Trinitätstheologie auf. Nach einer Kritik an A. Harnack schildert C. einen neuen Ansatz von einer durch Lonergan inspirierten Subjektivitätstheorie her. Der springende Punkt liegt nach ihm in der Ablösung von Ursächlichkeitskategorien durch Sinnkategorien. Aus dieser Sicht ergibt sich ein neues Verständnis von Geschichte. Dabei kommt insbesondere die Kulturperspektive Lonergans zur Geltung.

R. M. Dorans Beitrag über „das geistige Unbewußtsein" (in Lonergans Sinne) und die Suche nach Lebenssinn ist eine tiefenpsychologische Untersuchung. Indem er sich besonders von Freud und R. Woolger anregen läßt, gelangt er zu der These, daß die geistigen Bedürfnisse der bewußten Intentionalität eine ebenso fundamentale Rolle spielen wie „das Archaische".

In Anlehnung an Lonergans theologische Methodenlehre skizziert T. Dunne, S. J., eine Theologie der drei Tugenden Glaube, Liebe und Hoffnung als Fundamentalstrukturen. Nach ihm besteht die Leistung des Glaubens darin, unseren Kontakt mit der realen Welt herzustellen. Hoffnung fördert den Glauben durch eine affektive Bewegung zu Werturteilen und konsolidiert ihn schließlich durch die empfundene Erwartung eines vertrauenden, in anagogischen Symbolen verkörperten Verlangens. Liebe bedeute sowohl eine transzendente Dynamik von innen als auch eine Hingerichtetheit nach außen, und zwar zu Jesus von Nazareth.

Die klassische Position der populären politischen Theologie wird durch M. L. Lamb unter Heranziehung der Kuhnschen Paradigma-Analyse dargestellt. Die leitenden Stichwörter heißen „Theorie" und „Praxis". Aus der gegenwärtigen Wissenschaftstheorie schöpft L. wertvolle Vorstellungen für eine kirchliche Theologie und erweitert dadurch den landläufigen Horizont der aktuellen Praxis-Theologie.

Die Wichtigkeit einer intellektuellen Umkehr bei der Erziehung von Wissenschaftlern wird von W. Mathews, S. J., hervorgehoben, in dem er einen Bogen von Platon bis Lonergan zieht. Von der gewöhnlichen Ansicht, daß Erkenntnis im genauen Hinschauen besteht, setzt er sich ab.

In einem ansprechenden Referat über „das neue Leben" untersucht S. Moore den Grund für unseren Wunsch, daß es Gott geben mag. Nicht Gotteserkenntnis, bzw. Gotteserfahrung, zeigt sich als Angelpunkt, sondern das Verlangen nach Gott. Auf verkümmertes Verlangen führt er heutige Lebensprobleme zurück.

J. R. Price entwirft eine mystische Theologie der Zukunft auf der Grundlage von Lonergans Lehre über religiöses Bewußtsein. Er strebt eine Analyse mystischer Erfahrung an, die „völlig kritisch und ausdrücklich kulturübergreifend" (178) sein sollte.

Wie die Sakramente sich für eine Befreiungstheologie fruchtbar machen lassen, ist das Anliegen von S. Happel. Ihm geht es um ein neues Überdenken der klassischen Lehre der Instrumentalkausalität. Er stellt Lonergans Verständnis von Abbild und dem göttlichen Mysterium in den Dienst gesellschaftlicher Veränderung, indem er Gedanken aus marxistischer Kunsttheorie hinzunimmt.

Mit Fragen der Christologie Lonergans setzt sich C. C. Hefling ausführlich auseinander. Er beginnt mit der Lehre über die eine göttliche Person Christi. Danach versucht er eine konsequent empirische Methode durchzuhalten, indem er die ntl und frühkirchliche Inkarnationslehre nicht als Offenbarungswahrheiten, sondern als „Daten" behandelt.

Der interessante Beitrag F. Lawrences ist dem Thema „Basisgemeinde" gewidmet. Wohltuend wirkt seine Aufdeckung des Pyramiden-Denkens in dem Streit um die Kategorien „von unten" und „von oben". Zum Schluß zieht er einige Verbindungen zwischen „Basisgemeinde" und Lonergans Christologie.

Der Bd schließt mit einem von E. Piscitelli in großen Schwüngen angefertigten Gemälde des humanistisch gebildeten Menschen ab.

Münster William J. Hoye

Communication for All. The Church and the New World Information and Communication Order. Ed. by Philip Lee. – Indore: Satprakashan Sanchar Kendra/Maryknoll: Orbis/Ibadan: Daystar o.J. (1986). XIII, 158 S., kart. $ 11.95.

Bisher hätten die Kirchen sehr wenig zur Neuen Welt-Informations- und Kommunikationsordnung zu sagen, notiert Michael Traber im Vorwort. Er hätte hinzufügen können: und die Theologie noch weniger. Dabei handelt es sich bei der in dem Sammelband diskutierten Problematik um eine ebenso politisch wie ekklesiologisch hochbrisante Angelegenheit, die das Interesse der Fundamental- wie der Praktischen Theologie verdiente. Es geht um das Recht auf Kommunikation als grundlegendes Menschenrecht und darum, wie es angesichts der bestehenden Weltwirtschafts- und Kommunikationsordnung auf Basis-, nationaler und internationaler Ebene durchgesetzt werden kann.

Der in Indien, den USA und Nigeria verlegte und von Philip Lee im Auftrag der Londoner World Association for Christian Communication herausgegebene Bd enthält acht Beiträge.

Im ersten skizziert Washington Uranga die „NWICO: New World Information and Communication Order" (1–36). Er gibt einen Überblick über die entsprechende Debatte in UNESCO und kirchlichen Organisationen und plädiert gegen die herrschende, von den Interessen der transnationalen Kulturindustrie bestimmte Kommunikationsordnung für eine auf Solidarität, demokratische Partizipation und kulturelle Kreativität ausgerichtete alternative Ordnung und für eine von der Kirche mitgetragene „communication for liberation" (30). Freilich komme die erste Herausforderung nach Demokratisierung, Partizipation und Dialog „from within the church itself" (34).

Paul A. V. Ansah stellt „African Responses to the NWICO Debate" (37–49) zusammen, wobei er die afrikanische Option für staatlich kontrollierte und serviceorientierte Kommunikationssysteme aus der sozialen, ökonomischen, politischen und kulturellen Situation afrikanischer Länder verständlich macht.

Mit „Christians Building a New Order of Communication" (50–62) beschäftigt sich Robert A. White, der sich fragt, was christliche Kommunikatoren zur NWICO beitragen können. Angesichts des Eindrucks, daß die Kirche weit von den Zielen einer neuen Kommunikationsordnung entfernt ist und daß es darum in der Kirche selbst eine „Mini-NWICO" geben solle, entwickelt er Perspektiven und Vorschläge in diese Richtung.

Gaston Roberge widmet sich dem Thema „Communication and the Church in India" (63–75), wobei er auf den Bedarf nach einer theologischen Theorie der Kommunikation als Resultat eines interdisziplinären Forschungsprogramms aufmerksam macht und die Notwendigkeit unterstreicht, die Haltung der Kirche zur Kommunikationstechnologie klarzustellen.

Margaret Gallagher behandelt die Frage „Women and NWICO" (76–99). Sie arbeitet mit zahlreichen Belegen das Bild und den Status der Frauen in der gegenwärtigen Kommunikationsordnung wie ihren faktischen Ausschluß von der Debatte darüber sowie von der Kommunikationsforschung heraus. „Historically, women have not been participants in the construction of knowledge, any more than they have had access to mass communication channels." (95)

Herbert I. Schiller zeigt „Strengths and Weaknesses of the New International Information Empire" (100–115) auf. Er untersucht, inwiefern die US-beherrschten neuen Informations- und Kommunikationstechnologien zu einer neuen Art von Ausbeutung der Zwei-Drittel-Welt geführt haben, analysiert die für ihre Entwicklung und ihren Einsatz bestimmende Verzahnung ökonomischer und militärischer Interessen und deren Verschleierung durch die Ideologie des „freien Informationsflusses".

Johan Galtung zeichnet in seinem Beitrag „Social Communication and Global Problems" (116–131) auf der Basis eines Vierweltenschemas ein Bild der Nachrichtenkommunikation als Funktion der westlichen „sozialen Kosmologie", demgegenüber er eine NWICO skizziert, die die Dritte und Vierte Welt stärker einbezieht.

Den Bd beschließt eine von Colleen Roach zusammengestellte kommentierte Bibliographie zur NWICO (132–157).

Die in dem Buch aufgezeigten Fragen und Perspektiven sind so aktuell und weitreichend, daß dem Werk eine weite Rezeption auch im deutschsprachigen Raum zu wünschen ist. Noch wichtiger ist, daß auch die Theologie sich den angeschnittenen Fragen nach einer gerechten, partizipatorischen, basisorientierten Weltkommunikationsordnung und der Rolle der Kirche dabei theoretisch wie praktisch stellt.

Frankfurt a. M. Edmund Arens

Vidal, Marciano: **Moral de la Persona.** Moral de Actitudes Tomo Segundo: Bioéthica – Etica Sexual – Etica de la convivencia. – Madrid: P. S. Editorial ^{5}(1985), 947 S.

Bei dem zu besprechenden Buch handelt es sich um den zweiten, völlig neu bearbeiteten Bd einer insgesamt auf drei Bde vorgesehenen Moraltheologie; vorausgeht die „Moral fundamental"; folgen soll die „Moral social". Man könnte dieses Werk als den „spanischen Häring" bezeichnen, nicht nur weil M. Vidal Schüler von Häring ist, sondern auch, weil er den Mut besitzt, in einem Handbuch einen Gesamtüberblick über die heute zu diskutierenden moraltheologischen Probleme zu geben. Auch die Linie von V. entspricht weithin der seines Lehrers. Es geht ihm um die Herausstellung des befreienden Charakters christlicher Ethik; es zeigt sich, daß er um Offenheit modernen Problemstellungen gegenüber bemüht ist. Er teilt den vorliegenden 2. Bd in vier Teile ein, überschreibt den ersten Teil „La Persona en cuanto valor moral", den zweiten mit „Bioetica o moral de la vidal humana", den dritten mit „Moral del amor y de la sexualidad" und den vierten „Moral da la concienciación / manipulación y del encuentro interpersonal".

V. neigt dazu, weit auszuholen; das zeigt sich schon darin, daß er – immerhin nach einer im 1. Bd erarbeiteten Fundamentalmoral – in dem ersten großen Abschnitt dieser speziellen Ethik über die Person als sittlichen Wert schreibt. Aber V. macht klar, daß er hier Moral der Person nicht im Sinne allgemeiner Grundlegung der Moral vom Personsein des Menschen her verstehen will, sondern als jenen Teil der (konkreten, speziellen) Ethik, der sich mit der individuellen Verantwortung des einzelnen befaßt. Ihm geht es also um spezielle Moraltheologie im Sinne der Individualethik (vgl. 11—13). Der Titel zeigt an, daß alle Einzelprobleme ethisch nur geortet werden können durch eine Rückbindung an den personalen Vollzug. V. setzt ein mit einem Überblick über die Modelle des Personverständnisses im Lauf der Geschichte, wobei er einer systematischen, nicht rein historischen Gliederung folgt: Er unterscheidet humanistische, pragmatische und antihumanistische ethische Modelle. Den humanistischen Modellen ordnet er die Moral des elitären Bürgers nach der nikomachischen Ethik des Aristoteles zu wie auch den „Pflichtmenschen" nach Kant und schließlich die Idee vom „neuen Menschen", Marx entsprechend. Zur zweiten Gruppe der pragmatischen ethischen Modelle gehörten der stoische Mensch nach Epiktet, der Mensch der „provisorischen Moral" nach Descartes und der Utilitarist nach J. S. Mill. „Antihumanistische" ethische Modelle werden vom Übermenschen von Nietzsche angeführt, dem die Darstellung des Menschen der „wissenschaftlichen" Ethik folgt, wie sie sich bei Monod findet. Alle diese Modelle werden in ihrem Für und Wider dargestellt und anhand exemplarischer Texte nahegebracht.

Den systematischen Teil beginnt V. mit einer Explikation dessen, was er unter Persona versteht, zunächst als ontische, vormoralische Gegebenheit, dann als moralische Kategorie; Beschreibungen der Struktur der Person und des christlichen Horizontes des Personenverständnisses schließen sich an. Die Person in ihrer unableitbaren Würde ist in ihrem Sein Orientierungspunkt aller sittlichen Überlegung. Ihre ethische Bedeutung expliziert V., indem er von unbezweifelbaren ethischen Grunderfahrungen ausgeht. In ihnen dokumentiert sich Sein und Würde des Menschen. V. nimmt Aussagen des II. Vat. Konzils auf und zieht die entsprechende ethische Konsequenz, in der dritten Form des kategorischen Kantischen Imperativs ausgedrückt (118); allerdings läßt er in seiner eigenen These das bei Kant wichtige „puro" aus (bei Kant: „niemals bloß als Mittel". Hervorhebung durch Rez.). V. hebt personales Sein von abstrakter Natur ab, der ethische Bedeutung nicht eigentlich zukomme; man könnte fragen, wo, wenn schon in so hohem Maß Rahnersche Gedanken aufgenommen werden, Person denn notwendig gegen Natur gerichtet sein müsse (120).

V. sieht seine Sicht personaler Würde und ihrer Bedeutung in der Ethik durch die Bibel bestätigt (121). Es versteht sich, daß hier nicht einem privatistischen Personalismus gehuldigt werden soll. Personalität entfaltet sich in Sozialität. Die politische Dimension gehört zur Vorgabe ethischer Verantwortung. Person als unableitbarer Wert meint die Unableitbarkeit des Individuums im Blick auf andere und im Gefüge von politischen Strukturen (127). Es wirkt erstaunlich, daß das spezifisch Ethische hier ohne ausdrücklichen Rekurs auf die Freiheit menschlicher Selbstverantwortung entwickelt wird; sie ist im ersten Teil des Handbuchs zu finden. Der christliche Horizont der Ethik der Person bringt nicht neue Inhaltes, aber ein neues Woraufhin menschlichen Erkennens und Handelns (142).

Den zweiten, bioethischen Teil seiner Auführungen beginnt der Vf. wiederum mit einem Rückblick in die Geschichte der ethischen Behandlung hier einschlägiger Fragen. Thomas und seine Nachfolger, sowie der hl. Alfons

sind die wichtigsten Gewährsleute. In der Behandlung der Gegenwartsproblematik wird auch die, von der zentralen Bedeutung des Personseins her gesehen, zu erwartende Frage nach der Leiblichkeit als einem menschlichen Existential voll aufgenommen. V. greift hier zurück auf die Entwicklung der Philosophie der ersten Hälfte unseres Jh.s. Für das theologische Verstehen von Leiblichkeit sind ihm einschlägige frühe Studien von J. B. Metz wichtig.

Vor einzelnen Stellungnahmen führt V. in die aktuelle medizinisch-ethische sowie bio-ethische Problematik ein und berichtet über Aktivitäten der Forschung, mit Hinweisen auf die kaum überschaubare Bibliographie. In ausgewählten Textbeispielen führt V. vor, worin man das Neue in der gegenwärtigen Medizin zu sehen hat und wie die entsprechende Reaktion einer verantworteten Bioethik aussehen müßte. Im 4. Kap., dem zweiten im zweiten Teil, handelt der Vf. vom „Valor de la vida humana y exigencias éticas" (199). Es werden also noch einmal Grundlegungen vollzogen für die weitere Argumentation. Sie wird wiederum im Rückblick auf geschichtliche Entwicklungen eröffnet, vor dessen Hintergrund die aktuelle Stellungnahme entfaltet werden kann. Hier nimmt V. die in der jüngeren moraltheologischen Literatur verwendete Unterscheidung vorsittlicher und sittlicher Werte auf und wendet sie auf die Bestimmung des Wertes Leben im ethischen Diskurs an. Auch hier findet sich am Ende des Abschnittes eine Sammlung klassischer Texte der Tradition, gegen die sich allerdings V., aufs Ganze gesehen, gewendet hat. Das erste konkrete Problem, das von S. 222 an aufgegriffen wird, ist das der Abtreibung.

In der Beurteilung der Lebensphasen lautet die entscheidende Stellungsnahme V.s: „La vida humana merece todo el respeto desde el momento de la fecundación." (234) Dieses hat aber nicht den Sinn, daß schon Rechtsschutz für ein „Rechtssubjekt" (Persona Juridica [sic!]) zu fordern wäre. So ist man philosophisch auch nicht gezwungen, von Anfang an von Person zu sprechen. V. entscheidet sich in seiner Stellungnahme für eine Argumentationsweise, die auf Güterabwägung basiert; in der Lösung von Wertekonflikten, die entstehen können, schließt er sich der Position von Bernhard Häring an, der neben der Vitalindikation auch eine eugenische dann zuläßt, wenn sehr frühzeitig, vor der eigenen Personwerdung ein schwerer Schaden des Embryo diagnostiziert wird (241).

Hinsichtlich der Rechtsordnung sieht V. in der „Legislación liberalizadora" einen Mittelweg zwischen einer völlig permissiven und einer streng restriktiven Gesetzgebung. Man muß es in diesem Zusammenhang als einen lapsus linguae werten, wenn er 245 und 246 von einer Erlaubnis („se permite") durch Verzicht auf Strafverfolgung spricht. In der Abwägung zwischen Fristen- und Indikationslösung spricht V. der letzteren einen höheren Grad an Humanität zu (246). Der Abschnitt schließt mit dem Abdruck der Erklärung der Glaubenskongregation vom 25. 11. 1974 in wichtigen Passagen.

Die Behandlung der ethischen Probleme am Lebensende wird vorbereitet durch die der Erläuterung der medizinisch-juristischen Problematik der Bestimmung des Todeszeitpunktes. In der Deutung des Todes wird Rahners Todestheologie verarbeitet, aber auch L. Boros. In der methodischen Behandlung der Sachfragen lehnt V. von vornherein die Unterscheidung von direkter und indirekter Tötung ab – als ob die Moralität einer Handlung von derem physischen Ablauf abhängen könne. Ebenso die Unterscheidung ordentlicher und außerordentlicher Mittel und die von Handlung und Unterlassung. Methodisch zulässig ist nur die Güterabwegung zwischen in Konflikt geratenen Werten (273). Sie ist immer dann angemessen, wenn Konflikte den fraglos zu akzeptierenden Wert des zu schützenden Lebens in Frage stellen – z. B. der Wert des Sterbens in Würde. Keineswegs kann die Unverletzlichkeit des menschlichen Lebens zugunsten anderer instrumentalisiert werden, so daß soziale Werte in einer ernsten Güterabwägung für eine Bejahung der Euthanasie nicht in Frage kommen. Das Recht menschenwürdig zu sterben, wird von V. unter dem Stichwort der „ortotanasia" behandelt. V. lehnt alle Euthanasieformen aus subjektiven Motiven ab.

Unter adistanasia werden die Probleme behandelt, die im Zusammenhang mit Reanimation auftreten können. V. Stellungnahmen halten sich bei Verwendung einer anderen Terminologie im Rahmen traditioneller Beurteilung.

Der Suizid wird im Sinne des hl. Thomas beurteilt, der ein absolutes Verbot ausspricht. Hier überrascht, daß die vorher vollzogene Entscheidung für die Güterabwägungslehre nicht durchgehalten wird. Es findet auch keine nähere Auseinandersetzung mit den subtilen Überlegungen Holdereggers in seinen Veröffentlichungen statt.

Ähnlich wird die Notwehrsituation im Sinne des hl. Thomas behandelt, dann die Todesstrafe, in der der Vf. einen anderen Standpunkt einnimmt: Die Frage wird kurz, aber eindeutig, im Sinne einer Ablehnung aus ethischen Gründen behandelt.

Die Verurteilung der Tortur ist eindeutig: differenziertere Überlegungen werden zum Hungerstreik angestellt, der unter Umständen ethisch zu rechtfertigen ist. Hinweise auf Verhütung, Arbeits- und Verkehrsunfällen und entsprechende Verantwortlichkeit werden im abschließenden Abschnitt des Kap. behandelt.

Das 5. Kap. wendet sich den ethischen Problemen bei der Weitergabe menschlichen Lebens zu. Im Chor der Stellungnahmen zu IVF-ET (In-Vitro-Fertilisation und Embryo-Transfer) stimmt V. einer mittleren Linie zu, die die Sterilitätsbehandlung dieser Art im homologen System nicht völlig ausschließt, sondern unter bestimmten Bedingungen für gerechtfertigt hält. Als amtlicher Text wird die Äußerung der Französischen Bischofskonferenz vom 15. 12. 1984 ausführlich zitiert.

Die Antikonzeption wird vor dem Hintergrund der Tradition der Lehre, von der der Vf. sich absetzt, in einem ihm entsprechenden offenen Begründungsverfahren für Normativität behandelt. In der Güterabwägung bezieht er auch Gesichtspunkte der Bevölkerungspolitik ein.

Irritierend wirkt, wenn er die Abtreibung unter den „metodos anticonceptivos" aufzählt (373) und auch die „interceptivos", unter denen er die Antinidation versteht.

V. hält die Antinidationsmittel für moralisch akzeptabler als die Sterilisation. In Fällen von Vergewaltigung hält er sie für erlaubt. Es überrascht, daß V. die natürliche Familienplanung praktisch kaum berücksichtigt und ihren spezifischen Eigenwert, die sie mindestens haben kann, unterschlägt. Er reiht sie unterschiedslos unter andere Formen der Kontrazeption ein. Er dokumentiert die kirchliche Lehre mit einem Text aus Familiaris consortio.

Humanexperimente, genetische Manipulationen, Gehirnprogrammierung werden als Sonderprobleme in einem eigenen 6. Kap. behandelt. V. übernimmt Positionen derjenigen Moraltheologen, die für eine größtmögliche Öffnung neuen Entwicklungen gegenüber eintreten. Er geht in seinem Optimismus der Genmanipulation gegenüber sehr weit. Die letzte angesprochene Problematik betrifft vor allem Psychopharmaka und chirurgische Eingriffe im Gehirn.

Das 7. Kap. „Moral de la salud y de la enfermedad" enthält drei Teile, die ethischen Optionen im Feld von Gesundheit und Krankheit, die Rechte und Pflichten des Kranken und die spezielle Frage der Organtransplantation. Im 1. Teil beschränkt sich der Vf. im wesentlichen auf die Angaben und die Zitation von Texten Johannes Pauls II. Auch bei den Formulierungen der Rechte des Kranken wird fast ausschließlich dokumentiert: Literatur und wichtige Deklarationen zum Thema. Zum Problem der Transplantation nimmt der Vf. ohne ausführlichere argumentative Gedankenführungen Stellung.

Im dritten Hauptteil wird die Sexualmoral behandelt. Grundlegung geschieht auch hier in der Anthropologie, die in folgenden Stufen behandelt wird: biologisch, psychologisch, dialogisch, soziokulturell, existentiell, geheimnisbezogen.

Die „Sexualität in der heutigen Welt" wird pessimistisch beschrieben. Die Welt ist sexualisiert: Sex ist zur Konsumware geworden, die Qualität der Beziehungen ist reduziert. Hier ist der Boden für den Autor bereitet, im 9. Kap. zum Thema „Cristianismo y sexualidad" (509) Stellung zu nehmen. Er skizziert anfänglich die leidige Realität einer durch Stoa und Neuplatonismus mitverursachten Leib- und Sexualfeindlichkeit der Kirche, die sich über lange Jahrhunderte bis in unsere Gegenwart hinein ausgewirkt hat. Dagegen stellt er im zweiten Abschnitt seine „Cosmovision genuinamente Cristiana de la sexualidad" (519). Sie ist charakterisiert durch eine konsequente Desakralisierung der Sexualität und deren Humanisierung (521). Anhand der Schöpfungsberichte wird auf den Sinn von Sexualität verwiesen und die Vollendung der Beziehung von Mann und Frau in Christi Heilswerk anhand ntl. Stellen gezeigt.

Dem folgt (notwendig?) im 10. Kap. eine Geschichte der Sexualmoral, in der sich der Vf. von den Schriften des AT an, auf die wichtigsten Normaussagen beschränkt. Einige klassische Texte komplettieren das Kap. Im 11. Kap. bietet der Vf. eine „Moral sexual fundamental" (585). Er versucht, sie von der Grundlage der personalistischen Sicht aus zu entwickeln: Sexualität stellt sich als Aufgabe, der sich jeder stellen muß, indem er sie in den personalen Grundvollzug integriert. Von hierher sind auch die Formen des Fehlverhaltens zu beurteilen. Deutlich distanziert sich der Vf. von der Lehre, die jede Sünde gegen das sechste Gebot als objektiv schwerwiegend beurteilte.

Konkrete Normbegründung hat auszugehen von der Bedeutung sexueller Verhaltensweise. Von dieser ihrer Bedeutung her ist ihre konkrete Ausformung zu beurteilen. Als Originaltext wird von V. die Erklärung der Glaubenskongregation Persona humana abgedruckt.

Unter den im 12. Kap. behandelten konkreten Problemen taucht im ersten Abschnitt eine Überlegung über die Rolle der Frau in ihrer Beziehung zum Mann auf. Die Stärke der Darstellung liegt hier in der kritischen Analyse von Vorurteilsbildungen, die sich aufgrund mangelnder biologischer Kenntnisse oder aus anderen Gründen gebildet haben. Einen positiven Ansatz sucht er in einer relecture der Paradieserzählung, die die ursprünglich herrschaftsfreie Bezogenheit von Mann und Frau aufeinander bezeugt, so ein Dokument für die Gleichwertigkeit ist und zugleich die Ergänzung des Mannes durch die Frau erkennen läßt.

Nach gründlichen Begriffserklärungen nimmt der Vf. zu den Problemen der Homosexualität Stellung. Er bietet nach der Nennung einiger anthropologischer Daten die offizielle Stellungsnahme der kirchlichen Lehre und benennt dann eine Reihe von Meinungen, die damit nicht voll übereinstimmen. Er selbst entscheidet sich für eine Öffnung moderater Art, die die grundsätzlichen Weisungen der Kirche unangetastet lassen will, dann aber doch einen Freiraum eröffnen möchte, der dem Homosexuellen im strengen Sinn nicht vor dem Dilemma Totalabstinenz oder (ihm nicht mögliche) Heterosexualität scheitern lassen möchte. Knapper wird die Problematik der Heterosexualität behandelt, wobei sich der Autor auf sonst kaum behandelte Themenbereiche konzentriert: Nonverbale Kommunikation über den Blick, über Augenkontakt, über Zärtlichkeit, die der personalen Begegnung dienen kann.

Auch die Masturbation wird vom Autor anders gesehen als vom kirchlichen Lehramt; er wendet sich gegen eine Pauschalverurteilung (als ein malum in se) und auch gegen die Behauptung, hier handelt es sich immer um ein schweres Vergehen. Er sieht den sehr unterschiedlichen ‚Stellenwert', den Masturbation im Leben eines Menschen haben kann.

Scham, Obszönität und Sozialkontrolle in sexueller Darstellung sind die Themen des nächsten Abschnittes. Schamhaftigkeit wird in aristotelischer Tradition der Tugendethik als Mitte zwischen Schamlosigkeit und Prüderie beschrieben. Ein „leidiges" Thema in diesem Zusammenhang ist die Frage der Sexualethik im Blick auf pathologische Abweichungen, die sich in Organen oder Funktionsstörungen und im Verhalten zeigen.

Der Sexualität des menschlichen Paares ist ein eigenes Kap. gewidmet, das in drei Punkten behandelt wird: Vorehe, Ehe nach innen,

Ausschließlichkeit ehelicher Gemeinschaft. Zur Frage vorehelicher Beziehung führt V. zunächst empirische Ergebnisse der Sozialforschung und der Kulturanthropologie an. Für einen Mitteleuropäer überraschend ist die folgende intensive Diskussion der Verlobung und des Status der Verlobten sowie die Frage nach vorehelichen geschlechtlichen Beziehungen in diesem Rahmen. Indem V. andere Begründungen und Stellungnahmen zurückweist, versucht er, die kirchlich geltende Norm von seinem Ansatz aus zu erreichen. Aber er zeigt sich offen für ein mögliches anderes Verständnis dieser Zeit der Vorehe und deutet an, daß ihm in diesem Zusammenhang ein institutionalisiertes Ehekatechumenat unter bestimmten Voraussetzungen als eine sinnvolle Lösung erscheint. Er läßt erkennen, daß für ihn ein von der Kirche abweichendes Normverständnis in Grenzsituationen denkbar ist.

Die eheliche Beziehung ist heute – wer sähe das nicht – vielen Belastungen ausgesetzt. V. benennt, nachdem er die Sinnerfüllung ehelicher Gemeinschaft beschrieben hat, eine Reihe solcher Gefährdungen und gibt Ratschläge mehr pastoraler Art, ihnen zu begegnen. Paränetische Stücke reiben sich hier aneinander. Ein Kap. über Sexualerziehung beschließt den Hauptteil über die Sexualethik. V. schließt sich in der Darstellung an die offiziellen Verlautbarungen der Bischofskonferenzen an.

Der vierte, wesentlich kürzere Hauptteil diskutiert zunächst Probleme der Concienciación, die sowohl Gewissensbildung wie Entwicklung von Problembewußtsein betrifft. Selbstverständlich ist solche Bewußtseinsbildung als eine kritische zu verstehen, die den Menschen in die Lage versetzt, sich selbst und eine politische Situation zu beurteilen. Sie beinhaltet Reflexion auf die Wirklichkeit, und ruht auf bestimmten Grundoptionen; sie hat eine politische Dimension sowie eine personale. Verantwortliche Teilnahme am gesellschaftlichen Leben kann nur vollzogen werden bei entspechender Bewußtseinsbildung, vor allem und zunächst durch eine „educación liberadora" (820). Sie wird in Anlehnung an die bekannten Arbeiten von P. Freire vorgestellt. Insgesamt geht es darum, den Menschen mündig zu machen. Haltungen, die in der Concienciación angezielt sind, sind: Authentizität, Freiheit (als Haltung, als „dinamismo orientador en el proceso moral de humanización" [832]). Der Verlust solcher Freiheit findet sich in unterschiedlichen Abhängigkeiten, insbesondere in der Abhängigkeit von Drogen. Auf andere Weise geht Freiheit zugrunde unter der Dominanz von Meinungsmanipulation. Diese kann keineswegs als eine ethisch neutrale Realität angesehen werden. Ihre Wirklichkeit fordert die Freiheit heraus, sich im Kampf gegen sie durchzusetzen (873).

Das Buch schließt mit Überlegungen zur Moral interpersonaler Begegnung. Hier kann der Vf. noch einmal die personale Grundlegung der Moral zum Zuge kommen lassen. Sie ist ja primär erlebbar in interpersonaler Begegnung.

Der Rezensent gesteht, daß es ihm Mühe gemacht hat, seit langer Zeit wieder einmal ein Handbuch im Zusammenhang zu lesen – dieses nicht nur der spanischen Sprache wegen – sondern weil es ihn an vielen Stellen gereizt hätte, genauer in Einzeldiskussionen von Problemen einzusteigen. Es soll aber einen Überblick geben, möglichste Vollständigkeit der Probleme in der Darstellungen anzielen und kann dann nicht in der Genauigkeit der Einzelargumentation das Niveau von Monographien erreichen. Um so mehr wird einem aber der Gesamtentwurf des Autors sichtbar, dessen Grundmotive und methodische Schwerpunkte.

Hoch anzurechnen sind V. die reichen Angaben in seinen Bibliographien; hier kann er auf Arbeitsfrüchte zurückgreifen, die ihm in der Mitarbeit der Zeitschrift „Moralia" zugefallen sind, deren ausgezeichnete Bibliographien man nur empfehlen kann.

Hier und da sind in den Bibliographien Druckfehler, speziell bei ausländischen Zitaten stehengeblieben (z. B.: S. 71, A 51 Hoerster; 431, A. 9 Elsaesser, Christenpflicht; Ziegler, Ärztliche. . .; 513, A. 9 Klomps; 519, A. 27 Ringeling u.a.). Für den Benutzer wäre es ein großer Vorteil, wenn die Bibliographie durch ein Namensverzeichnis aufgeschlüsselt werden könnte.

Die Grundtendenz, Moral von einer Grundlage personalistischer Anthropologie her zu entfalten, kann begrüßt werden. V. tut dies im Bewußtsein, hier an einem neuen Aufbruch beteiligt zu sein. Es ist ein in diesem Sinn höchst engagiertes Buch. Manchmal hat man den Eindruck, daß der Vf. hier und da in seinem Bemühen um neue, offene Denkweisen die überkommene Lehre zu wenig ernst nimmt; wenn er z. B. alle bisher geübten Unterscheidungen im Zusammenhang mit der Beurteilung der Tötung von Menschen in ihrer ethischen Bedeutung zurückweist (direkt – indirekt, aktiv – passiv u.a.), so kommt er faktisch inhaltlich ohne die Beachtung solcher Unterscheidungen bei der Güterabwägung nicht aus.

Es ist erfreulich, daß der Vf. in diesem Handbuch auch Themen aufgreift, die üblicherweise bislang in der Moraltheologie nicht gesichtet wurden. Hier ist er in Neuland vorgestoßen und dieses so, daß er Anstöße zu weiterem Nachdenken in ziemlicher Fülle bietet. Allenfalls könnte man fragen nach einigen in der Speziellen Moraltheologie zu behandelnden Themen: beispielsweise Fragen des Ethos der Wahrhaftigkeit, der Gerechtigkeit in mitmenschlichen Beziehungen, des religiösen Lebens im engeren Sinn – es könnte sein, daß er das letztere ganz anderen Disziplinen überläßt, vor allem der Spirituellen Theologie, die in Deutschland kein eigenes Fach ist. Man könnte hier und da den Eindruck gewinnen, daß der Vf. schneller bei der Sache hätte sein können. Manche Vorbereitungen vor der eigentlichen Fragestellung belasten den Umfang des Buches in einem Maße, wie es für die Verständlichkeit der zu vermittelnden Einsicht nicht notwendig gewesen wäre.

Rückblickend darf ich sagen, daß V.s Buch eine Fülle von Anregungen bietet; er hat den Mut bewiesen, sich vielen Problemen des Lebens in der heutigen Welt zu stellen und aus einem neu verstandenen christlichen Grundsatz heraus zu beantworten. In vielen Einzelfragen wird es ein Nachschlagwerk für mich bleiben, insbesondere wegen der aufgegriffenen Problemstellung und der Bereitstellung weitgefächerter internationaler Bibliographien; es wird mich aber auch immer zur Auseinandersetzung herausfordern, indem es zum genaueren Durchdenken der Methoden zwingt und – hier und da – Widerstand provoziert.

Rimpar-Maidbronn Bernhard Fraling

Demmer, Klaus: **Deuten und handeln.** Grundlagen und Grundfragen der Fundamentalmoral. – Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag / Freiburg, Wien: Herder (1985). 240 S. (Studien zur Theologischen Ethik, 15) kart. DM 48.–

Das Buch von Klaus Demmer steht am Ende (?) einer längeren Auseinandersetzung innerhalb der katholischen Moraltheologie, die sich seit der unmittelbaren Nachkonzilszeit ihrer eigenen Grundlagen zu vergewissern versucht. Der Vf. vollzieht, was er selber in immer neuen Versionen zu beschreiben versucht: Er schreibt seinen eigenen Ansatz, Moraltheologie mit transzendentalphilosophischen und hermeneutischen Methoden anzugehen, weiter fort. Es handelt sich also in seiner Darstellung keineswegs um das Bemühen, einen Schlußpunkt über eine genau protokollierte Auseinandersetzung zu setzen; sein eigener denkgeschichtlicher Entwicklungsgang erlaubt es ihm, die vorgegebenen Fragestellungen selber so auszuweiten, daß neue und genuin eigene Zugriffe auf die Problematik möglich werden. Die Durchführung wird so geleistet, daß die wichtigsten Positionen, die in der Diskussion der Moraltheologen eingenommen wurden, ständig präsent sind.

D. beginnt mit Überlegungen zur wissenschaftstheoretischen Grundlage der Moraltheologie; er macht von allem Anfang an darauf aufmerksam, daß der Wissenschaftsbegriff selbst und der der unterschiedlichen Objektbereiche, denen sich die Wissenschaft zuwendet, analogen Charakter hat. Insofern sich Ethik als Sinnwissenschaft verstehen muß, ist sie den Erkenntnissen empirisch arbeitender Wissenschaft nicht unmittelbar zugänglich. In ihr wandelt sich auch das Leitbild von Objektivität, das grundsätzlich nicht auf eine adäquate Vergegenständlichung der zu bedenkenden ethischen Erfahrungen hinauslaufen kann. Das hängt damit zusammen, daß „sittliche Wahrheit wesenhaft freie Wahrheit" ist (23). Reflexion auf solche Wahrheit, ihre Rechtfertigung und Begründung hat sich auf die Strukturen solcher Erfahrung einzulassen; sie hat es immer mit Grunderfahrung des Menschen zu tun und steht selbst unter dem Anspruch, der weiteren Entwicklung der ethischen Erfahrung zu dienen.

Von solchen Ausgangspunkten her werden die Probleme der jüngeren Diskussion ins Auge gefaßt, deren Paradigmen es zu diskutieren gilt. Näherhin wird deutlich, daß das Problem von Genese und Geltung sittlicher Einsicht zu befragen ist, ebenso die Grundlagen der Unterscheidung von Autonomie und Heteronomie, die von Deontologie und Teleologie, von Gutheit und Richtigkeit sowie schließlich die von „objectum physicum" und „objectum morale" (33).

Der weitere Fortgang der Überlegungen wird entschieden durch den Einsatz bei der Reflexion auf das Gewissen. Die eigentliche Objektivität des Sittlichen liegt in der Subjektivität des menschlichen Selbstvollzugs begründet. Dabei geht es nicht nur um die Beschreibung der Funktion des Gewissens in seinem Urteil über Gut und Böse. D. entwickelt vielmehr in seiner Theorie des Gewissens zugleich die Vorstellung von dem spezifischen Charakter der sittlichen Wahrheit, die sich nicht „auf Richtigkeit reduzieren" läßt (42). Sittliches Handeln zeichnet sich nicht durch Gegenständlichkeit aus, sondern durch Prozeßhaftigkeit; diesem Umstand muß der Modus des Erkennens entsprechen. Er ist immer mitbestimmt durch das freie Eingehen des Subjektes auf das sittlich Vorgegebene. Im Gefälle der Demmerschen Überlegungen heißt das: „Objektivität ist zurückgenommen auf einen transzendenzeröffneten subjektiven Entdeckungs- und Setzungsakt, der sich in der gemeinsamen menschlichen Natur auslegt" (49). Theorie bleibt hier rückgebunden an Lebenspraxis. In diesem Sinn geht die Genese sittlicher Erkenntnis immer schon in deren Gestaltung mit ein. „Beide sind in dialektischer Wechselwirkung aufeinander bezogen. Genese setzt Geltung frei, und das ist eine ursprüngliche Leistung des Gewissens" (50).

In diesen Zusammenhang fügt D. einen neuen Gedanken: Zu den Entstehungsbedingungen innovatorischer sittlicher Einsicht gehört das Vorhandensein „moralischer Eliten" (50). Von ihnen werden die Möglichkeiten des Menschen neu erprobt und so weiter entwickelt.

Es zeigt sich, daß sittliche Wahrheit wesentlich geschichtliche Wahrheit ist. „Geschichte ist Selbstsetzung des Menschen in Einsicht und Freiheit. Sie ist verstandene, gedeutete und gestaltete Zeit" (52). Geschichte sittlicher Einsicht ist oftmals das Ergebnis bewältigter Konflikte. Aus diesen Beobachtungen ergibt sich die schon von anderen früher formulierte Verantwortung nicht

nur *vor*, sondern auch *für* Normen. Sie bezieht die Verantwortung für deren Voraussetzungen mit ein.

Eine ethische Theorie, die so von der Mitte personaler Selbstverwirklichung her entwickelt ist, wird sich mit der genannten Verantwortung für Normen und vor ihnen nicht begnügen: Im Gewissen ist der je einzelne sich in seiner Einmaligkeit aufgegeben. In der Epikie werden die Situation wie die Norm auf die Möglichkeiten des einzelnen hin im je Jetzt seiner Entscheidungssituation gedeutet. Die Sinnausrichtung der Epikie verläuft nicht in Richtung auf eine Minimierung des Ethos, vielmehr auf eine Maximierung des Menschlichen im ethischen Verhalten. Die persönliche Gestalt des individuellen Ethos prägt sich in der Lebensentscheidung aus, in ihr verantwortet das Gewissen „verstehend und deutend das Gelingen der eigenen Lebensgeschichte" (73).

In diesem 2. grundlegenden Kap. sind die philosophisch-anthropologischen Vorentscheidungen für alle weiteren Auslegungen getroffen: die theologischen fallen im dritten Kapitel, das überschrieben ist: „Christologie und Anthropologie" (78). Auch hier sind zunächst einige wissenschaftstheoretische Klärungen zu treffen, die sich vor allem auf das Verhältnis von Glaube und sittlicher Vernunft beziehen. In diesem Zusammenhang prägt D. den Ausdruck von der „relationalen Autonomie sittlicher Vernunft" (80). Damit ist der Bezug der einzelnen sittlichen Wahrnehmung zu einem breitgefächerten geschichtlichen Umfeld gemeint. Nun aber ist im geschichtlichen Umfeld des Glaubenden der Glaube selbst eine die Erkenntnis wesentlich mitbestimmende Wirklichkeit. Die Art dieser Bestimmung wird im folgenden näher erläutert. Sie geschieht durch die Explikation formal allgemeiner theologischer Aussagen über das Seinkönnen des Menschen, dem in Jesus Christus neue Möglichkeiten dazu zugesprochen sind. Die Fragestellung lautet von hier aus: „Welche Kraft der Freiheit wird dem Glaubenden geschenkt?" (84).

Zentraler Ort für die Findung einer angemessenen Hermeneutik ist die kirchliche Heilsgemeinschaft. In ihr werden die Grundelemente einer christologisch orientierten Anthropologie festgehalten und auf sittliche Konsequenz hin aufgeschlüsselt. Die leitende Absicht dabei ist, daß das Jesusgeschehen in seiner „ipsissima intentio" (98) bewahrt und wirksam bleibt. In diesem Prozeß sind sowohl narrative wie spekulative Christologie von Bedeutung. Von ihren Intentionen her wird eine neue Geschichte der Normfindung in Gang gesetzt, in der sich die Zumutungsstandards der „Kommunikationsgemeinschaft" (111) modifiziert festlegen lassen. Systematisch entscheidend ist das Verhältnis spekulativer Christologie und Moraltheologie; auf dem Hintergrund des chalzedonensischen Dogmas kann D. formulieren: „Der Glaube unterwirft die sittliche Vernunft geänderten transzendentalen Bedingungen, die sich ursprünglich in anthropologischen Implikationen niederschlagen" (120).

Nun arbeitet der Vf. heraus, daß es sich bei diesen anthropologischen Implikationen keineswegs um inhaltsleere Transzendentalität handelt; vielmehr stellt er heraus, daß sich aus einem christologisch orientierten Ethos eine Wirkungsgeschichte ergibt, die in der Lage ist, in der Geschichte je neu innovatorische Kraft zu entwickeln. Allerdings läßt sie sich nicht unmittelbar in handhabbare Normen umsetzen. Diese Geschiche selbst bedarf der Hermeneutik eines dauernden Explikations- und Applikationsprozesses.

Im folgenden Kap. wird das Verhältnis von Natur und Person ins Auge gefaßt – für den Vf. Anlaß, auch zu konkreten Anwendungen seiner Theorie vorzustoßen. Selbstverständlich wird Natur hier im Rahmen geschichtlicher Erkenntnisvorgänge verstanden; sie tritt in das ethische Bewußtsein immer nur als eine ganz bestimmt gedeutete Natur. Dabei wird ein Unbeliebigkeitsrahmen vorgegebener Gesetzlichkeiten akzeptiert. Aber er läßt sich nicht gesondert als eine Wirklichkeit für sich darstellen. Mit Recht kann man bei diesem Verständnis von Natur von einem Paradigmenwechsel reden: Der geschichtliche Naturbegriff hat einen metaphysischen, der Anlaß zu vorschnellen deontologischen Konsequenzen gab, ersetzt.

D.s Ausführungen zu diesem Verhältnis entsprechen auf ihre Weise der Lehre des Thomas von Aquin, der die „naturrechtliche Ordnung" als einen „ordo rerum in finem, quem ratio considerando facit" ansieht (in: Eth Nic I lect 1, nach D. 143). Die aktiv gestaltete Rolle einer sich personal verantwortenden Vernunft ist hier ebenso zum Ausdruck gebracht wie die Schaffung der Voraussetzungen verantwortlicher Gestaltung in der beständigen Wahrnehmung und Interpretation der Wirklichkeit. Verantwortliche Gestaltung des menschlichen Daseins in gestalterischen Eingriffen in die Natur – das wirft eine Vielzahl konkreter Probleme auf. Im folgenden nimmt der Vf. von seinen Voraussetzungen her Stellung zu Fragen der Genmanipulation, des Lebensschutzes des Menschen, der Forschuung am und mit dem Menschen, der ausgeweiteten Anwendung des Totalitätsprinzips und anderem mehr. Hier werden in höherem Maß als im ersten Teil des Buches ausdrücklich andere Meinungen erwähnt und beurteilt.

Das 5. Kap. „mit ‚Strukturen der sittlichen Handlung'" (169) überschrieben, nimmt die Freiheitsthematik zusammen mit der Frage nach den konstitutiven Momenten einer sittlichen Handlung auf und sichtet sie im Licht des vorgegebenen Ansatzes neu. Verantwortliches Handeln des Menschen ist nie isoliert vom geschichtlichen Prozeß zu sehen, in dem sie entsteht und sich auswirkt. Die sittliche Handlung selbst ist dabei „ein vielgeschichteter personaler Ausdruck" (171). Er ist fundamental bestimmt durch die tragende Intentionalität, die einen „umgreifenden Horizont" aufrichtet, „innerhalb dessen die vielen Einzelintentionen angesiedelt sind" (172). Im Zusammenhang mit diesen Überlegungen kommt D. auf das umstrittene Problem der in sich guten bzw. in sich schlechten Handlung zu sprechen. Die Einsicht, daß ethische Normsetzungen sich jeweils im geschichtlichen Kontext verständlich machen müssen, wird verhindern, daß einzelne Handlungsphänomene in sich selber verabsolutiert werden. Sie erhalten ihre ethische Bewertung immer und notwendig von der begleitenden Deutung her. Keineswegs mündet ein solches Verständnis von Geschichtlichkeit in Unverbindlichkeit. Es gibt, geschichtlich gesehen, Schwellen, „hinter die es kein legitimes Zurück mehr" gibt (179). Jede Veränderung einer Bewertung, die aus einem geschichtlichen Entwicklungsprozeß sich ergeben hat, hätte die Beweislast. Insgesamt stellt sich heraus, daß die „klassische Terminologie des ‚in-sich' ... nicht ohne hermeneutische Anstrengung durchzuhalten" (181) ist. Sie entstammt als Denkmodell einer Denkweise, die ihre hermeneutischen Voraussetzungen zu wenig geklärt hatte. Im weiteren wird die soziale Einbindung ethisch verantwortlichen Handelns bedacht und in diesem Zusammenhang Stellung genommen zum Prinzip der Handlung mit Doppelwirkung und zum Problem der Mitwirkung. Auch hier diskutiert D. anhand seiner Grundsatzüberlegungen konkrete Probleme, wie z. B. die Frage der Toleranz des Gesetzgebers, Probleme des Arzt-Patientenverhältnisses, der Schwangerenberatung, auch des Widerstandes.

Ethos entwickelt sich jeweils in einem Kommunikationszusammenhang, so daß von ethischem Handeln immer auch gesagt werden kann, in ihm werde eine bestimmte Wertüberzeugung ausgedrückt. Insofern wird in jedem sittlichen Verhalten Verantwortung für das Ethos einer Gemeinschaft übernommen. Mit einigen Überlegungen zur Frage von Sünde und Bekehrung schließt der Vf. im letzten Kap. seine Studien zur Allgemeinen Moraltheologie.

Das vorliegende Buch ist in einer Reihe von Veröffentlichungen zu sehen, in denen der Vf. die von ihm selbst erarbeitete Konzeption einer Grundlegung der Moraltheologie immer deutlicher artikuliert hat. Seine philosophische Kompetenz erweist sich vor allem in seiner Begabung, unterschiedliche Ansätze in seinen eigenen Gedankengang „einzuschmelzen" – um hier ein von ihm gern gebrauchtes Bildwort zu übernehmen. Dabei verlieren diese Ansätze nicht ihren eigenen Wert, werden ernstgenommen, aber in einen größeren und umfassenderen Zusammenhang gestellt. D. stellt sich den Kontroversen, sucht nach Lösungen weniger dadurch, daß er dezidiert Partei ergreift, als vielmehr durch eine Transposition auf eine andere Ebene des Wahrnehmens und Denkens. Allerdings macht er aus seiner Meinung keinen Hehl, daß eine solche Transposition seines Erachtens unverzichtbar ist, sollen bestimmte Fragen einer Lösung zugeführt werden. D.s Buch ist – durchaus in philosophischer Kompetenz geschrieben – ein theologisches Buch. Die theologische Mitte seiner Überlegungen ist in seiner Deutung der Christologie gelegen, die ihn gleichermaßen vor einem Christonomismus einerseits wie vor einer Auflösung der geschichtlichen Wirklichkeit des Lebens Jesu in rein transzendentale (inhaltsleere) Formalelemente hinein bewahrt. Es ist zu hoffen, daß es gelingt, von diesem Ansatz her gegensätzliche Strömungen der Moraltheologie innerhalb der Kirche miteinander ins Spiel zu bringen und – ich meine, ohne falschen Irenismus – zu versöhnen.

Rimpar-Maidbronn Bernhard Fraling

Hoppe, Thomas: **Friedenspolitik mit militärischen Mitteln.** Eine ethische Analyse strategischer Ansätze. – Köln: Verlag J. P. Bachem (1986). 318 S. (Theologie und Frieden, 1) geb.

Vorliegende sozialethische Studie zeichnet sich sowohl durch ihre ethische Tiefe wie durch ihre solide politik- und militärwissenschaftliche Fundiertheit aus. Die interdisziplinäre Verflechtung entscheidender Lebensfragen der Menschheit heute verlangt immer mehr den Experten, der in der Faktenlage ebenso bewandert ist wie in der sittlichen Entscheidungsproblematik. H. legt eine Analyse der im gegenwärtigen Ost-West-Konflikt geübten militärisch gestützten Kriegsverhütungspolitik vor, die er sozialethisch nach der traditionellen christlichen Naturrechtslehre überprüft und in entscheidenden Ansätzen weiterführt, da er den aktuellen Stand der militärstrategischen Konzeptionen kennt und aufarbeitet für die ethische Urteilsfindung. Erst die Kenntnis der Faktenlage heutiger Friedenspolitik und der Konzepte zur Kriegsverhütung in Theorie und Praxis läßt die Stimme des Ethikers von Gewicht erscheinen im Chor der Politikwissenschaftler und deren Modellvorschläge, gibt Chancen der Beachtung bei den politisch verantwortlichen Machtträgern und hebt sich von wohlgemeinten Appellen und Friedensutopien ab, an denen es auch aus theologischen Kreisen nicht mangelt. Es gibt noch nicht viele fundierte Beiträge zur Friedensethik wie den von H., der sich bemüht, normative Ethik zu bieten, die durch Argumente aus der Sachnatur heraus vorgeht.

Zunächst scheint der I. Abschnitt des Buches „Grundlinien moraltheologischer Argumentation zum Problem des Krieges seit Augustinus", der bis zu Pius XII. und dem II. Vaticanum führt, nur die Darlegung der bekannten Lehrtradition zu bieten.

H. braucht für seine Argumentation zum modernen Stand diesen Ausgangspunkt, da dieser bis heute der einzige (teleologisch) normative Zugang zur Friedensethik geblieben ist. Er bespricht hierbei aber – aus der heutigen Problematik heraus mit geschärfter Aufmerksamkeit – die Lehre der entscheidenden Träger der Tradition der bellum-iustum-Lehre bis zur Ächtung des Angriffs-

kriegs auch in den offen gebliebenen moraltheologischen Fragen. Dabei behandelt er einen Zeugen der Tradition im 19. Jh., der oft unerwähnt bleibt, Aloys Taparelli, für die Erneuerung der christlichen Naturrechtslehre sehr wichtig, mit seinem Konzept einer „Internationalgesellschaft".

Dieser Abschnitt zeigt insgesamt, wieviel aus der moraltheologischen naturrechtlichen Tradition noch aufzuarbeiten wäre, und besticht durch die solide Interpretation der Texte. H. fragt abschließend, was vermag diese Lehre zur Kriegsverhütung, also zu Abhaltung eines potentiellen Gegners vom Beginn einer Aggression wirklich zu leisten, bzw. wenn es zum Krieg gekommen ist, für die Friedensförderung? Sein Schluß ist für den Fortgang seiner Studie entscheidend: ethische und politisch-strategische Überlegungen gehörten zusammen! Aus der Situation des Nuklearzeitalters deutlich geworden, zeigt sich nach H. dieser Ansatz bereits in der Tradition gegeben.

Im II. Abschnitt behandelt H. die heutige Politik, im Ost-West-Konflikt den Krieg durch Abschreckung mit militärischen Mitteln zu verhüten, vom ethischen Standpunkt her, wobei er sich als profunder Kenner der Abschreckungskonzepte und der ganzen entsprechenden Diskussion ausweist.

Erst so wird die moraltheologische Befassung mit dem Kriegsproblem in ein Bewährungsfeld geführt, das den Politikwissenschafler und Politiker zur ethischen Reflexion zwingt, bzw. diese ihm hilfreich erscheinen läßt. Für den Ethiker bedeutet es aber ein Sich-Einlassen auf eine sehr sachbezogene Argumentationsebene. Dies vermag H. allerdings um den Preis, daß der Moraltheologe, der diese Studie liest, eine nicht leichte Lektüre vor sich hat. Sehr hilfreich ist daher die Zusammenfassung der Abschnitte der Studie am Schluß, die auch als Leitfaden der Lektüre dienen mag.

H. folgert nun, Kriegsverhütung erschöpfe sich nicht in Abschreckung und sucht in der gegenwärtigen militär-strategischen Diskussion nach einer realistisch erscheinenden Alternative oder Ergänzung, die ethisch verantwortet werden könnte. Hier erscheint ihm ein bereits öfter diskutierter Vorschlag von H. Afheldt unter den „Militärstrategischen Neuansätzen" – so benennt er den III. Abschnitt – geeignet, das Modell einer „defensiven Verteidigung". Es kommt nach ausführlicher Abwägung der pro und contra vorgebrachten Argumente unter gleichzeitiger Anwendung der gewonnenen ethischen Kriterien zum vorsichtigen Schluß, daß dieser Strategie der Vorzug in der Kriegsverhütung und Friedensförderung vor den bestehenden Abschreckungsstrategien zukäme.

Diese abschließende sozialethische Option scheint nach den langen Vorarbeiten nicht gerade ergiebig zu sein. Doch mehr als ein vorsichtiges Urteil, den nächsten Schritt in die richtige Richtung zu empfehlen, dürfte nicht realistisch sein. Wenn man das Gespräch der Supermächte über Abrüstung verfolgt, dürften die politischen Rahmenbedingungen der Kriegsverhütung sich nicht so bald entscheidend ändern, trotz aller Ungeduld. Über dieses Ergebnis hinaus liegt freilich mit diesem Buch – abgesehen von seiner großen Sachorientierung, die es bietet – ein wichtiger Fortschritt zur Klärung der Prinzipien in der moraltheologischen Normenanwendung zum Problem des Krieges und zur Friedensethik vor, der es verdient, weitergeführt zu werden.

Wien Rudolf Weiler

Stanke, Gerhard: **Die Lehre von den „Quellen der Moralität".** Darstellung und Diskussion der neuscholastischen Aussagen und neuerer Ansätze. – Regensburg, Verlag Friedrich Pustet (1984). 365 S. (Studien zur Geschichte der kath. Moraltheologie Band 26), kart. DM 48,–

Die Lehre von der sittlichen Handlung hat in den letzten Jahrzehnten gesteigertes Interesse auf sich gezogen. Der Anstoß dazu kam zum einen aus der Diskussion um die kirchenamtliche Ehelehre, zum anderen aber auch aus den vielfältigen Einzelfragen, die sich im Kontext der medizinischen Ethik ergeben. In einer solchen Situation ist es hilfreich, wenn eine Bestandsaufnahme vorgelegt wird.

Vf. behandelt im I. Teil seiner Diss., die der Theologischen Fakultät der Universität Würzburg vorgelegen hat, die Lehre vom Wesen und den Quellen der Sittlichkeit einer Handlung in der Neuscholastik. Der Begriff Neuscholastik bedarf allerdings einer Präzisierung: Gemeint sind die gängigen, zumal lateinisch verfaßten Handbücher der Moraltheologie zu Beginn des Jahrhunderts wie Bucceroni, Fanfani, Prümmer, Noldin, Vermeersch u. a. Es liegt also, das sei vorweg bemerkt, eine offenkundige Eingrenzung des Begriffs vor.

Analysiert werden die Lehrstücke von den Strukturen der sittlichen Handlung. Im Zentrum der detaillierten Untersuchungen steht das Verhältnis von Objekt und Ziel. Die primäre Bestimmung der Moralität einer Handlung stammt aus dem Objekt, die sekundäre und mithin akzidentelle aus dem Ziel. Vf. setzt sich in fairer Weise mit seinen Autoren auseinander. Er nimmt sie gegen den unqualifizierten Vorwurf eines naturalistischen Fehlschlusses in Schutz. Beherrschend sind ontologische Kategorien, eine Metaphysik der sittlichen Handlung ist dominierend. Aber ontologische Kategorien werden immer im Blick auf sittliche Werthaftigkeit gebraucht (77). Für diese klare Aussage ist man dankbar. Erst vor diesem Hintergrund lassen sich Engführungen erkennen: Handlungen werden im allgemeinen als abstrakte Größen, als Handlungen „in sich" betrachtet. Zwar wird das subjektive Element nicht unterschlagen, dennoch erhält das objektive ein eindeutiges Übergewicht. Das macht sich zumal in der Zuordnung von Ziel und Mittel bemerkbar: Um der Sicherheit der Kommunikation willen zieht die Bestimmung des Mittels das Hauptinteresse auf sich. Das wird letztlich erst verständlich, wenn man den zugrundeliegenden erkenntnistheoretischen Realismus der behandelten Autoren mit in Rechnung stellt. Zum Schluß erfolgt ein Vergleich mit der Lehre des hl. Thomas. Das geschieht mit Hilfe der Untersuchungen von L. Janssens und K. Hörmann. Als Schlußfolgerung legt sich nahe: In der Lehre von der sittlichen Handlung ist in der Neuscholastik die gleiche Perspektivenverkürzung gegeben, wie sie vor Jahren bereits im Blick auf den Naturbegriff moniert wurde.

Diese beherrschenden Linien muß man berücksichtign, wenn man den II. Teil würdigen will.

Neuere Ansätze werden vorgelegt, wie jene von B. Schüller, P. Knauer, J. Fuchs, F. Scholz, K. Demmer, L. Janssens. Es kann nicht Aufgabe einer Rezension sein, die Darstellungen sowie die jeweils nachfolgenden positiven Anmerkungen wie kritische Fragen im einzelnen auf ihre Stichhaltigkeit zu untersuchen. Der verständnisvolle Leser wird im großen und ganzen seine Zustimmung nicht versagen. Allerdings darf man nicht vergessen, daß die einzelnen Autoren oftmals sehr unterschiedliche Denkvoraussetzungen und leitende Erkenntnisinteressen einbringen. So dominiert bei Schüller und Fuchs das Problem der Normenbegründung, bei Demmer hingegen ein erkenntnismetaphysisches Anliegen. Und nicht alle Autoren analysieren das gleiche Problem mit der gleichen, von Vf. verfolgten Präzision. Das ist in Rechnung zu stellen, wenn man die von Vf. formulierten Fragen liest.

Im III. Teil werden kritische und weiterführende Überlegungen zu den genannten Positionen beigesteuert.

Es werden Gesichtspunkte beigebracht, welche die Wirklichkeit der menschlichen Handlung umfassender beschreiben, und die in den behandelten Ansätzen möglicherweise zu kurz gekommen sind. Allerdings würden sie von keinem der Autoren geleugnet werden. Berücksichtigt werden Beiträge von H. Welzel, H. Reiner, M. Riedel u. a. So kommt auch der Unterschied von Wirk- und Ausdruckshandlung eindeutiger zum Vorschein. Subjektbezogene Faktoren werden eingehender behandelt. Und es erfolgen im Licht dessen kritische Anfragen an die teleologische Normenbegründung: Auch Folgen unterliegen wiederum einem eingebrachten Bewertungsmaßstab.

Es steht außer Frage, die vorliegende Diss. ist mit viel Sachkenntnis und Scharfsinn angefertigt worden. Wer sich orientieren will, hat eine Fundgrube für weiterführende Überlegungen. Dem mit der Materie vertrauten Leser mag sich die Frage aufdrängen, ob die Lehre von der sittlichen Handlung nicht auf ein kohärentes neues Fundament gestellt werden müßte: Gedacht ist an die zugrundeliegende Erkenntnistheorie, an den Wahrheitsbegriff, an die flexible Zuordnung von Wirken und Ausdruck, an die jeweils unterschiedlichen Klassen von Gütern, die es zu verwirklichen gilt, und die die Strukturen der Handlung affizieren, an das Verhältnis zwischen den ontischen Strukturen und ihrer begleitenden Sinngebung durch den Handelnden, wodurch erst Objektivität konstituiert wird, an die Zuordnung von objektivem Anspruch und subjektiver Zumutbarkeit. Aber das wären bereits weiterführende Perspektiven, die den Rahmen und die Möglichkeit einer Diss. sprengen.

Rom Klaus Demmer

Zurück zur Natur-Religion? Wege zur Ehrfurcht vor allem Leben. Hrsg. von Holger Schleip. – Freiburg: Verlag Hermann Bauer (1986). 300 S. kart. DM 28,–

Fragen des Natur- und Umweltschutzes spielen in der öffentlichen Diskussion eine immer größere Rolle. Davon ist nicht nur die Politik oder die Wirtschaft betroffen, sondern auch die Ethik und die Religion. Beate Seitz-Weinzierl schreibt mit Recht im Vorwort zu diesem Buch: „Hinter dem vordergründigen Aktionismus bedarf es einer Verinnerlichung der ökologischen Bewegung" (7). Verinnerlichung kann jedoch sehr verschieden verstanden und betrieben werden. Eine Rückkehr zu vorindustriellen Denk- und Verhaltensweisen ist kaum möglich. Auf der Suche nach einer neuen Innerlichkeit wird jedoch der Bogen allzuweit gespannt, wie schon ein Blick in das ausführliche Autorenregister zeigt. Neben katholischen und evangelischen Theologen kommen auch Vertreter des Islam und der fernöstlichen Religionen (Buddhismus, Jainismus, Hinduismus) zu Wort, dazu Anthroposophen und Anhänger verschiedener religiöser Gruppen und Sekten. Den Abschluß bildet – sicher nicht zufällig – ein Beitrag von Hubertus Mynarek über „ökologische Religion".

Damit ist die Absicht des Hrsg. wohl am besten beschrieben: Es geht um eine neue Religion, die sich aus den bestehenden Religionen passende Elemente heraussucht und sie zu einem Ganzen zusammenfügt. Wegen dieser synkretistischen Tendenz ist das Buch für fachtheologische Studien wenig ergiebig; es hilft jedoch dem kritischen Leser, den geistigen Hintergrund der ökologischen Bewegung besser zu verstehen. Der Hrsg., Dr. med. Holger Schleip, Gründungsmitglied der Partei „Die Grünen", bezeichnet sich selbst als ungläubig; er ist jedoch

aufgeschlossen für religiöse Impulse, soweit sie sich den Bestrebungen der ökologischen Bewegung unterordnen. Eine „Öko-Ökumene" ist noch schwerer zu erreichen als die christliche Ökumene; sie beschränkt sich schließlich auf eine naturmystisch geprägte Lebensphilosophie oder auch nur auf ein „neues Lebensgefühl" (283).

Von christlicher Theologie bleibt dabei nicht viel übrig. Daher wundert sich Holger Schleip in seinen „Fragen eines Ungläubigen" mit Recht über die unkritische Haltung mancher kirchlicher Kreise gegenüber der ökologischen Bewegung: „Anders als gegenüber manch anderen Bewegungen der letzten Generation fungieren die christlichen Kirchen heute gegenüber der ökologischen Bewegung nicht als Bremsklotz, sondern signalisieren sehr deutlich Sympathien – obwohl sie allen Grund hätten, vor einer im Rahmen der Ökologie-Bewegung auftretenden Renaissance heidnischen Gedankengutes zu warnen" (23).

Kelheim-Kapfelberg Friedrich Hartl

Vitam impendere vero. Studi in onore di Pio Ciprotti. A cura di Winfried Schulz e Giorgio Feliciani. – Roma: Libreria Editrice della Pontificia Università Lateranense 1986. 353 S. („Utrumque ius" Collectio Pontificia Universitatis Lateranensis, 14), kart., Lit. 30 000.–

Die zwei Jahre nach dem 70. Geburtstag Pio Ciprottis herausgekommene FS spiegelt in der Breite der Thematik die Kompetenz dieses großen Wissenschaftlers wider, der als Jurist und Kanonist entscheidend zum Leben und zur Entwicklung des Pontificium Institutum Utriusque Iuris an der Lateran-Universität beigetragen hat. Neben einer Würdigung zur Person, biographischen Daten und einer Bibliographie der Werke Ciprottis enthält der Bd 19 Beiträge höchst unterschiedlichen Charakters und Inhaltes.

Kardinal Agostino Casaroli erhebt in einem eher politischen Beitrag („Il papato e le sfide del mondo moderno", 33–43) die wichtigsten Probleme, auf die Einfluß zu nehmen heute Aufgabe des Papsttums sei. Dabei sind nicht religiöse, sondern kulturelle und weltpolitische Themen behandelt wie die Stellung des Hl. Stuhls in der internationalen Gemeinschaft, Friede und Abrüstung, die Nord-Süd-Beziehungen und die Ausbreitung des Drogenmißbrauchs.

Jean Gaudemet („Ambiguité du privilège", 45–62) setzt sich mit dem Doppelgesicht des Privilegs auseinander und verfolgt die Problematik durch die Rechtsgeschichte hindurch bis zum neuen Codex, der den zweitausendjährigen Streit um die Rechtsnatur des Privilegs nicht beende.

Pio Fedele läßt in der FS einen Beitrag abdrucken, den er schon 1965 publizieren wollte: „Dante e la vendetta privata" (63–78).

Die Stellung der kirchlichen Soziallehre zwischen Staat und Kirche wird in einem Beitrag von Francesco Biffi dargestellt („Un esempio di contributo alla ‚dimensione ascendente' del magistero sociale cristiano: Il pensiero di Monsignor Luigi Del-Pietro, sacerdote e sindacalista della Diocesi di Lugano", 79–115), der sich mit dem singulären Wirken Luigi Del-Pietros als bischöflichem Beauftragten für die Leitung der örtlichen Gewerkschaftsbewegung „Organizzazione cristiano sociale ticinese" in den Jahren 1929–1977 befaßt.

Den Schutz der Religionsfreiheit durch die UNO-Resolution 36/55 der Generalversammlung vom 25. 11. 1981 nimmt Francesco Margiotta Broglio zum Thema einer Darstellung („Ancora in tema di protezione della libertà religiosa", 117–132), in der er die Ergebnisse eines Seminars referiert, das in Genf vom 3.–14. Dezember 1984 stattfand und Überlegungen und Empfehlungen verabschiedete, die im Anhang des Beitrages abgedruckt sind.

Cesare Mirabelli („Accordo quadro e quadro concordatario: Brevi riflessioni preliminari", 133–139) macht einige kurze Anmerkungen zum wichtigsten Ereignis im staatskirchenrechtlichen Bereich Italiens, zur Änderung der Lateranverträge durch die Vereinbarung vom 18. Februar 1984. Einen der darin angesprochenen Punkte behandelt Francesco Finocchiaro näher („Appunti sugli enti della Chiesa cattolica nel nuovo diritto ecclesiastico italiano", 141–160), wobei ihn vor allem die staatliche Anerkennung kirchlicher Rechtspersönlichkeiten, besonders der italienischen Bischofskonferenz und der Institute für den Unterhalt des Klerus beschäftigt.

Zwei Beiträge befassen sich mit ökumenischen Fragen, und zwar der von Pietro Gismondi („L'ecumenismo", 161–169), in dem die Geschichte des Ökumenismus, besonders innerhalb der katholischen Kirche, die katholischen Prinzipien in dieser Frage und die Stellung der Ostkirche erörtert werden, ferner der von Winfried Schulz („Questioni ecumeniche nel nuovo Codice di Diritto Canonico", 171–184). Schulz betont die Selbstbeschränkung des rein kirchlichen Rechtes auf die Katholiken gemäß Can. 11 als Ergebnis einer bewußten ökumenischen Entscheidung und nicht nur als Handeln aus Opportunitätsgründen. Er macht aber auch auf Schwachstellen aufmerksam wie die Möglichkeit der erlaubten Taufe eines Kindes nichtkatholischer Eltern in Todesgefahr etiam invitis parentibus und die umstrittene Regelung des Can. 1366 über die Strafbarkeit nichtkatholischer Kindererziehung, deren Verhältnis zu den Mischeheregelungen nicht geklärt erscheint. Daß Schulz aus Can. 874 § 2, der einen nichtkatholischen Christen nicht als Taufpaten, sondern nur als Taufzeugen zuläßt, folgert, ein Zeuge der Taufe oder der Firmung müsse getauft sein, erscheint allerdings grundlos. Einen Zeugen als zur ordnungsgemäßen Sakramentenspendung notwendige Person gibt es nur bei der Ehe (Can. 1108), bei der Taufe wird er gewünscht, wenn kein Pate da ist (Can. 875), und zwar allein aus Beweisgründen. Bei der Firmung wird er gar nicht genannt, sondern nur durch die Parallelisierung der Beweismöglichkeit für die Firmung (Can. 894) und die Taufe (Can. 876) überhaupt erwähnt. Can. 874 § 2 formuliert nun keineswegs Anforderungen an den Taufzeugen, sondern allein die (in der Verkürzung bedauerliche) Herabstufung eines nichtkatholischen Christen vom Paten zum bloßen Zeugen.

Grundsätzliches zur Codexreform enthält der Beitrag von René Metz („Les deux codifications du droit de l'Eglise au XX^{e} siècle, 1917 et 1983", 185–207). Die Vorstellung, die Neukodifikation des kanonischen Rechtes im Anschluß an das Zweite Vatikanum sei der ersten Kodifikation von 1917 vergleichbar, widerlegt Metz durch den Nachweis, daß die Ausgangslage, die Zielsetzung und die Methode signifikante Unterschiede aufweisen. Ein Kernpunkt ist wohl die Feststellung, daß der Codex von 1917 keine Erneuerung des Rechtes erstrebte, sondern nur eine methodisch modernisierte Erfassung des geltenden Rechtes, während die Codexreform der Jahre vor 1983 vor allem die Erneuerung des Rechtes erstrebte. Wenn Metz feststellt, daß der neue Codex trotz seiner Mängel die Tür zur Zukunft offen halte, so kann man nur hoffen, daß sein Optimismus nicht unbegründet sei.

Marian Al. Zurowski („Diritti individuali e comunitari connessi alla realtà sociale e culturale", 209–219) hebt auf der Basis der Konzilsdekrete Lumen Gentium und Gaudium et Spes die Vielfalt und Unwiederholbarkeit der Realisierung der christlichen Berufung durch das Individuum, durch die „Hauskirche" hervor und erörtert die Beziehung zu den größeren Gemeinschaften. Dabei verteidigt er die genannte Vielfalt gegen die Vorstellung, communio ebne die Individualität ein oder unterdrücke sie. Vielmehr betont er ein Recht des Einzelnen, der Familie oder jeder Gemeinschaft auf die eigene Individualität, die eigenen Gewohnheiten und die verschiedenartigen kulturellen Werte. Die Respektierung dieses Rechtes bereichere das Leben der Kirche und erleichtere die Erfüllung ihrer Sendung.

Mit den Überschriften zu Titel I und II des zweiten Teil im zweiten Buch des neuen CIC setzt sich Remigiusz Sobański auseinander („‚Iura propter officia'? Remarques liées aux en-têtes des I^{er} et II^{e} titres du livre II du nouveau CIC", 221–233). In ihnen ist von den Pflichten und Rechten aller Christgläubigen, von den Pflichten und Rechten der Laien die Rede, und zwar in dieser Reihenfolge, die auch in Can. 96 auftaucht und damit die Reihenfolge „Rechte und Pflichten" des Can. 87 CIC/1917 umkehrt. Sobański arbeitet den untrennbaren Zusammenhang von Pflicht und Recht heraus, der es verbietet, Rechte zu konzipieren, die nicht unmittelbar mit der Inanspruchnahme des Christen verbunden sind. Zugleich aber ist der Satz „iura propter officia" zu verwerfen, damit nicht die Pflichten die Rechte rechtfertigen und ihnen zum Maßstab werden müssen. Ausgangspunkt müssen die Gaben sein, die in der Kirche und durch die Kirche geschenkt werden, damit der Christ Zeugnis geben könne. Die Pflicht des Christen folge aus diesen Gaben: „Ex iuribus officia profluunt". Von diesem Ansatz her kann Sobański dem Recht dann auch eine höhere Aufgabe zuweisen als nur eine positivistische Normierung von Rechten, die erforderlich sind zur Erfüllung von Pflichten.

Heribert Schmitz („La partecipazione dei fedeli all'Eucaristia", 235–247) stellt auf der Grundlage des Rechtes der Christen, die Sakramente zu empfangen, die Regeln des neuen Codex über die Eucharistieteilnahme dar, wobei er sich eingehender mit den Cann. 912 (Grundrecht), 915 und 916 (Erlaubtheit und Zulassung) sowie mit den strafrechtlichen Grenzen des Eucharistieempfangs beschäftigt. Während er zu Can. 916 (Verbot der Eucharistieteilnahme im Bewußtsein schwerer Sünde) ungenau von „non può ricevere ... non può partecipare ... non ammissione all'Eucaristia ..." spricht, geht er mit Can. 915 („ne admittantur") genau und dem Auslegungsgrundsatz des Can. 18 entsprechend zu Werke. Zu Recht stellt er aufgrund der Untersuchung der Klausel „manifestum grave peccatum" fest, daß die Möglichkeit, die Spendung (Schmitz S. 239: „den Empfang") der Eucharistie zu verweigern, eingeschränkter ist als früher. Sehr wichtig ist aus seinem Ergebnis festzuhalten, daß man die Kommunion nicht jedem verweigern kann, dem es nicht erlaubt ist, sie zu empfangen, oder der rechtlich davon ausgeschlossen ist. Der Kreis der Nichtberechtigten ist größer als der Kreis derer, denen das Sakrament verweigert werden muß. (Wohl ein Schreibfehler auf S. 243, letzter Absatz, Zeile 8: „Poiché chi *non può* essere ammesso a ricevere l'Eucaristia a norma del can. 915, non è ancora autorizzato a riceverla." Entweder ist das erste *non* zu streichen oder statt *non può* das Wort *deve* einzusetzen. Ähnlich zumindest mißverständlich S. 247 Absatz 2, letzte Zeile). Es ist bedauerlich, daß Schmitz bei der so ganz abstrakten Erörterung des Can. 915 stehenbleibt und nicht die wichtigste Konkretisierung vornimmt, nämlich auf die zivil wiederverheirateten Geschiedenen, die auch im italienischen Sprachraum einen nicht seltenen Problemfall darstellen dürften.

Mit einem wenig behandelten Thema setzt sich Giorgio Feliciani auseinander („I beni culturali nel nuovo Codice di Diritto Canonico", 249–259). Der Codex regelt den Umgang der Kirche mit Kulturgütern, mit historischen und künstlerischen Stücken nicht ausführlich, so daß Feliciani zur Darstellung der Rechtsprobleme vielfach auf die Codexreformarbeiten zurückgreifen muß. Er wünscht sich ergänzende Regelungen, die die Mängel des Codex ausfüllen müßten.

Auf einem ähnlich wenig beachteten Feld bewegt sich Mario Petroncelli, indem er „La disciplina dei luoghi sacri e la nuova classificazione degli edifici di culto" (261–276) darstellt und erörtert.

Eine Probe auf die Konzilstreue des Codex macht Anna Talamanca („I rappresentanti pontifici nella nuova normative canonistica", 277–295), indem sie das konziliare Konzept des päpstlichen Gesandtschaftswesens darlegt und die Umsetzung durch die nachkonziliare Gesetzgebung, besonders das Motu Proprio „Sollicitudo omnium Ecclesiarum" von 1969, ebenso würdigt wie die Regelungen des neuen Codex, dessen Gesetzgeber sie das Bemühen bescheinigt, das schwierige Gleichgewicht zwischen Tradition und Erneuerung bewahren zu wollen.

Um eine sehr positive Charakterisierung des Diakons bemüht sich Lorenzo Spinelli („Ministero diaconale e ordinamento canonico. Per un contributo

sulle funzioni della Chiesa", 297–307). Das kann ihm aber nur dadurch gelingen, daß er die äußerst dürftige Begründung des Diakonats durch das Konzil (vor allem Ad Gentes 16) überspielt und dem Diakon eine Teilhabe am priesterlichen Dienst zuschreibt, die ihn zur Mittelfigur zwischen Priester und Laien macht. In der Eucharistiefeier habe er ein Amt, das eine mittlere Stellung zwischen Zelebrant und Gläubigen einnehme (vgl. 305). In Notfällen sei der diakonale Dienst Ersatz für höhere Dienste. „Là dove mancano i sacerdoti, i diaconi potranno assicurare una supplenza, non laica, ma propriamente diaconale alla funzione sacerdotale; allo stesso modo, attualmente dei laici assicurano di fatto una supplenza laica a certe funzioni diaconali" (305). Den theologischen Nachweis für den sakramentalen und ekklesiologischen Ort des Diakons bleibt Spinelli allerdings schuldig.

Unter dem Titel „La Chiesa nel Diritto Canonico. Aspetti Ecclesiologici del nuovo Codice della Chiesa latina", (309–334) wiederholt Winfried Aymans seine schon an anderen Stellen publizierten Ansichten zur Stellung des Rechts in der Kirche, zur Systematik des Codex und zu den drei Aspekten der kirchlichen communio.

Der Bd schließt mit einem Beitrag von Onorato Bucci, der den Titel trägt: „Da Aristotile di Stagira a Paolo di Tarso e l'endiadi Hellenes kai Barbaroi: Alle origini del nuovo Diritto Cristiano" (335–351).

Zusammenfassend ist über diesen Bd zu sagen, daß er von großer inhaltlicher Vielfalt ist, der gerecht zu werden die Kompetenz des Geehrten erfordern würde. Ich habe mich daher darauf beschränken müssen, Bemerkungen inhaltlicher Art zu den Beiträgen zu machen, die mir von meinen eigenen Arbeitsgebieten her naheliegen. Mögen die weniger aufmerksam bedachten Autoren es mir nachsehen.

Münster Klaus Lüdicke

Örsy, Ladislas: **Marriage in Canon Law.** Texts and Comments, Reflections and Questions. – Wilmington, Delaware: Michael Glazier (1986). 328 S. geb., US$ 25,– (für Europa vertrieben durch Dominican Publications, Dublin, £ 4,–)

„Fides quaerens intellectum" – ein überraschender Leitsatz in einem kanonistischen Buch über das Recht der Ehe. Doch ist das Motto berechtigt, handelt es sich doch bei Örsys Buch um eine Arbeit, die Fragen stellen, und, so gut es geht, beantworten will. Der Vf. strebt dieses Ziel auf mehreren Ebenen an, und zwar durch eine allgemeine historische Darstellung der Entwicklung der Ehelehre und des Eherechts (13–37), duch die Erörterung von Interpretationsprinzipien (38–45), sodann durch die Erklärung der Eherechtscanones in der Reihenfolge des Gesetzes (46–259) sowie durch 13 Abschlußfragen übergreifender Art (259–294).

Hervorzuheben ist Ö.s Erläuterung der Interpretationsprinzipien: In jeder kanonischen Vorschrift sei zunächst auf die literarische Form zu achten, zu untersuchen, ob es sich um eine Glaubensaussage, theologische Meinung, metaphysische Theorie, empirisch-wissenschaftliche Erkenntnis, Ermahnung oder Erzeugung von Recht-Pflicht-Beziehungen handelt. Zu Recht sieht Ö. in dieser Vielfalt von Aussageebenen das Unterscheidende des CIC gegenüber zivilen Gesetzbüchern. Als weiteren Interpretationsgesichtspunkt nennt der Vf. die durch das Gesetz in Schutz genommenen Werte. Ohne Bedenken der menschlichen, institutionellen oder religiösen Werte, die eine Norm verwirklichen wollen, scheint ihm ein Verstehen des durch die Kirche als zu befolgen vorgelegten Gesetzes nicht möglich. Als dritten Gesichtspunkt führt Ö. die pastorale Ausrichtung des neuen Rechtes an, worunter er die Orientierung am Bild von Hirt und Herde versteht, die dem Recht seine Rolle zuweise: Es unterstütze eine Arbeit, die die Gesetze überschreitet, eine Arbeit, die von zärtlicher Liebe zu allen, Sorge um die Verlorenen, selbstloser Hingabe beherrscht sein soll. Außerhalb dieses Kontextes habe der Codex keine Aufgabe, innerhalb seiner jedoch eine demütige Rolle. „Its purpose is to promote justice in a community that ought to be ruled by charity" (44).

Den Hauptteil des Buches macht die kommentierte Wiedergabe der Cann. 1055–1165 in Latein und Englisch aus, wobei die Übersetzung nicht der in Amerika üblichen entnommen ist, sondern vom Autor selbst erarbeitet. Entsprechend dem grundlegenden Anliegen des Buches formuliert Ö. zu jedem Canon eine Frage, auf die der Text dann Antwort geben soll. Das ist oft hilfreich, manchmal aber auch gequält („When is a previous marriage an impediment" zu Can. 1085, „Can persons in sacred orders marry validly" zu Can. 1087 usw.). Die Kommentierung ist nicht sehr aufschlußreich, vielfach traditionell, zumeist auf das knappste beschränkt. In brisanten neuen Fragestellungen ist sie besonders unbefriedigend, wie etwa beim dolus nach Can. 1089 oder bei den Wesenselementen im Rahmen der Simulation nach Can. 1101 § 2, wo nur Strukturelles zum positiven Willensakt, nichts aber zum Inhalt der Simulation gesagt ist. Hervorzuheben ist die Differenziertheit, mit der Ö. den Abfall von der Kirche durch formalen Akt im Sinne der Cann. 1086, 1117 und 1124 behandelt. Besonders zu würdigen ist auch der immer wieder unternommene Versuch, die einleitend genannten Interpretationsgesichtspunkte konkret sichtbar zu machen, wenigstens am Beginn der einzelnen Kapitel.

Die Knappheit der Darstellung behält Ö. auch im Abschnitt über „Problem Areas and Disputed Questions" bei, wo er versucht, in einem Kompromiß aus Kürze und Differenzierung Themen zu erörtern wie die Balance zwischen Institution und Person, Konsummation und Unauflöslichkeit, Verhältnis von Vertrag und Sakrament (Ö. votiert gegen die Identität), Zeichenhaftigkeit der Ehe für den Bund Christi mit der Kirche, Vollmacht der Kirche über sakramentale und vollzogene Ehen, Notwendigkeit der kanonischen Form, Probleme des gerichtlichen Ehenichtigkeitsverfahrens, schließlich Zulassung von Personen zur Eucharistie, die in irregulären ehelichen Verhältnissen leben.

Das Buch schließt mit einer „Selected and Annoted Bibliography" (295–323), in der Ö. Quellen, historische Werke, Kommentare zum CIC/1917 und zum neuen Codex ebenso auflistet wie Untersuchungen zu biblischen, römisch-rechtlichen und eherechtsgeschichtlichen Fragen. Das Besondere daran sind die knappen, aber erhellenden Angaben über Charakter, Inhalt und Bedeutung der genannten Werke.

Zusammenfassend wird man feststellen können, daß der Wert dieses Buches weniger darin liegt, zu kanonistischen Einzelfragen grundlegend neue Überlegungen anzustellen und darzulegen, auch nicht in einer besonders intensiven Kommentierung, sondern vielmehr in der Erfüllung des durch das oben genannte Motto angezielten Programms: Es gelingt ihm, das Eherecht der katholischen Kirche von der Ebene bloßer Befolgung auf die des mitdenkenden Verstehens, zumindest aber des Bemühens um ein solches Verstehen zu heben. Ohne die Leistungen anderer Autoren schmälern zu wollen, die sich in der Darlegung des Eherechts ebenfalls um das Verstehen bemüht haben, ist doch Ö.s Buch unter diesem Aspekt im weiten Feld der Eherechtsliteratur einzigartig.

Münster Klaus Lüdicke

Spinoza in der Frühzeit seiner religiösen Wirkung. Hrsg. von Karlfried Gründer und Wilhelm Schmidt-Biggemann. – Heidelberg: Lambert Schneider (1984). 244 S. (Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung Bd 12) kart. DM 64,–

Unter den verschiedenen Themen, die das Werk Spinozas zum Gegenstand hat, ist seine Gotteslehre dasjenige, dem in der Geschichte einer intensiven Auseinandersetzung mit seiner Philosophie die größte Aufmerksamkeit entgegengebracht wurde. Auf vehemente Ablehnung stießen die theologischen Thesen des holländischen Denkers schon zu seinen Lebzeiten und in den ersten Jahrzehnten nach seinem Tode auch in den verhältnismäßig liberalen Niederlanden. Gleichermaßen enthusiastische Zustimmung erfuhren sie in der deutschen Spinoza-Renaissance ausgangs des achtzehnten Jahrhunderts. Und noch heute steht die „allgemeine Ontologie" (K. Hecker) des ersten „Ethik"-Buches mit dem Titel „De Deo" im Mittelpunkt einer unübersehbar gewordenen Sekundärliteratur.

Die besondere Beachtung desjenigen Moments in Spinozas metaphysischem System, das im breiten Bewußtsein nach wie vor unter das vereinfachende Stichwort „Pantheismus" fällt, wird von diesem System insofern gerechtfertigt, als das Bemühen um die Erkenntnis Gottes tatsächlich sein zentrales Anliegen bildet. Davon zeugen unter den Hauptschriften Spinozas neben dem ersten besonders der fünfte Teil der „Ethik" mit der Soteriologie eines „amor Dei intellectualis" und die religionskritischen und bibelexegetischen Passagen des „Tractatus Theologico-Politicus". Andererseits verbindet sich mit der Konzentration auf einige Hauptthesen des Systems die Gefahr, dieses als Ganzes aus den Augen zu verlieren und damit den besonderen Stellenwert zu verfehlen, der seinen theologischen Resultaten vor dem Hintergrund der Problemsituation zukommt, auf die Spinoza reagiert. So sind die Erkenntnistheorie im zweiten Teil der „Ethik" und die Methodologie des „Tractatus de Intellectus Emendatione" nicht Hilfskonstruktionen zur Unterstützung einer wesentlich unvermittelbaren, gewissermaßen offenbarten Säkularreligion, sondern integrale Voraussetzungen des Versuchs, menschlicher Desorientierung auf konsequent natürlichem Wege, mit Hilfe einer rein rationalen Theologie, zu begegnen.

Mit diesem aufklärerischen Programm konnte Spinozas Philosophie erst etwa einhundert Jahre nach seinem Tode breite Zustimmung finden. Doch ist ihr später Erfolg das Ergebnis einer durchaus kontinuierlichen Wirkung, die sich freilich unter dem Vorbehalt übermächtiger Ablehnung durch kirchliche, staatliche und intellektuelle Autoritäten vollzog.

Von Anfang an aber war die theologische Konzeption Spinozas auf das Interesse und die Unterstützung freigeistiger und kirchenkritischer Minderheiten besonders in den Niederlanden gestoßen. Diese Phase der Rezeption wird vor allem in der älteren Spinoza-Literatur untersucht, etwa bei K. O. Meinsma, J. Freudenthal und St. v. Dunin Borkowski. Die Beiträge des hier zu besprechenden Aufsatzbandes greifen historisch und geographisch darüber hinaus und stellen Stationen der europäischen Wirkungsgeschichte Spinozas bis in die Mitte des 18. Jh.s vor.

Die Aufsätze gehen auf Vorträge zurück, die beim Symposium der Lessing-Akademie 1980 in Wolfenbüttel gehalten wurden.

Darunter ist eine Arbeit des 1982 verstorbenen Gershom Scholem; er behandelt die zeitgenössische Auseinandersetzung um die These Johann Georg Wachters (1663–1757), Spinozas Alleinheitslehre sei der Kabbala entnommen. Unter den weiteren Autoren sind namhafte Aufklärungs- und Spinoza-Forscher. Ihre Arbeiten stellen die Versuche der lutherischen Orthodoxie dar, der Herausforderung durch den Spinozismus Herr zu werden (W. Sparn), zeichnen Verbindungslinien zwischen Spinozas Philosophie und mystischen Strömungen nach (W. Schmidt-Biggemann, M. J. Petry), behandeln die frühe Spinoza-Rezeption in den Niederlanden (H. G. Hubbeling) oder die Bedeutung des „Theologisch-Politischen Traktats" für die Cambridger Neuplatoniker Ralph Cudworth und Henry More (S. Hutton) und für die Bibelkritik Richard Simons (J. D. Woodbridge). Ein Beitrag ist Leben und Lehre des damals berühmten und in die heftigsten Fehden verstrickten mystischen Materialisten und rationalistischen Pietisten Johann Conrad Dippel (1673–1734) gewidmet (G. Alexander). Ein anderer verfolgt die Geschichte der Betrugshypothese zur Entstehung der Weltreligionen von Kaiser Friedrich II. über Spinoza bis in Lessings Ring-Parabel (H. B. Nisbet).

Der gemeinsame Bezugsrahmen der Beiträge, die Frühzeit der religiösen Wirkung Spinozas, wird also der Fülle und Vielfalt des Stoffes entsprechend zwanglos gefüllt. Da sich darüber hinaus auch die Verbindungen der erwähnten Denker und Denkrichtungen zu Spinoza keineswegs immer eindeutig bestimmen lassen, ergibt sich das eher atmosphärische Bild einer geistesgeschichtlichen Strömung, ein Resultat, das aussagekräftiger ist als wie genau auch immer geführte Beweise, wo dieser oder jener Gedanke dieses oder jenes Denkers einen Vorläufer hat.

Das anpruchsvolle Bemühen der weitgehend vergessenen, durchweg detailliert referierten Autoren des 17. und 18. Jh.s gilt zum einen den Ansprüchen des Rationalismus, zum anderen der Berufung auf mystische Erfahrungen. Beiden Herausforderungen der traditionellen Theologie widmen sie in apologetischer oder polemischer Absicht ein beträchtliches Maß an Phantasie, Scharfsinn und wohl auch Tinte.

Manchmal finden sich Rationalismus und Mystik im Werk eines Denkers verbunden. Eine solche Kombination kennzeichnet nicht zuletzt die Philosophie Spinozas: Konsequente Rationalität werde sich als (partielle) Identität mit Gott erweisen. In dieser Nähe zu Freigeistern und Erweckungspredigern offenbart Spinoza selbst Züge eines Erneuerungsapostels, die dazu geeignet sind, unser Bild eines philosophischen Klassikers aufzufrischen und zu bereichern.

Lünen Martin Schewe

Wiggershaus, Rolf: **Die Frankfurter Schule.** Geschichte – Theoretische Entwicklung – Politische Bedeutung. – München/Wien: Carl Hanser 1986, 795 S., Lw. DM 128.–

W.s Werk ist die erste umfassende Darstellung der Kritischen Theorie, die nicht nur die Geschichte der Frankfurter Schule von ihren Anfängen 1922 bis zu Adornos Tod 1969 in bisher nicht dagewesener Ausführlichkeit nachzeichnet, sondern zugleich deren Vertreter auch anhand bisher unveröffentlichten Materials eindrucksvoll zu Wort kommen läßt, ihre theoretischen Positionen detailliert präsentiert und die Frankfurter Schule aus ihren politischen Kontexten und im Blick auf ihre politische Relevanz umfassend analysiert.

Die monumentale Arbeit ist in 8 Kapiteln gegliedert und stellt am Leitfaden der Chronologie Vertreter, Institutionen, Umfeld, Projekte und Perspektiven, Kontinuitäten und Diskontinuitäten der Kritischen Theorie übersichtlich dar.

Das 1. Kapitel „In der Dämmerung" (19–146) umfaßt die Entwicklung der Frankfurter Schule von der Gründung des Instituts für Sozialforschung 1922 unter der Leitung von Carl Grünberg bis zur Schließung des IfS, das seit 1930 unter Max Horkheimer an einer interdisziplinär orientierten, Philosophie und empirische Sozialwissenschaften zusammenbindenden materialistischen Theorie der Gesellschaft arbeitete. Der Vf. stellt die Mitarbeiter des Instituts: Horkheimer, Fromm, Pollock, Löwenthal, Adorno und Marcuse in einem „Biographien-Panorama" (55–124) vor, würdigt ihre gesellschaftstheoretische und wissenschaftspolitische Leistung und zeigt anhand einer Analyse des ersten Jahrgangs der „Zeitschrift für Sozialforschung" zugleich deren Grenzen auf (142f; vgl. 123).

Das „Auf der Flucht" überschriebene 2. Kapitel (147–170) widmet sich der ersten Phase der Emigration des im März 1933 von den Nationalsozialisten geschlossenen Instituts. Dabei wird die Akzentverschiebung, die sich während des Schweizer Exils mit den begonnenen „Studien über Autorität und Familie" vollzog, deutlich herausgearbeitet.

Die Jahre im US-amerikanischen Exil behandeln die nächsten beiden Kapitel. Das dritte: „In der Neuen Welt I: Fast ein empirisch arbeitendes Institut einzelwissenschaftlich qualifizierter marxistischer Gesellschaftstheoretiker" (171–292), hat neben den empirischen Forschungen über Autorität und Familie, dem Princeton Radio Research Project u. a. insbesondere Horkheimers und Adornos im Raum stehendes Dialektik-Projekt und Benjamins Arbeit am „Passagenwerk" zum Thema.

„In der Neuen Welt II: Produktiver Zerfall" (293–423) zeichnet nach, wie mit der Trennung von Fromm, Neumann und Marcuse das Institut zunehmend zerfällt, zugleich die Faschismustheorie und die Theorie des Antisemitismus ins Zentrum der Aufmerksamkeit rücken, woraus zum einen die in der „Dialektik der Aufklärung" ausgeführte „anthroplogische Theorie des Antisemitismus" (Adorno) als Komplement zur Theorie der naturverfallenen Naturbeherrschung entsteht, zum anderen das große, in 9 Teile gegliederte empirische Antisemitismusprojekt.

Das 5. Kapitel behandelt die „Langsame Rückkehr" (424–478) des Instituts nach Deutschland; es stellt Adornos „Minima Moralia", die Buchausgabe der „Dialektik der Aufklärung" (entlarvend wie manches andere die dabei erfolgende „Selbstzensur" [447]) sowie die „Studies in Prejudice" mit ihrer zentralen Analyse der Merkmale des faschistischen Charakters vor.

„Kritische Zierde einer restaurativen Gesellschaft", überschreibt das 6. Kapitel (479–565) die Darstellung von Horkheimers „Mitmachen beim Wiederaufbau" (479), der, oh Gott, u. a. „für die Wiederrichtung von Lehrstühlen für evangelische und für katholische Theologie und später auch für das Judentum" (ebd.) sorgte. Die Untersuchungen des 1950 wiederrichteten Frankfurter IfS über das politische Bewußtsein der (West)Deutschen kommen ebenso zur Sprache wie Adornos Erlangung eines „Wiedergutmachungslehrstuhls" und das Überwintern der Kritischen Theorie in den fünfziger Jahren, in denen auch „etwas geschah, was wie der erste ernstliche Sündenfall des IfS erschien: die Übernahme eines Auftrags des Mannesmann-Konzerns" (534), in denen andererseits Marcuses theoretisches Hauptwerk, seine „‚Dialektik der Aufklärung': ‚Eros and Civilization'" (553) herauskam.

Das 7. Kapitel sieht die „Kritische Theorie im Handgemenge" (566–622). Adorno wird als interdisziplinärer Einzelarbeiter vorgestellt, der mit zahlreichen musik- und literaturtheoretischen Werken in die ästhetische Diskussion eingreift, zugleich in der wissenschaftstheoretischen Auseinandersetzung des Positivismusstreits und mit seiner Heideggerkritik im philosophischen Disput präsent ist. Ihm an die Seite tritt Habermas, nach W. „endlich ein Gesellschaftstheoretiker am Institut, von Adorno geschätzt, von Horkheimer für zu links befunden" (597).

„Kritische Theorie in der Zeit des Aufbruchs", lautet die Überschrift des 8. Kapitels (663–725). Darin würdigt W. zum einen Adornos große Spätwerke, die „Negative Dialektik" und sein posthum erschienenes Vermächtnis, die „Ästhetische Theorie", zum anderen erläutert er das ambivalente Verhältnis der kritischen Theoretiker zur Studentenbewegung, angesiedelt zwischen entschiedener Solidarisierung (Marcuse), theoretischer Sympathie (Adorno), solidarisch-kritischer Einmischung (Habermas) und konsequenter Ablehnung (Horkheimer). In Habermas', in seiner „Theorie des kommunikativen Handelns" kulminierender, interdisziplinär orientierten Gesellschaftstheorie auf der einen Seite und auf der anderen Negts Versuch, „Adornos mikrologische Analyse und wissenschaftsskeptische Erkenntnistheorie des Nichtidentischen" (729) weiterzuführen, sind laut Vf. die beiden Pole der kritischen Theorie seit den 70er Jahren in „beeindruckender und eigenwilliger Form repräsentiert" (ebd.).

W.s Arbeit ist, was ihren Material- und Kenntnisreichtum, aber auch ihre stilistische Brillanz betrifft, eine herausragende Arbeit. Nicht zuletzt die zahlreichen, vom Vf. zitierten, unpublizierten Briefe machen sie zu einer Quellensammlung und Fundgrube sondergleichen. Wer sich in Zukunft mit der Kritischen Theorie beschäftigt, auch wer sie (seriös) kritisieren will, wird an diesem Buch nicht vorbeikommen.

Kritisch habe ich zu W.s Arbeit dreierlei zu vermerken. Erstens vermag ich seinem Urteil, eine Einteilung der Frankfurter Schule in Phasen sei „so gut wie unmöglich" (16) nicht zuzustimmen. W.s stark historiographische Darstellung entbindet nicht von der Frage, ob unter systematischen Gesichtspunkten sich nicht prägnante Zäsuren ergeben, die die Einteilung in drei Entwicklungsphasen rechtfertigen, was m. E. der Fall ist.

Zweitens halte ich gegen W.s Beurteilung des späten Adorno, bei dem von einem Ästhetischwerden der Theorie keine Rede sein könne (722), mit Habermas daran fest, daß sich Adorno in Aporien verstrickt, auf deren Basis keine interdisziplinäre Gesellschaftstheorie mehr möglich ist, die vielmehr einen Neuansatz in Form einer neuen Anknüpfung an das Programm der frühen Kritischen Theorie unumgänglich machen. Hochinteressant in bezug auf Habermas' Unternehmen, das ich lieber als Handlungstheorie denn als Kommunikationstheorie bezeichne, sind W.s Ausführungen über einen Briefwechsel zwischen Horkheimer und Adorno aus dem Jahr 1941, in dem die Vorstellung, daß die Vernunft in der Sprache sitze, „für einen Augenblick im Raum (stand), ohne aber ergriffen zu werden" (562).

Drittens ist m. E. gegen W. einzuwenden, daß er die Frage nach dem Verhältnis der Kritischen Theorie zur Theologie völlig an den Rand drängt. Das Thema taucht zwar an mehr als zwanzig Stellen auf, ohne daß es der Vf. allerdings ausarbeitet. Nicht nur des späten Horkheimers Reden von der Sehnsucht nach dem ganz Anderen ist „für Theologen faszinierend" (724); die ganze Zeit vom frühen Adorno, der von seiner Habilitation an Kracauer schrieb, er sei „darin tiefer in theologische Kategorien gekommen, als ich es gewünscht hatte" (110) und dem der Zweitgutachter Horkheimer eine „theologische Grundüberzeugung" (ebd.) bescheinigte, vom frühen Fromm des „Christusdogma" über die bei W. leider unerwähnt gebliebene Kontroverse

zwischen Horkheimer und Benjamin über die (Un)Abgeschlossenheit der Geschichte, in der ersterer dem zweiten attestierte: „Letzten Endes ist Ihre Aussage theologisch", über die „Dialektik der Aufklärung", im Hinblick auf die Adorno an Horkheimer schrieb: „Das führt unmittelbar auf die theologische Diskussion, die uns bevorsteht" (346; vgl. 561), bis hin zur „Negativen Dialektik", in der auch W. die „materialistische Rettung theologischer Motive in Gedanken wie dem der materialistischen Sehnsucht nach Auferstehung des Fleisches" (674) erkennt, stellt sich die Kritische Theorie unerbittlich den Grundfragen jüdisch-christlicher Tradition, die sie für die Theologie in der Tat faszinierend macht. W. nennt im Literaturverzeichnis kein einziges theologisches Werk; dabei hätten ihm eine Reihe gerade politisch-theologischer Arbeiten zeigen können, daß Theologie auf die „Radikalisierung der Dialektik bis in ihren theologischen Glutkern hinein" (Adorno an Benjamin) besteht.

Frankfurt a. M. Edmund Arens

Simone Weil: Philosophie, Religion, Politik. Hrsg. von Heinz Robert Schlette und André-A. Devaux. – Frankfurt am Main: Josef Knecht (1985). 320 S., Lw. DM 38.–

Gegenüber der bisherigen Weil-Rezeption im deutschsprachigen Raum stellt dieses Buch insofern eine wichtige, weiterführende Publikation dar, als es zumindest die Zusammengehörigkeit der – äußerlich gesehen – sehr unterschiedlichen Aspekte im Weilschen Denken zur Geltung bringt. Von einer Synthese im eigentlichen Sinne kann allerdings noch nicht gesprochen werden. Denn einerseits handelt es sich um einen Sammelband von vierzehn internationalen Forschungsbeiträgen mit ihrem je eigenen geistig-weltanschaulichen Hintergrund und andererseits ist eben die methodische Grundfrage immer noch weitgehend offen: Hat Simone Weil selbst überhaupt ein System intendiert, wenn auch im platonisch-„dialektischen" Sinne?

Angesichts eines derartig beschaffenen Diskussionstandes sind die Einzelstudien vor allem zu werten als kenntnisreiche, z. T. engagierte Hinführungen zu Weilschen Kernthemen. Dabei wird der Leser immer wieder mit einigen Grundintuitionen dieser französischen Denkerin (1909–1943) konfrontiert, von der Heinrich Böll 1979 schrieb, er sei dieser Autorin „nicht gewachsen, intellektuell nicht, moralisch nicht, religiös nicht" (12). Den Herausgebern ist es als Verdienst anzurechnen, der denkimmanenten Gleichgewichtigkeit der philosophischen, religiösen und politischen Thematik im Gesamtwerk Weils dadurch gerecht zu werden, indem sie für diese Problembereiche die jeweils fachlich dafür ausgewiesenen Weil-Interpreten in entsprechender Anzahl gewinnen konnten.

So referieren für den philosophischen Teil z. B. Michel Narcy (Paris) und Miklos Vetö (Rennes) zum platonischen und kantschen Erbe bei Weil, während Bernhard Casper (Freiburg/Br.) eine phänomenologisch-glaubenshermeneutische Analyse über „Die gerettete Zeit" (53–68) vorlegt. Diese Studie kann mit einigem Recht als Leitfaden durch die Erkenntniskritik und Ethik Weils, mit deren Übergang zur Gottesfrage, angesehen werden. Die Zeitlichkeit ist nämlich im Weilschen Verständnis, trotz der genannten philosophischen Einflüsse, keine bloß zyklische bzw. apriorische Werdens- oder Konstitutionskategorie, sondern sie beinhaltet das entscheidende „eschatologische" Moment der Offenbarung. Mit letzterer ist die Mitteilungs-Anwesenheit Gottes als des reinen oder „übernatürlichen Guten" gemeint, welches nur da paradoxerweise zur Erscheinung gelangt, wo die menschliche Kreatürlichkeit sich, mittels der „aufmerksamen Erwartung", zur rückhaltlosen Disponibilität für das je „Andere" *in* der Zeit bekennt. Insofern ist die angenommene Zeitausgeliefertheit positiv Glaubensakt katexochen im alltäglichsten Geflecht des Existenzvollzuges mit seiner ihm zukommenden „christologisch-staurologischen Gründung" (66).

Es wäre für die oftmals binnenorientierte Weil-Forschung wichtig, um ihr Anschluß an gegenwärtige parallele Diskussionen zu gewähren, die von B. Casper angedeuteten Bezüge zur Phänomenologie und Christologie weiterzuverfolgen. Vornehmlich letztere bleibt ein Desiderat im Teil über das religiöse Denken S. Weils, dem sich insbesondere Gilbert Kahn (Versailles) und Maja Wicki-Vogt (Zürich) sowie Otto Betz (Hamburg) widmen. Erst aus einer konsequent weitergedachten christologischen Perspektive würde ersichtlich, daß Weil reflexiv wie biographisch am Endpunkt einer Denk- und Erfahrungstradition in bezug auf „Gott" steht. Denn für sie ist „Gott" weder bloß Gegenstand einer begrifflich geklärten sowie bildlich gereinigten Vorstellung, auch nicht das intim „persönlichste" Gegenüber mystischer Begegnung im herkömmlichen Sinne, sondern Er *bedeutet* – mehr denn als Er es *ist* – die „schöpferische" Gewährung des Vermögens, daß alle Bedeutungsverknüpfungen einem „Entwerden" (dé-création) zugeführt werden können, ohne dabei die Gewißheit der Liebe preisgeben zu müssen.

Daß es gerade zwei jüdische Autoren sind, die der Gottesfrage bei Weil hier nachgehen, macht die Auseinandersetzung um so interessanter, weil es den Leser dazu anregt, theologische Vorgefaßtheiten u. U. nicht nur in bezug auf S. Weil vorübergehend einzuklammern, sondern auch das jüdisch-christliche Gespräch selbst neu zu überdenken. So reflektiert G. Kahn das Weilsche Paradox Gottes als einer „unpersönlichen Person" im Horizont der je größeren Liebe, womit (biblische) Bedeutungs- wie Schöpfungstranszendenz bei *gleichzeitiger* „heilsamer Gegenwart für uns" (134) angesprochen sind. M. Wicki-Vogt sieht S. Weil, vergleichbar zu Spinoza und Hermann Cohen, zutiefst in die jüdische Denkweise eingebettet, welche Welt und Sein immer als „Geheimnis *und* als Aufgabe" (147) in allen Lebensbereichen von Gott her verstanden hat. Auch wenn damit anderslautender innerjüdischer Kritik an Weil überzeugend entgegengetreten wird, so bleibt doch unbedacht, was in Weils eigenem dezidierten „Antijudaismus" mit äußerster Kritik zur Sprache kommt: die *wirkungsgeschichtlich* noch nicht tatsächlich zur Aufklärung gelangte Engführung eines system- und machtstabilisierenden „Mono-theismus" auch in weltlicher Hinsicht, von kirchlicher imaginärer Re-präsentanz ganz geschwiegen. Martin Bubers Wort an Fritz Kaufmann von 1954 bezeugt gewiß große Weitherzigkeit: S. Weil habe „zu tief verkannt, um was es zwischen Judentum und Christentum geht", doch er habe sie nicht bei der Hand nehmen und dahin führen können, „wo man eben dies zu sehen bekommt" (zit. in der Einl. von H. R. Schlette, 23). Aber die Frage zwischen Juden- und Christentum ist nicht nur die Inkarnation Gottes in ihrer menschlichen *Leibhaftigkeit* als eines unverbrüchlichen *Da*-seins Gottes an jedem Raum-Zeit-Punkt dieser Welt. Es geht dringlichst auch darum, wie diese Vermittlung tatsächlich all dem entgegenwirken kann, was auf Grund autonomer Seinsillusion sich Herrschaft über andere(s) verschafft. In Weils Augen bleibt eine nicht trinitarisch und inkarnatorisch gedachte „Einzigkeit" Gottes Vorbild aller späteren Weltentwürfe aus dem Kraftgedanken heraus (vgl. Vf., Weltbild und Handlungslogik. Zur Kritik symbolisch vermittelter Wahrnehmungsevidenz bei S. Weil anhand des „Übernatürlichen", in: Zeitschrift für Philosophische Forschung 39/4, 1985, 609–623).

Erst dieser Zusammenhang macht deutlich, warum die politische Analyse dem Weilschen Denken wesenseigen ist von dessen Ursprung her als Aufdecken von irrtümlicher und echter Versöhnung oder Vermittlung (médiation). Aufgrund solcher Perspektive sind auch die Beiträge geschichtlicher und sozialphilosophischer Natur über Weils frühe Marx- (Heinz Abosch, Düsseldorf) und Hitlerdiagnose (Géraldi Leroy, Orléans) sowie über die spätere Klärung des Begriffs der „Nation" (Simone Fraisse, Paris) eben nicht nur Beispiele eines luziden politischen Denkens. Sie besitzen eine eminent *theologische* Tragweite, wie es Athanasios Moulakis (Florenz) und Janet Patricia Little (Dublin) indirekt abschließend zeigen. Denn der Rückgriff auf das „Große Tier" bei Platon im Denken Weils (252–260) und die Übersicht hinsichtlich einer symbolorientierten „culture populaire" (261–275) im Zusammenhang mit der Weilschen Sicht einer notwendig neu zu entdeckenden kosmophanen „Verwurzelung" (enracinement) offenbaren, was Objekt einer wohlverstandenen „politischen Theologie" sein könnte: Klärung der „gewaltigen kollektiven Meinungsmechanismen"als Hinführung zu einer „mysterien"-offenen Weltbegegnung im jeweilig tätig-kontemplativen Existenzvollzug (268f). Moulakis definiert klar die theoretische *und* ethische Herausforderung, bei der jeglicher Diskurs an seine Überzeugungsgrenzen stößt: „Der Skandal liegt darin, daß die Leitideen des gemeinschaftlichen Lebens bzw. die Kriterien der Sozialkritik selbst völlig sozialimmanent, an ihren vermeintlichen Gegenstand gebundene Emanationen des Gegenstandes sind" (252). Und Little dokumentiert dieses Dilemma ihrerseits, wenn sie den Weilschen Mythen- und Metaphernbegriff den Theorien Malinowskis und Lévi-Strauss' flüchtig gegenüberstellt, insoweit für dieselben jedwedes symbolisches Denken nur gesellschaftliche Institutionen bzw. deren geschlichtete Spannungen spiegelt (272f).

Eine weiterzuführende Aufarbeitung der Weilschen Symbolinterpretation in kultureller Absicht müßte genau das leisten, was „versöhnend" die Annahme der ganzen Zeit in der jeweiligen Zeitlichkeit für das Individuum bedeutet, nämlich wie – durch alle epochegebundene Symbolik hindurch – Welthaftigkeit dennoch so erfahren werden kann, wie „der Mensch die ihn umgebende Welt schon immer interpretiert hat" (275). Weils Sprechen vom „ganzen Universum als Metapher" und Gott als „höchstem Dichter" (266) ist dann keine restaurative Rückkehr hinter Aufklärungs-, Historismus- und Säkularisierungsdebatten, sondern Konfrontation mit dem Innersten kultureller Sinnkonstruktion: positive und negative Möglichkeit von „Offenbarung" zu sein. Damit bleibt Weil auch im „nicht-religiösen" Teil ihres Œuvre eine Anfrage an theologisches Denken heute, welches die elementaren lebensweltlichen Deutungsvoraussetzungen zu berücksichtigen hat und sich selbstkritisch eingebunden weiß in soziale Vorgaben bei der reflektierten „Verkündigung" von Gottes Transzendenz als „Heil".

Die verdienstvolle Zusammenstellung der *deutschsprachigen* Weil-Bibliographie (301–309) am Schluß dieses interdisziplinär wie wohl auch „ökumenisch" zu lesenden Gemeinschaftswerkes hält u. a. wichtige Etappen auf diesem Weg fest: M. Buber, E. Biser, F. Heer, H. Kuhn, E. Przywara, W. Warnach und D. Sölle. Sie verdienen es, aufgenommen und weiterverfolgt zu werden.

Singen Rolf Kühn

Ledure, Yves: **Lectures „chretiennes" de Nietzsche.** Maurras, Papini, Scheler, de Lubac, Marcel, Mounier. – Maubourg: Les Éditions du Cerf 1984. 166 S., kart. FF 88.–

Das sprunghaft gestiegene Interesse am Werk Nietzsches in den letzten zehn Jahren dokumentiert sich auch im vorliegenden Buch, das sich der Rezeption Nietzsches, seiner „Lektüre" im christlichen, vor allem katholischen Raum zuwendet. Es werden, wie der Untertitel angibt, sechs Autoren, überwiegend aus dem französischsprachigen

Bereich, dargestellt. Diesen Einzeldarstellungen vorgeordnet ist ein Einleitungskapitel („Le débat sur Nietzsche"); zum Schluß finden sich unter dem Titel „Incarnations" weiterführende Gedanken.

Das Einleitungskapitel (9ff) zur Nietzsche-Debatte stellt zwei Aspekte heraus: erstens weist es hin auf die permanente Herausforderung dieses kritischen Denkers für das christliche Denken; zweitens nimmt es kurz Bezug auf die christliche Herkunft Nietzsches. Zu Recht weist der Autor darauf hin, daß Nietzsches Kritik wesenhaft auf die christliche Anthropologie zielt und deren Gültigkeit durch sie in Frage gestellt ist (vgl. 10). Im besonderen sei durch sie die moralische Auslegung des Daseins betroffen, der Nietzsche die Vision einer ästhetischen Welterfahrung gegenüberstelle (vgl. 16f). In diesem Kontext wird Nietzsches Herkunft aus dem protestantischen Pastorenhaus sowie seine Erziehung und Ausbildung in den klassischen Disziplinen in Pforta, einer Schule mit humanistischer und lutherischer Tradition, erwähnt (vgl. 12f). Diese – mit einem Ausdruck G. Morels – „überchristlich" („hyperchrétienne") bezeichnete Herkunft habe Nietzsche zu fliehen versucht (vgl. 13 mit Anm. 6). Die im Anschluß an die Einleitung dargestellten Positionen können als Antworten auf die religiöse Frage verstanden werden, die Nietzsches gesamte Philosophie durchzieht (vgl. 9).

Die Position von Charles Maurras wird unter der Perspektive „Antigermanisme et argument politique" beschrieben (21ff). Nachdem einleitend die Stellung dieses konservativen und persönlich agnostischen (vgl. 22) Denkers innerhalb des französischen Katholizismus umrissen wurde, wird sein Urteil über Nietzsches „nationalen" Standort beschrieben: er sei der am wenigsten Deutsche von allen Deutschen seiner Epoche; der am meisten anglo-französisch bzw. latein-griechisch denkende der deutschen Philosophen, und darum könne man ihn nicht als einen Repräsentanten der germanischen Kultur betrachten (vgl. 27). Treffend merkt der Vf. an, daß das Interesse Maurras' an Nietzsche von einem puren „apologetischen" Kalkül bestimmt sei, und er Nietzsche „benütze" (ebd.). Diese chauvinistische Perspektive schlägt sich auch in der Lektüre der philosophischen Texte nieder, die Maurras einer „politischen Reduktion" unterwerfe (28), indem er zu seiner eigenen Auffassung konforme Tendenzen bei Nietzsche anzutreffen meint: wie z. B. die Wiedererrichtung einer sozialen Ordnung auf der Grundlage aristokratischer Werte und der Macht. Eine gravierende Differenz bestehe in der Erklärung des Ursprungs des Nihilismus, die Maurras in der „lutherischen Anarchie" erblickt (30). Begründet stellt Ledure fest, daß in der Auseinandersetzung mit Nietzsches Nihilismus-Verständnis Maurras unausweichlich in einer hermeneutischen Sackgasse verblieben ist, und daß die Sterilität solcher Konfrontation nichts für die Philosophie und auch nichts für christliches Denken erbringt (vgl. 32).

Etwas weiter führt die Auseinandersetzung Giovanni Papinis (33ff) mit Nietzsche, der mit Maurras einen Anti-Germanismus teile (vgl. 33). Die Zustimmung Papinis ist mehr intuitiv, und sie bezieht sich vor allem auf poetische Dimensionen des Werkes Nietzsches: in „Also sprach Zarathustra" erblickt er die schönste Dichtung der deutschen Literatur seit Goethes „Faust" (vgl. 34). Doch die Differenzen sind gravierender: sie bestehen aufgrund des Atheismus Nietzsches; gleichwohl aber wird die heilsame Bedeutung der Atheisten für die Gläubigen gewürdigt (vgl. 35). Papinis Auseinandersetzung läßt sich in dem lapidaren Tatbestand zusammenfassen, daß er Nietzsches psychologische Methodologie hinsichtlich der Religion, die nur Kehrseite der Schwäche sei, auf deren Urheber selbst anwendet: das Geheimnis seines Werkes sei mit einem Wort eben auch nur seine eigene Schwäche und Unfähigkeit zum Leben (vgl. bes. 40). Treffend weist der Vf. diese vereinfachende Argumentation zurück, indem er betont, daß nach Nietzsche das Leben selbst die Realität ist, die die Frage stellt (vgl. 46).

Der erste große christliche Denker, der die Bedeutung der Philosophie Nietzsches mit Rücksicht auf das Christentum wahrgenommen habe, sei Max Scheler (vgl. 60). Den entscheidenden Punkt der Kritik Nietzsches am Christentum erblickt er in dem Vorwurf des Ressentiments (vgl. 54f). Unter diesem Aspekt wird daher die Position Schelers thematisiert (Ordre ethique et ressentiment, 49ff). Hier setzt auch die Kritik Schelers an Nietzsche an: er habe die wesentliche Differenz zwischen antikem Eros und christlicher Agape übersehen; die letztere, die Fülle und Bejahung seiner selbst bedeute, könne nicht ihren Ursprung im Ressentiment nehmen. In dieser mangelnden Differenzierung liege der Fehler der Analyse Nietzsches (vgl. 66). Schließlich könne man nicht, wie das Nietzsche tut, das Christentum auf eine philanthropische Anthropologie zurückführen, da so sein originales Kennzeichen, der Transzendenzbezug, ausgeschlossen werde (vgl. 67f).

Mit den drei weiteren im Buch dargestellten philosophischen bzw. theologischen Antworten de Lubacs, Marcels und Mouniers gewinnt nach den Worten des Vf.s die Debatte über Nietzsche eine neue Dimension, die dadurch geprägt ist, daß sie die negativen Implikationen der Philosophie Nietzsches (insbes. seiner These vom Tod Gottes) für eine Anthropologie bedenkt, die durch die Transzendenz charakterisiert ist (vgl. 70f).

Das bekannte Werk de Lubacs deutet diese Grunddimension schon im Titel an (Le Drame de l'humanisme athée). Eine zentrale Opposition, die de Lubac herausstellt, sei jene zwischen Mythos und Mysterium; sie kennzeichne den Gegensatz zwischen Moderne bzw. Nietzsche und dem christlichen Glauben (vgl. 84). Der spezifisch theologische Zugang de Lubacs – „Le questionnement théologique" ist das betreffende Kapitel (71ff) überschrieben – und die antitheistische Entgegensetzung Atheismus-Theismus wird aber hinsichtlich ihrer Angemessenheit und Nützlichkeit vom Vf. stark in Frage gestellt (vgl. 90ff).

Während es nach dem Urteil des Vf.s de Lubac aufgrund seiner theologischen Sicht nicht gelingt, die Gesamtheit des Problems bei Nietzsche zu erfassen, begegnen wir bei Gabriel Marcel (97ff) einer dezidiert philosophischen Auseinandersetzung, die das Ganze des philosophischen Problems dieses Denkers in einer vertieften Debatte erforscht (vgl. 99 und 97). Darüber hinaus gebe es prinzipiell Gemeinsamkeiten zwischen Nietzsche und Marcel, die gewiß nicht die Differenzen verdecken sollen, die letztlich dort zum Tragen kommen, wo Marcel dem atheistischen Denker auf mystische Weise überwinden will. Ähnlichkeiten und Gegensätze bringt der Untertitel „Convergences philosophiques et dépassement mystique" zum Ausdruck. Die Konvergenzen liegen im Primat des Existierenden: beide Philosophen kritisieren eine bestimmte Art idealistischen Denkens (vgl. 98). In diesem Horizont wird auch Nietzsches Ansatz gedeutet: Marcel befolge eine „existenzielle" Lektüre Nietzsches, die Denken und Existierenden verbindet (101). Demgemäß gebe es nach Nietzsche niemals eine abschließende Betrachtung des Menschen, und das Letzte könne nicht als fixe Grenze gesehen werden; die Bewegung der Überwindung charakterisiere sein Denken (vgl. 101f). Diesem Ansatz entspricht es, daß der Tod Gottes im Denkprozeß Nietzsches als eine eminent positive, affirmative Problematik betrachtet werden kann, weil sie eine neue Hermeneutik der „condition existentielle" des Menschen im Sinne des „Werde, der du bist" eröffnet (vgl. 107). Marcel selbst stellt dieser Existenzerfahrung eine solche, die Gott erfährt, gegenüber; aber nicht durch Beweise gelangt er zur Anerkennung Gottes, sondern seine Existenz offenbare sich durch eine mystische Erfahrung (expérience mystique, 115), die letztlich in Begriffen der Anrufung und des Gebetes sich äußert. Diese Art der Begegnung findet der Vf. äußerst positiv, und er erblickt in ihr einen einzigartigen Reichtum (vgl. 116 und 124).

Emmanuel Mouniers (127ff) Form der Begegnung mit Nietzsche schließlich wird unter dem Titel „De la critique à l'interpellation" behandelt. Diese Gangart scheint dem Vf. exemplarisch für eine neue Art des christlichen Zugangs zu Nietzsche zu sein, nämlich seine Kritik als eine persönliche Anfrage zu verstehen, als eine Einladung zu einer authentischen Katharsis (155).

Die abschließenden Überlegungen überschreibt der Vf. mit „Incarnations". Damit ist gemeint, daß im wesentlichen der christliche Inkarnationsglaube es sein müßte, der auf Nietzsches Kritik an der idealistischen Konzeption der abendländischen Philosophie, sowie auf solchen Idealismus selbst die Antwort sein müßte.

Es wäre für das Werk von Vorteil gewesen, wenn die Perspektive des Vf.s von Anfang an deutlich herausgestellt worden wäre, und als durchgehendes Kriterium der Darstellung und Stellungnahme gedient hätte. Auch wird, abgesehen von allgemeinen Kennzeichen, kein inhaltliches Kriterium für die Auswahl der behandelten Autoren genannt. Unbeschadet dessen aber ist das Buch von großem Nutzen, da sich in ihm die Heterogenität repräsentativer Antworten auf Nietzsche aus christlicher Perspektive von einem kompetenten Kenner der Philosophie Nietzsches sowie der einschlägigen Stellungnahmen dazu dargestellt finden. Das vorliegende Werk Ledures könnte so zu Recht als Vorbild für eine Darstellung der philosophisch-theologischen Auseinandersetzung mit Nietzsche sein, die sich auf die deutschsprachige Literatur konzentriert.

Wien Johann Figl

Kohn, Johanna: **Haschoah.** Christlich-jüdische Verständigung nach Auschwitz. Mit einem Vorwort von Günther Bernd Ginzel. – München/Mainz: Kaiser/Grünewald 1986. 107 S. (Fundamental-theologische Studien Nr. 13) kart. DM 19.80

„Als weiße, europäische, nach 1945 geborene Christin mit jüdisch klingendem Namen versucht Johanna Kohn sich mit dem jüdisch-christlichen Dialog nach Auschwitz auseinanderzusetzen" (Klappentext). Sie tut das in sehr engagierter Weise, animiert vor allem von ihrem Meister Johann Baptist Metz. Der Titel ihres Buches „Haschoah" (= neuhebr. „Vernichtung") rührt davon her, daß die bisherige Rede vom „Holocaust", bezogen auf die jüdischen Opfer von Auschwitz und der anderen Konzentrationslager, jüdischerseits neuerdings Bedenken ausgelöst hat. Die Vf.in meint: „Theologisch kann man es nicht verantworten, diese Bedeutung (nämlich ‚Holocaust' = Ganzopfer) auf den systematischen Mord an sechs Millionen Juden anzuwenden." Der Begriff „Holocaust" sei „ideologieverdächtig". Denn: „Theologisch stellt sich zum Begriff ‚Holocaust' die Frage, welches Gottesbild hier beschworen wird: Ein Gott, der Menschenopfer fordert und annimmt" (28). Ich vermag das nicht einzusehen. Der Begriff „Vernichtung" „entmythologisiert" das undurchdringliche Geheimnis, das mit dem Namen „Auschwitz" verbunden ist; „Vernichtung" könnte Auschwitz als ein rein innergeschichtliches Ereignis verstehen lassen, wenn auch durchgeführt von den Großverbrechern des Nazismus, aber doch in Analogie etwa zur Ermordung von drei Millionen Armeniern durch die Türken, wozu Auschwitz gerade keine Analogie ist, da es sich beim

Juden um das von Gott erwählte Volk handelt, das Gott nie verstoßen hat (vgl. Röm 11,1), und dessen „Privilegien" (Röm 9,4f) nach dem Apostel weiterhin bestehen, zumal „aus ihnen der Christus dem Fleische nach" stammt. Der „Sinn" von Auschwitz ist nicht zu ergründen und gerade auch jüdische Versuche zu seiner Ergründung divergieren sehr (vgl. dazu 27–32).

Diese Bemerkungen führen uns schon in medias res, um die es in dem Buch von J. Kohn geht. Im I. Teil („Auschwitz: Ende oder Wende?") geht es um die Dimension einer geschichtlichen Erfahrung und ihrer Verarbeitung. Für die Vf.in stellt sich die Frage, „ob das, was Auschwitz kulturell, politisch, religiös und theologisch bzw. kirchengeschichtlich für eine katholische Theologie bedeutet, überhaupt genügend in den Blick genommen ist ... Ich stelle also die Frage nach den Voraussetzungen, mit denen bisher Theologie nach Auschwitz betrieben wurde, um deren Tragfähigkeit zu prüfen" (20). Im Rahmen einer Rezension ist es nicht möglich, die Gedankenführung der Vf.in in extenso vorzustellen, das käme einer Wiederholung gleich. Die Tragfähigkeit der bisherigen Versuche einer christlichen Aufarbeitung des schrecklichen Phänomens „Auschwitz" hält jedenfalls nicht her, die „Unfähigkeit zu trauern" macht sich laufend bemerkbar, sie führt zu „Erinnerungsverlust", zur „Entwirklichung von Mördern und Opfern" zum „Schutz vor Schulderkenntnis und Trauer", zur Verdrängung, zu falschen Analogiebildungen (s. o.). „Gefühlsstarre ist das Ergebnis dieser Verdrängungsleistung" (46). „Auch das Opfer erfährt eine Derealisation" (ebd.), während durch wahre Trauerarbeit „die Wiedergewinnung von Erinnerung" und von „Realität" geschehen würde.

In einem Exkurs im I. Teil ihres Buches kommt die Vf.in auch auf das Verhältnis der Christen zum Staat Israel zu sprechen; sie bemerkt: „Die Angst vor berechtigter Kritik an der herrschenden Politik Israels, die Umgehung dieses Themas verweist vielmehr wieder auf die Probleme im Dialog... Wenn das jüdische Volk undifferenziert in einen Glaskasten aus Verschonung gebannt wird, deutet das höchstens auf unsere Angst hin, uns auch auf es als politisch streitbares Subjekt einzulassen. Dabei geht es nicht um die Negierung des Existenszrechtes des Staates Israel" (57). Es gibt auch Kritik aus Liebe! Dabei weist die Vf.in auch auf etwas hin, was nicht vergessen werden sollte: „Schließlich scheint die Praxis von Folter, Diktatur, Ideologisierung, Rassenhaß, Verfolgung und Krieg doch so begreiflich zu sein, daß sie sich überall auf der Erde wiederholen läßt. In welthistorischer Perspektive stellt das NS-Regime Hitlers durchaus kein Ende dar" (58). Neulich hat jemand mit Recht bemerkt, die ganze Welt sei drauf und dran, „jüdisch" zu werden, weil die ganze Menschheit von Holocausts bedroht sei.

Im II. Teil des Buches geht es um „Kirche und Theologie im jüdisch-christlichen Dialog". Dabei kommen Versuche der Annäherung zur Sprache, die z. T. von der Vf.in einer Kritik unterworfen werden, so die verschiedenen „Judenpapiere" der Kirchen. Dabei kommt die Vf.in besonders auf den bekannten Ansatz der amerikanischen Theologin Rosemary Radford Ruether zu sprechen, den diese in ihrem Buch „Nächstenliebe und Brudermord" (deutsch 1978) vorgelegt hat. Die Vf.in scheint von diesem Buch besonders beeinduckt zu sein. Es ist zwar richtig, daß in dem Ablösungsprozeß der Kirche von der jüdischen Mutterreligion „alles, was die Mutterreligion betraf, tendenziell abgewertet wurde", z. B. das Leben des Juden nach der Tora. Die Thesen der Radford Ruether gehen aber bekanntlich vor allem dahin, daß der christliche Antijudaismus zur „linken Hand der Christologie" wurde. Diesen Thesen scheint Johanna Kohn zuzustimmen. Sie sind jedoch falsch. Die Christologie hat ihr Fundament im unbestreitbaren Anspruch des historischen Jesus, und in der Voruntersuchung des Synedriums unter der Führung des Hohepriesters stand die jüdische Glaubensüberzeugung, wie sie im „Sch^{e}ma Israel" zum Ausdruck kommt, gegen diesen Anspruch, der als „Blasphemie" empfunden wurde (vgl. Mk 14,61–64). Mit dem Anspruch Jesu, der Verheißene zu sein, hängt aber unlöslich die „realisierte Eschatologie" zusammen, der Radford Ruether die besondere Schuld am christlichen Antijudaismus gibt; nach ihr verhindert die „Historisierung des eschatologischen Ereignisses" durch die kirchliche Christologie „eine jüdisch-christliche Verständigung in Richtung auf eine dialogfähige Theologie" (Kohn, 74). Das Gegenteil ist der Fall, wie mein „Traktat über die Juden", auf den die Vf.in zwar lobend hinweist, den sie aber nicht genügend studiert hat, beweist. Wenn Jesus von Nazareth der Messias und Sohn Gottes war und ist, dann ist mit seinem Auftreten eo ipso auch die praesentia salutis gegeben, also „realisierte Eschatologie", was nicht heißt, daß es da nicht noch einen großen „Verheißungsüberschuß" gibt, den erst der Parusiechristus einlösen wird. Ich bin mir dessen voll bewußt, daß die Antwort auf die Frage: „Was ist durch Jesus von Nazareth Neues in die Welt gekommen?" nicht leicht zu finden ist; ich bin aber mit dem Juden Zwi Werblowski darüber einig, daß Jesus selbst primär das Neue ist, das in die Welt gekommen ist. An diesem Neuen kann der jüdisch-christliche Dialog nicht vorbeigehen, wenn er nicht seinen letzten Ernst verlieren soll. Vgl. zu all diesen Problemen meinen „Traktat über die Juden", in dem ich mich mit Radford Ruether bereits auseinandergesetzt habe, und mein Buch „Die Kraft der Wurzel. Judentum – Jesus – Kirche" (Freiburg i.Br., Herder 1987). Das Problem ist für mich auch, ob das Neue Testament wirklich nur ein möglicher Midrasch der hebräischen Bibel ist (vgl. dazu Kohn, 76) oder nicht doch viel mehr. Und wer – wie G. Baum – meint (vgl. dazu Kohn, 85f): „Alle Versuche christlicher Theologen, zu einem positiven Ergebnis aus Pauls Lehre in Röm 9–11 zu gelangen ..., sind Wunschdenken", hat Paulus nicht verstanden. Es geht in Röm 9–11 nicht darum: „Die Religion Israels ist jetzt übertroffen ...", vielmehr darum: Gott erreicht sein Ziel: Heil für alle, ob Juden oder Heiden, durch die Übermacht und den Reichtum seiner Gnade, wenn auch, gerade was die Juden angeht, auf seltsamen Wegen! Vgl. dazu etwa meinen Beitrag „Israels ‚Verstockung' und Rettung nach Röm 9–11" in dem eben erwähnten Buch „Die Kraft der Wurzel".

Das muß genügen. Johanna Kohn hat ein Buch geschrieben, an dem man nicht vorübergehen sollte. Ihr Engagement und auch ihre Belesenheit sind bewunderungswürdig. Eines kann und sollte dem Leser beim Studium des Buches wieder bewußt werden: Es gibt eine „Theologie nach Auschwitz", die nicht mehr mit einer Theologie vor Auschwitz identisch sein kann. Auschwitz zwingt den christlichen Theologen zum Umdenken, aber nicht bloß ihn.

Passau Franz Mußner

Schoeps, Hans Joachim: **Jüdisch-christliches Religionsgespräch in neunzehn Jahrhunderten.** Mit einem Nachwort von Edna Brocke. – (Königstein/Ts.): Jüdischer Verlag Athenäum (1984). 239 S. geb. DM 38,–

Der Jüdische Verlag bei Athenäum hat sich zur Aufgabe gestellt, Titel jüdischer Autoren, die nicht mehr greifbar sind, erneut zugänglich zu machen. So legt er das frühe Werk des jüdischen Historikers Hans Joachim Schoeps (1909–1980) in 4. Aufl. vor. Diese ist weithin identisch mit dem Erstdruck, der 1937 erschien, aufgrund der damaligen Verhältnisse und eines bald erfolgenden Vertriebsverbotes zur Wirkungslosigkeit verurteilt war und in der 2. bzw. 3. Aufl. von 1949 und 1961 (dabei mit einem zwischenzeitlichen Obertitel „Israel und Christenheit" versehen) einige (Literatur-)Ergänzungen erfuhr. Der Leser hat mit dem Titel ein Buch in Händen, das als Zeitdokument von eigenem Wert ist und inhaltlich eine Reihe nach wie vor gültiger Darstellungen enthält.

Sch. versteht sein überblickhaftes Abschreiten der 1900 Jahre langen Auseinandersetzung zwischen Israel und Christenheit als einen „Gang ... vom Dogmenstreit zum Glaubensgespräch" (20; vgl. 15). So sehr man in dieser Formulierung die These eines kontinuierlichen Fortschreitens im jüdisch-christlichen Verhältnis vermuten mag, kennzeichnender für Sch. ist die darin angezeigte Überzeugung, „daß es in der Offenbarungsreligion Gottes zuerst und vor allem anderen um die Wahrheit geht und daß auch das Judentum dogmatischer Formulierungen nicht entraten kann" (145). Der Autor hat keine Scheu gegenüber der Kategorie des Theologischen und ist vor allem an der theologischen Kontroverse interessiert, wie schon die einführende Vorbemerkung über das „Absolute in der Religionsgeschichte" (17–22) und eine Kurzskizze jüdisch-halachischer Lehre über das Verhältnis „Israel und die Menschheit" (23–31) zeigen. Das Kapitel „Der jüdisch-christliche Glaubensgegensatz in den ersten Jahrhunderten" (33–69) behandelt die klassischen Topoi der theologischen Auseinandersetzung, die sich im MA fortsetzt (71–96). Ein neuer Stil der Auseinandersetzung, die allzu lang unter der „Geschichtstatsache" christlicher Macht und jüdischer Ohnmacht stand, kündige sich in „Isaak Orobio de Castros Religionsdisput mit Philipp von Limborch" aus dem 17. Jh. an (97–114), ein Vorspiel zur neuzeitlichen Wende, die mit Moses Mendelssohn einsetzt, ohne aber schon eine wirkliche dialogische Begegnung zu ermöglichen (115–145). Als wirkliche Begegnung in Form der „Religionsgespräche aus der Existenz" würdigt Sch. in seinem wohl überzeugendsten Kapitel (147–183) das Ringen zwischen Franz Rosenzweig und Eugen Rosenstock der Jahre 1913 bis 1916 und den historischen Gesprächsgang zwischen Martin Buber und Karl Ludwig Schmidt vom 14. Januar 1933 in Stuttgart. Zu Sch.'s abschließend mitgeteilter eigener Sicht der jüdischen und der christlichen Wirklichkeit (185–199) leitet ein Zitat Bubers aus dem Stuttgarter Dialog über: „Die Gottestore sind offen für alle. Der Christ braucht nicht durchs Judentum, der Jude nicht durchs Christentum zu gehen, um zu Gott zu kommen" (183).

Edna Brocke spricht in ihrem gescheiten Nachwort (200–208) von einem „noch immer nicht überholte(n) Buch". Diesem Urteil wird man weniger im Blick auf die historischen Einzelausführungen und Akzente Sch.'s zustimmen können; die im Literaturnachtrag (236–238) teilweise aufgeführten Forschungsarbeiten haben eben zu viele neue Einsichten vermittelt. Unüberholt ist das neu aufgelegte und nun schon 50 Jahre alte Werk allerdings darin, daß es auch angesichts zahlloser Monographien und Studien zu einzelnen Epochen, Zeitabschnitten und Gestalten der jüdisch-christlichen Geschichte noch immer deren einzige handliche Gesamtdarstellung im Überblick ist. Diesem Genus am nächsten kommt das englischsprachige und leider nicht ins Deutsche übersetzte Werk von Jacob Katz, „Exclusiveness and Tolerance. Jewish-Gentile Relations in Medieval and Modern Times" (1961), der das Lineamenthafte mit einer außerordentlichen historiographischen Solidität zu verknüpfen vermag. Die Neuauflage des Buches von Sch. rechtfertigt sich nicht zuletzt dadurch, daß seine jüdisch-theologische Position anregend und herausfordernd bleibt.

Aachen Hans Hermann Henrix

Hock, Klaus: **Der Islam im Spiegel westlicher Theologie.** Aspekte christlich-theologischer Beurteilung des Islams im 20. Jahrhundert. – Köln, Wien: Böhlau 1986. 403 S. (Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte, Bd 8) kart. DM 64,–

Der Titel „Der Islam im Spiegel westlicher Theologie" erinnert zunächst einmal sehr stark an das 1962 in 3. Aufl. erschienene Buch

von J.-J. Waardenburg, L'Islam dans le miroir de l'Occident. Hatte Waardenburg einige westliche Orientalisten (I. Goldziher, C. Snouck Hurgronje, C. H. Becker, D. B. Macdonald, L. Massignon) und ihr Islamverständnis zum Thema seiner Untersuchung gemacht, zeigt K. Hock in seiner im Sommer 1985 vom Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Hamburg als Diss. angenommenen Arbeit „Aspekte christlich-theologischer Beurteilung des Islams im 20. Jahrhundert" auf, wie es der Untertitel formuliert. Folgende protestantische bzw. anglikanische Theologen – auf sie beschränkt sich der Autor – werden auf ihre Islaminterpretationen hin befragt: S. M. Zwemer, G. Simon, E. Kellerhals, H. Kraemer, J. Bouman, K. Cragg, W. Cantwell Smith.

Vf. will aus seiner Sicht „die Grundtypen der Relation zwischen theologischen Prämissen und Islaminterpretation herausarbeiten" (9). Daß zwischen den theologischen Prämissen eines Autors und seinen Islaminterpretationen eine Beziehung besteht, dürfte unstrittig sein. Inwieweit man aber von „Grundtypen" sprechen kann, ist nicht ohne weiteres ausmachbar. Somit ist die Frage berechtigt, wie weit die von H. ausgewählten Theologen als „Grundtypen" angesehen werden können, stellen sie doch naturgemäß eine subjektive Auswahl dar. Sie zu typisieren, birgt die Gefahr subjektiver Vorurteile in sich – ein hermeneutisches Problem, dem sich auch Vf. nicht entziehen kann.

Die Arbeit gliedert sich in vier große Teile, denen Vf. vier Hauptphasen der theologiegeschichtlichen Entwicklung zuordnet:

A) Der Islam als verkehrte Welt. Aspekte der theologischen Beurteilung des Islams vor dem Ersten Weltkrieg (17–68).

B) Die Entdeckung religiöser Gemeinsamkeiten. Aspekte der theologischen Beurteilung des Islams in den zwanziger Jahren (69–116).

C) Kontinuität – Diskontinuität. Aspekte der theologischen Beurteilung des Islams bis zum Ende der fünfziger Jahre (117–184).

D) Das Ende der Intransingenz? Aspekte der theologischen Beurteilung des Islams ab 1960 bis zur Gegenwart (185–327).

Die Arbeit schließt mit einer Reflexion des Vf.s „Der fremde und der eigene Glaube" (329–367), in der er nach einer theologischen Grundlegung einer „Theologie der Religionen" fragt.

Begrüßenswert ist das Anliegen des Vf.s, die theologische Auseinandersetzung christlicher Autoren mit dem Islam im Verlauf des 20. Jh.s nachzuzeichnen, die Kriterien und Kategorien ihrer theologischen Beurteilung zu befragen und den Zusammenhang zwischen dem Wandel der Theologie und den Veränderungen in den Islaminterpretationen zu analysieren (vgl. 6). An die Realisierung dieses Vorhabens stellen sich allerdings einige Anfragen: Das betrifft einmal den jeweils ersten Teil der vier Abschnitte, in denen Tendenzen in Theologie und Islamwissenschaft aufgezeigt werden sollen; wie Vf. selbst sagt, führen „solche globalen, allgemeinen Skizzierungen ... notwendigerweise zu Generalisierungen und Abstraktionen" (9). Auch ist ihr Zusammenhang mit den im Anschluß daran behandelten Theologen aus zeit- und theologiegeschichtlicher Perspektive heraus nicht immer deutlich. Ihre innere Korrespondenz wirkt teils verschwommen. Zum anderen ist daran zu erinnern, daß die Orientierung an der allgemeinen theologiegeschichtlichen Entwicklung und an den großen Weltmissionskonferenzen formal zwar möglich ist – die Arbeitsweise des Vf.s wird dadurch erheblich erleichtert –, inhaltlich allerdings sprechen gewichtige Gründe gegen ein solches Vorgehen, bedingen sich doch beide Pole (theologiegeschichtliche Entwicklungen und Missionskonferenzen) gegenseitig. Da sie im gegenseitigen Austausch befruchtend aufeinander eingewirkt haben, sollten sie weder voneinander getrennt noch isoliert behandelt werden. Ferner ist darauf hinzuweisen, daß die Selbstbeschränkung des Vf.s auf einige protestantische und anglikanische Theologen eine willkürliche Abstinenz darstellt, die aus ökumenischer Sicht kaum gerechtfertigt werden kann. Der Hinweis des Vf.s, „einen umfassenden Überblick über die katholische Beurteilung des Islams gibt z. B. Moubarac 1977 ..." (8) wirkt in diesem Zusammenhang lapidar. Auf die Entwicklung der letzten zehn Jahre wird nicht einmal verwiesen.

So gesehen ist der Titel der Arbeit „Der Islam im Spiegel westlicher Theologie" mehr als irreführend. Die subjektive Bescheidung auf protestantische Theologie hätte zumindest in einem Untertitel deutlich werden müssen.

Das letzte Kapitel, in dem der Frage nach einer theologischen Grundlegung einer „Theologie der Religionen" nachgegangen wird, erweist sich als Repetition bekannter Positionen.

Koblenz Ludwig Hagemann

Panikkar, Raimundo: **Der unbekannte Christus im Hinduismus.** – Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag (1986). 166 S. (Dialog der Religionen) Ln. DM 39,–

Der Theologe P. ist von Haus aus Katholik; über seinen indischen Vater ist er auch mit dem Hinduismus in Berührung gekommen. Auf dem Felde der „Theologie der Religionen", einem Grenzgebiet zwischen Theologie und vergleichender Religionswissenschaft, hat er sich einen Namen gemacht. Seine Streitschrift „The Unknown Christ of Hinduism" hat nicht wenig zu seiner Bekanntheit beigetragen (1. Aufl. 1964, 1965 schon einmal von Paul Kretz ins Deutsche übersetzt mit dem Titel „Christus der Unbekannte im Hinduismus", 1981 dann völlig umgearbeitet und stark erweitert neu erschienen, die Neuauflage nun verdeutscht von Heike Riße unter Mitarbeit von Bettina Bäumer und Hans Waldenfels). Die zentrale These des Autors lautet (zusammengefaßt vom Rez.): Es gibt eine transzendente Realität („Gott"), die sich immer wieder in den verschiedenen Religionen manifestiert („Christus"). Diese transzendente Realität ist dem Verstande nicht zugänglich, sie offenbart sich aber in der spirituellen Erfahrung. Dieser Glaubensartikel hat in den Antworten auf frühere Auflagen des Buches unterschiedliche Reaktionen hervorgerufen, auf der einen Seite von konservativen Christen, die den christlichen Überlegenheitsanspruch nicht preisgeben wollten, auf der anderen Seite offenbar auch von Religionswissenschaftlern, die für die Einbeziehung der Vernunft in den Religionsvergleich plädierten. Die Neuauflage ist über weite Strecken eine Rechtfertigung gegenüber diesen Kritikern. Der Autor trägt seinen Glaubensartikel abermals vor, indem er in den beiden ersten großen Abschnitten („I. Die Begegnung", „II. Hinduismus und Christentum") wortreich vor dem Hintergrund des heutigen „Dialogs der Religionen" sowohl den christlichen Überlegenheitsanspruch als auch den hinduistischen Wunsch nach gegenseitiger Nichteinmischung als unzulänglich abtut und durch „gegenseitige Befruchtung" ersetzen möchte, „ohne irgendeine spezielle christliche oder hinduistische Wahrheit aufzugeben" (17). Im 3. Abschnitt („Gott und die Welt nach Brahma-Sūtra I,1,2") gibt er ein Beispiel einer solchen „Befruchtung": Er versucht, das Brahma-Sūtra I,1,2 „christlich" zu interpretieren. Der Autor sieht nämlich in diesem Merksatz eine Manifestation „Christi", wie er ihn versteht.

Auch nach der Überarbeitung bleibt P.s Vorgehen in zweierlei Hinsicht problematisch: Zum einen trennt er nicht sauber zwischen Religionswissenschaft und Theologie; zum anderen greift er einige wenige bei oberflächlicher Betrachtung scheinbar ähnliche Gedanken aus Christentum und Hinduismus heraus und interpretiert sie, unter Vernachlässigung wichtiger Unterschiede, im Sinne seiner stark christlich geprägten religionsübergreifenden Mystik um, wodurch er mit dem Selbstverständnis der Gläubigen beider Religionen kollidiert. Beide Kritikpunkte sollen im folgenden verdeutlicht werden.

Der Religionswissenschaftler versucht, die religiösen Gedanken der Menschheit entweder in ihrer historischen Entwicklung am Beispiel einer Religion oder phänomenologisch vergleichend zu erfassen und zu ordnen. Weil er es mit irrationalen Inhalten zu tun hat, muß er mit um so rationaleren Methoden möglichst sachlich dem Selbstverständnis der Gläubigen gerecht werden, ohne sich den Blick durch eigene Überzeugungen und Wertungen trüben zu lassen. Keinesfalls darf er an seinen Forschungsgegenstand glauben. Genau das unterscheidet ihn vom Theologen. Am Anfang aller theologischen Forschung steht ein persönlich-existentieller Glaubensakt, worüber dann das theologische Gedankengebäude errichtet wird.

P. als Theologe hält nicht viel von der Religionswissenschaft: „... es zeigt sich, daß das rein vergleichende Studium der Religionen letztlich sein Ziel verfehlt. Diese Studien sind notwendig, aber wir müssen auch darüber hinausgehen. Eine spirituelle Begegnung kann nur im Geiste stattfinden. ... Spiritualitäten sollten nicht ‚studiert' werden (sie sind eigentlich keine ‚Objekte' für ein Studium), sondern sie müssen gelebt, d. h. wirklich erfahren werden" (65). Für P. ist also das Ziel eines vergleichenden Studiums der Religionen, zu einer religiösen Erfahrung zu gelangen, und damit vermengt er Forschung und Forschungsgegenstand. Religiöse Erfahrung ist nicht Ziel, sondern Gegenstand religionswissenschaftlicher Forschung (ebenso, wie beispielsweise Levitation Gegenstand parapsychologischer Forschung ist). P.s Rat, „Spiritualitäten sollten nicht ‚studiert' werden", zeigt, daß er nicht ein wissenschaftliches, sondern ein persönlich-existentielles Interesse an Religion hat. Sein Buch ist also keine Studie, wiewohl es vom Autor so genannt wird (13), sondern ein religiöses Dokument und damit ein Gegenstand der Religionswissenschaft.

Leider bleibt dieses Dokument, verglichen mit anderen Quellen der Mystik, in der Beschreibung des religiösen Erlebnisses unergiebig: „Glauben ist ein einfacher, existentieller Akt, der nur ein Minimum an intellektueller Bestimmtheit verlangt. ... Ich erfahre ihn [d. h. Gott, Rez.] unbestimmt und ohne klare Vorstellung, dennoch bin ich voll von ihm überzeugt und ‚spüre' ihn bereits irgendwie ... Man kann das nicht mit Worten ausdrücken" (65). P., als Gläubiger, sucht das religiöse Erlebnis also weitgehend unter Ausschaltung des Verstandes; der Religionswissenschaftler aber schaltet, wenn es um den Glauben geht, den Verstand ein – und ist dann natürlich enttäuscht, wenn er über das Gotteserlebnis eines Theologen, der gern und viel von Gott redet, schließlich nicht mehr erfährt, als daß er keine „klare Vorstellung" von Gott hat und ihn „irgendwie spürt". Für P. gilt eben: „Religionen treffen sich in den Herzen, weniger in den Köpfen" (49). Er sucht vor allem die emotionale Begegnung „Laßt uns einander umarmen ..." (60).

Mag seine Gotteserfahrung auch verschwommen bleiben, der Autor interpretiert sie jedenfalls im Sinne einer religionsübergreifenden Mystik. Die „Rechtfer-

tigung" dafür sieht er in der christlichen Tradition: Er vergleicht, in aller Bescheidenheit, seine „Theologie der Religionen" mit der Athener Predigt des Paulus vor dem Altar des unbekannten Gottes und auch mit dem thomistischen Versuch einer Einbeziehung aristotelischer Philosophie in die christliche Theologie (159,161). Er behauptet überdies: „Es wäre nicht schwierig nachzuweisen, daß ich unseren Text wörtlicher genommen habe als Thomas von Aquin das aristotelische Gedankengut" (159). Nach Meinung des Rez. hat der Autor das Brahma-Sūtra I,1,2 nicht wörtlich genommen, einfach deshalb, weil er es mit kulturfremden christlichen Kategorien interpretiert und nicht in seinem spezifischen religionshistorischen, nämlich hinduistischen Kontext. Wer ein Zitat aus einem Text einer einzelnen hinduistischen Traditionslinie herausgreift, aus dem Zusammenhang löst und im Sinne einer christlich geprägten überkonfessionellen Mystik verstehen will, der nimmt den Text nicht wörtlich, sondern liest etwas in ihn hinein. Wir sind damit beim zweiten Kritipunkt, dem einer eklektizistischen Uminterpretation, die dem Selbstverständnis der Gläubigen nicht gerecht wird.

Das Brahma-Sūtra I,1,2 lautet in kommentierender Übersetzung: „Von Brahma gehen Ursprung, Erhaltung und Vernichtung der Welt aus." P. glaubt, daß in diesem Satz „Christus" offenbar werde, wobei er „Christus" nicht als den historischen Jesus, sondern als Manifestation einer transzendenten göttlichen Realität überhaupt versteht. Man fragt sich dann natürlich, warum er diese Manifestation unbedingt „Christus" nennen zu müssen glaubt. Er begründet das mit seinem e i g e n e n christlichen Hintergrund. Was aber soll ein H i n d u dazu sagen, wenn ihm eröffnet wird, er habe, ohne es zu wissen, seit 3000 Jahren in Wirklichkeit schon immer „Christus" verehrt, nämlich den (ihm und allen anderen) bisher „unbekannten Christus im Hinduismus", der nun aber glücklicherweise von P. entdeckt worden ist? Man darf bezweifeln, daß eine solche Mitteilung wirklich dazu geeignet ist, die „Begegnung" zwischen Christen und Hindus zu erleichtern. Der Autor befürchtet selbst, daß es „dem Hindu-Gläubigen zunächst lächerlich, um nicht zu sagen absurd erscheint, daß die Begegnung ‚in Christus' stattfindet" (61). Auch stellt er fest: „Dennoch hat diese christliche Perspektive manchmal – besonders für die Hindus – den Anschein erweckt, daß ich zu christlich sei und damit im Grunde unfair gegenüber dem Hinduismus, trotz aller Offenheit und Sympathie. Man hatte den Eindruck, daß ich das angeborene Gefühl christlicher Überheblichkeit noch nicht abgelegt habe . . ." (18).

Nun bleibt ja P.s Deutung eines hinduistischen Textes für die Hindus letztlich unverbindlich, dies um so mehr, als sein Buch, obwohl in einer Reihe „Dialog der Religionen" erschienen, eigentlich gar nicht für Hindus gedacht ist. „Das Buch war ... hauptsächlich – obgleich nicht ausschließlich – für eine christliche Leserschaft bestimmt" (35). Es handelt sich um „die Reflexion eines Christen in Gegenwart des hinduistischen Partners" (43).

Es ist P. anzurechnen, daß er so pointiert für die Aufgabe des christlichen Überlegenheitsanspruches eintritt, und er hat sich als katholischer Priester (vgl. Geleitwort zur 1. dt. Übersetzung) gewiß weit exponiert. Die eigentlichen Adressaten seines Buches sind die konservativen Christen, die er auf einen „möglichen Mittelweg zwischen totalitärer Ausschließlichkeit und liberaler Gleichmacherei" (30) führen möchte. Nach Auffassung des Rez. sollten die Christen aber auch den Wunsch der Hindus nach „gegenseitiger Nichteinmischung" respektieren, gerade wegen der „bitteren Erfahrungen mit der Einmischung von Christen in der Vergangenheit" (45). Es bleibt den Christen doch unbenommen, sich über die Religion des Hinduismus zu informieren, sollten sie den Wunsch dazu verspüren.

Münster Konrad Meisig

Buddha für Christen. Eine Herausforderung. Einl. von Erhard M e i e r, Textauswahl von Adel Theodor K h o u r y. – Freiburg, Basel Wien: Herder (1986). 192 S. (Herderbücherei, Bd 1303) kart. DM 9.90

In der Herder-Reihe „... für Christen", die sich bemüht, einer überzeugt christlichen Leserschaft in christlicher Sprache einen Einblick in ihnen fremde Religionen zu vermitteln, ist nun auch ein Band über den Buddhismus erschienen. Es handelt sich im wesentlichen um ein Quellenlesebuch; präsentiert werden Predigten, die die buddhistische Tradition dem Buddha zuschreibt. In der Einleitung versucht E. Meier in Anlehnung an Autoren wie Waldenfels und Dumoulin Gemeinsamkeiten zwischen Christentum und Buddhismus, besonders dem Mahāyāna, herzustellen, indem er etwa die buddhistische Nirvāṇa-Vorstellung mit dem christlichen Gottesbegriff vergleicht oder auf den Gedanken der Liebe in der buddhistischen „Mettā"-Meditation und im Bodhisattva-Ideal hinweist. A. Th. Khoury gibt im Hauptteil eine Auswahl von Lehrreden vor allem aus Majjhimanikāya und Anguttaranikāya (sog. „Mittlere" und „Angereihte Sammlung"). Stets den Buddhismus mit christlichen Augen betrachtend, ganz im Sinne des Konzilsdekrets „Nostra aetate (2)" (vgl. 56), liefern die Autoren erneut einen engagiert vorgetragenen Beitrag zum Dialog zwischen den Religionen.

Münster Konrad Meisig

Boulad, Henri: **Die Vernunft des Herzens.** Wohin die Seele strebt. Aus dem Französischen von Hidda W e s t e n b e r g e r. – Wien, München: Herold 1986. 216 S., br. öS 218.– / DM 30.–

Das Werk eines christlichen Philosophen, der zugleich Psychologe und Mystiker ist und die verschiedensten Forschungsgebiete unter einem Nenner zu vereinen weiß. Vf. ist in Alexandria geborener Halbsyrer und verbindet die mannigfachen Aspekte des Christentums unter dem Gesichtspunkt der Liebe, die ein Wesen erst zur Person werden lasse: „Es gibt nur eine Verhaltensweise, die einem Wesen seine Personwerdung bescheinigt, und das ist seine Hinwendung zum Nächsten, seine Beziehung zum anderen" (28). In dementsprechender Gesamtschau behandelt Vf. mannigfache Themen unter dem Generaltitel der Liebe. Er erklärt das Mysterium der Dreifaltigkeit, als Philosoph ausgehend vom innergöttlichen Liebesdrang. Ebenso ist die „Logik der Inkarnation" Äußerung der Liebe, so wie das Mysterium des menschgewordenen Jesus Christus und der Erlösung, auch die „lebenschöpferische Energie des Leidens" und die Frage nach dem Warum des Leidens. Vf. verknüpft das Ganze zu einer Gesamtschau im Anschluß an Teilhard de Chardins Mystik der Liebe bis zum „Punkt Omega", dem Ziel.

Das Ganze ist gegründet auf persönliche Erfahrung. „Um zu sagen, Jesus sei Gott, bedarf es einer Erfahrung Jesu Christi im persönlichen Leben; es bedarf der Erfahrung in der Liebe" (59). Die Liebe schafft Einheit; „das Einssein der beiden Naturen in Jesus Christus, dieses Einssein von Gottheit und Menschheit, ist das grundsätzliche und heilbringende Wesen unseres Erlösers, es ist das Herzstück des Christentums" (80). Es gibt eine „andere Logik, das ist die Logik der Liebe" (97). „Ohne Leidenspassage gibt es weder Erkenntnis noch Selbsterkenntnis . . . Taufe ist Tod und Auferstehung, Wesensverwandlung, Tod und neues Leben" (117). „Christus kam, um das Leiden auf sich zu nehmen und ihm damit einen Sinn zu geben" (134).

Das Ganze ist eine Sammlung von Vortragsprotokollen des Vf., verbunden mit einer engagierten Einführung der Übersetzerin.

Herstelle/Weser Oda Hagemeyer

Kunz, Lucas: **Die Gestalt der alttestamentlichen Psalmen.** Hinweise. – Billerbeck: Abtei Gerleve, 1982. 20 S. kart.

Eine Sammlung wichtiger Hinweise des Vf.s auf Lücken in der Interpretation der alttestamentlichen Psalmen. Vf. betont gleich im Vorwort: „Die Symmetrie und die Dreiteiligkeit der Psalmentexte; die Beachtung der Zahl bei Untersuchungen der Gesamtstruktur der Psalmen" muß berücksichtigt werden (3).

Im einzelnen:

1. Der Hinweis auf den Parallelismus membrorum genügt bei den Psalmen nicht. Im Parallelismus membrorum erschöpft sich nicht die Schaffenstendenz der alttestamentlichen Psalmisten. Man wird auch das Hinschreiten zur Höhe, das Besiegeln und das Abwenden zum Schluß hin stets bedenken müssen. Nur weil der Psalmist sich diese größere Weite gewährt hatte, gelangte er oft zu Gestalten von erstaunlicher, poetischer Lebensfülle" (5).

2. „Symmetrisches Gestalten und Dreiteiligkeit, ohne von zweiteiligen Formen ganz abzusehen" ist eine Eigenheit der Psalmendichtung (6).

3. Durch die in den Erklärungen wenig erwähnten Kleinstichen „sollen offenbar gewisse Worte leicht hervorgehoben werden" zu rechter „Deklamation" (8). Vf. weist auf die in dieser Hinsicht wertvollen Akzente der Kleinstichen der Stuttgarter Bibel hin.

4. „Der Psalmist schafft aus einem guten Wissen um die Zahl und die Möglichkeit formaler Zählung heraus." Die hierdurch herausgestellten Wahrheiten werden zugänglich und annehmbar (8).

5. Die Versmetrik ist nicht auf Gleichheit bedacht, sie ist mehrschichtig und achtet auf deklamatorische Verkündigung und auf Singmöglichkeiten (9).

Es geht dem Psalmisten nicht um metrische Ausdrucksfinessen, sondern um den gelassenen Blick auf Gott, um konkrete Aussagen im Stil des Verkündigens, wobei Innen und Außen übereinstimmen (10).

6. Im einzelnen Psalm bilden die Hauptteile, aufs Ganze gesehen, einen Gegensatz (12).

7. Israel hat seinen „Eigennomos", der älter ist als die Nomoi der Hellenen und Hellenisten (18f.).

Die Lieder Israels haben eine „äußere" und eine „innere" Struktur, beide entsprechen einander, sie rücken in die Nähe Gottes (19).

9. Sie sind „mit Theologie angefüllt" und sollen den Menschen zum Heiligen und zur Heiligkeit führen" (20).

Herstelle/Weser 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

Anfänge der Theologie. Charisteion. Johannes B(aptist) **Bauer** zum Jänner 1987. Hrsg. von Norbert Brox ... – (Graz u. a.:) Verl. Styria 1987. XVIII, 449 S.; Lw. DM 69,–; S. 411–429: Bibliographie J. B. Bauer.

Höffner, Joseph: In der Kraft des Glaubens (Ansprachen, Aufsätze, Interviews, Referate, Hirtenbriefe, Predigten des Erzbischofs von Köln aus den Jahren 1969–1986). I: Glaube und Sendung. II: Kirche – Gesellschaft. – Frb/B, Bas, Wien, R: Herder (1986). XVIII, 615 S.; IX, 697 S.; Lw. DM 148,–.

Diakonia. Studies in honor of Robert T. **Meyer**. Ed. by Thomas Halton and Joseph P. Williman. – Wash, D.C.: The Catholic University of America Pr. (1986). XIII, 348 p.; $ 24,95.

Religion und Biographie. Perspektiven zur gelebten Religion. Hrsg. von Albrecht Grözinger und Henning Luther. (Festgabe für Gert **Otto** zum 60. Geburtstag.) – Mchn: Kaiser 1987. 321 S.; kart. DM 48,–.

Dolch, Heimo: Grenzgänge zwischen Naturwissenschaft und Theologie. Gesammelte Aufsätze. – Pad, Mchn, Wien, Zü: Schöningh 1986. 434 S.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

Tradurre la Bibbia per il popolo di Dio. Morcelliana 1925–85. A cura e con prefazione di Pietro Rossano. Presentazione di Stefano Minelli. – (Brescia:) Morcelliana (1986). 123 p. = Quaderni di humanitas; Lire 12 000.

Die Übersetzung der Bibel – Aufgabe der Theologie. Stuttgarter Symposium 1984. Hrsg. von Joachim Gnilka und Hans Peter Rüger. – Biel: Luther-Verlag 1985. 315 S. = Texte und Arbeiten zur Bibel II; Lw. DM 54,–.

Gibert, Pierre: Bible, mythes et récits de commencement. – P: Ed. du Seuil 1986. 283 p. = Parole de Dieu; F 95,–.

Empirical models for Biblical criticism. Ed. by Jeffrey H. Tigay. – Phil: University of Pennsylvania Pr. 1985. XII, 307 p.; $ 37,50.

A guide to contemporary hermeneutics. Major trends in biblical interpretation. Ed. by Donald K. M[a]cKim. – GrR, Mich.: Eerdmans (1986). XX, 385 p.

2. Altes Testament

Bammel, Ernst: Judaica. Kleine Schriften. – Tü: Mohr (1986). VI, 333 S. = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament XXXVIII.

Soden, Wolfram von: Bibel und Alter Orient. Altorientalische Beiträge zum Alten Testament. Hrsg. von Hans Peter Müller. – B, NY: de Gruyter 1985. XII, 224 S. = Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. Beih. CLXII.

Vesco, Jean-Luc: La lecture du Psautier selon L'Épître de Barnabé. – RB 93, 1986, 5–37; p. 38–51: Couroyer, B. – Émile Puech: Ta droite assiste mon épée ‹**Ps., XVIII,36**›; p. 52–69: Westbrook, Raymond: Lex talionis and **Exodus 21,22-25**; p. 70–84: Gosse, Bernard: Le «moi» prophétique de l'oracle contre Babylone d'**Isaïe XXI, 1–10**.

Becking, Bernhard Engelbert Jan Hendrik: De ondergang van Samaria. Historische, exegetische en theologische opmerkingen bij **II Koningen 17**. With a summary in English. – Meppel 1985: Krips Repro. XII, 292 p.; hfl 46,– [Diss., Utrecht]

Carroll, Robert P.: **Jeremiah**. A commentary. – (Lo:) SCM Pr. (1986). 874 p. = Old Testament library; £ 20,–.

Johnstone, Williams: Reactivating the Chronicles analogy in Pentateuchal studies, with special reference to the Sinai pericope in **Exodus**. – ZAW 99, 1987, 16–36; S. 37–57: Neef, Heinz-Dieter: Gottes Treue und Israels Untreue. Aufbau und Einheit von **Jeremia 2,2–13***.

Allen, Leslie C.: The value of rhetorical criticism in **Psalm 69**. – JBL 105, 1986, 577–598; p. 599–610: Leeuwen, Raymond C. van: **Proverbs 30:21–23** and the biblical world upside down; p. 611–631: Barré, Michael L.: The meaning of *l' 'šybnw* in **Amos 1:3–2:6.**

Tradition and re-interpretation in Jewish and early Christian literature. Essays in honour of Jürgen C(hristian) H. **Lebram**. Ed. by J(an) W(illem) van Henten ... – Lei: Brill 1986. VIII, 313 p. = Studia post-biblica XXXVI; hfl 178,–; p. 307–313: Bibliography Lebram; [cont. e. a.:] p. 1–6: Hoftijzer, J.: A grammatical note on the Yavne-Yam ostracon; p. 7–18: Wesselius, J. W.: The restoration of Hermopolis letter 6 and the Ransom of prisoners; p. 19–26: Mulder, M. J.: Die Bedeutung von Jachin und Boaz in **1 Kön. 7:21 ‹2 Chr. 3:17›**; p. 27–37: Hartmann, Benedikt: Exegetische und religionsgeschichtliche Studie zu **Psalm 141:5d–7**; p. 38–47: Gese, Hartmut: Jakob und Mose: **Hosea 12:3–14** als einheitlicher Text; p. 48–64: Beuken, W. A. M.: **Isa. 56:9–57:13** – An example of the isaianic legacy of Trito-Isaiah; p. 65–71: Woude, A. S. van der: Malachi's struggle for a pure community. Reflections on **Malachi 2:10–16**; p. 72–80: Kooij, Arie van der: A case of reinterpretation in the old Greek of **Daniel 11**; p. 81–96: Rooden, Peter T. van: Die antike Elementarlehre und der Aufbau von **Sapientia Salomonis 11–19**; p. 114–120: Dehandschutter, B.: Pseudo-Cyprian. Jude and Enoch. Some notes on **1 Enoch 1:9**; p. 136–149: Henten, Jan Willem van: Datierung und Herkunft des **Vierten Makkabäer**buches; p. 150–162: Jonge, M. de: Two Messiahs in the testament of the **Twelve Patriarchs**?; p. 163–171: Dirksen, P. B.: The relation between the ancient and the younger Peshitta MSS in **Judges**.

Begg, C. T.: The death of **Josiah** in **Chronicles**: another view. – VT 37, 1987, 1–8; p. 9–15: Williamson, H. G. M.: Reliving the death of Josiah: a reply to C. T. Begg; p. 16–25: Booij, Th.: Some observations on **Psalm LXXXVII**; p. 26–38: Fritz, V.: Die Fremdvölkersprüche des **Amos**; p. 39–49: Gordon, R. P.: Saul's meningitis according to Targum **1 Samuel XIX, 24**; p. 50–62: Hadley, Judith M.: The Khirbet el-Qom inscription; p. 63–70: Margalithy, O.: The legends of Samson/Heracles.

Cox, Dermot, OFM: A rational inquiry into God: Chapters **4–27** of the Book of **Job**. – Greg 67, 1986, 621–658.

Benéitez, Manuel: "Esta salvación de Dios" ‹**Hech 28,28**›. Análisis narrativo estructuralista de "Hechos". – Madr: UPCM 1986. XXIII, 784 p. = Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas de Madrid I, 35; pes 3775.

Hauer, Chris, Jr.: From Alt to anthropology: The rise of the Israelite state. – Journal for the study of the Old Testament 36, 1986, 3–15; p. 17–26: Rogerson, J. W.: Was early Israel a segmentary society?; p. 27–48: Cook, Albert: 'Fiction' and history in **Samuel** and **Kings**; p. 49–56: Begg, Christopher T.: The significance of Jehoiachin's release: A new proposal; p. 57–71: Brueggemann, Walter: The costly loss of lament; p. 73–87: Kragelund Holt, Else: Jeremiah's Temple sermon and the Deuteronomists: An investigation of the redactional relationship between **Jeremiah 7** and **26**; p. 89–114: Lundbom, J. R.: Baruch, Seraiah, and expanded colophons in the Book of **Jeremiah**.

Verkenningen in **Exodus**. [Van] W. van Benthem ... – Kampen: Kok (1986). 168 blz. = Theologische verkenningen. Bijbel en exegese II; hfl 25,90.

Spreafico, Ambrogio: **Esodo**: memoria e promessa. Interpretazioni profetiche. – Bologna: Ed. Dehoniane (1985). 175 p., tabl. = Rivista biblica. Suppl. XIV; Lire 25 000.

Fokkelman, J. P.: Narrative art and poetry in the Books of Samuel. A full interpretation based on stylistic and structural analyses. Vol. II: The crossing fates ‹**I Sam. 13–31 & II Sam. 1**›. – Assen [e. a.:] Van Gorcum 1986. XVI, 796 p. = Studia semitica Neerlandica XXIII; hfl 110,50.

The story of **David** and **Goliath**. Textual and literary criticism. Papers of a joint research venture. [By] Dominique Barthélemy ... – Frb/S: Ed. Universitaires; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1986. VII, 157 p. = Orbis biblicus et orientalis LXXIII; Lw. DM 56,–; [cont. e. a.:] p. 5–18: Lust, J.: The story of David and Goliath in Hebrew and in Greek; p. 19–46: Tov, E.: The nature of the differences between MT and the LXX; p. 47–54: Barthélemy, D.: Trois niveaux d'analyse; p. 55–86: Gooding, D. W.: An approach to the literary and textual problems in the David-Goliath story.

Deissler, Alfons: Dann wirst du Gott erkennen. Die Grundbotschaft der **Propheten**. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1987). 112 S.; kart. DM 14,–.

Neef, Heinz-Dieter: Die Heilstraditionen Israels in der Verkündigung des Propheten **Hosea**. – B, NY: de Gruyter 1987. XIV, 299 S. = Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft CLXIX; Lw. DM 98,–.

Chalier, Catherine: Les matriarches: **Sarah**, **Rébecca**, **Rachel** et **Lea**. Préface d'Emmanuel Levinas. – P: Ed. du Cerf 1985. 224 p.; F 78,–.

Jeremias, Jörg: Das **Königtum** Gottes in den **Psalmen**. Israels Begegnung mit dem kanaanäischen Mythos in den Jahwe-König-Psalmen. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1987). 189 S. = Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments CXLI; kart. DM 40,–.

Saga, legend, tale, novella, fable. Narrative forms in Old Testament literature. Ed. by George W. Coats. – (Sheffield:) JSOT Pr. (1985). 159 p. = Journal for the study of the Old Testament. Suppl. series XXXV; £ 8,95; p. 7–15: Coats, George W.: Genres: Why should they be important for exegesis?; p. 17–32: Neff, Robert W.: Saga; p. 33–44: Coats, George W.: The Moses narratives as heroic saga; p. 45–55: Hals, Ronald M.: Legend; p. 56–62: Coats, George W.: Balaam: Sinner or saint?; p. 63–70: Coats, George W.: Tale; p. 71–81: Coats, George W.: A threat to the host; p. 82–96: Humphreys, W. Lee: Novella; p. 97–113: Humphreys, W. Lee: The story of Esther and Mordecai: An early Jewish novella; p. 114–123: Solomon, Ann M. Vater: Fable; p. 126–132: Solomon, Ann M. Vater: Jehoash's fable of the thistle and the cedar.

Early Judaism and its modern interpreters. Ed. by Robert A. Kraft ... – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. (1986). XVIII, 494 p. = The Bible and its modern interpreters II.

Bullock, C. Hassel: An introduction to the Old Testament prophetic books. – Chic, Ill.: Moody Pr. (1986). 391 p.; $ 19,95.

Garbini, Giovanni: Storia e ideologia nell'Israele antico. – (Brescia:) Paideia Ed. (1986). 254 p. = Biblioteca di storia e storiografia dei tempi biblici III.

Lemche, Niels Peter: Early Israel. Anthropological and historical studies on the Israelite Society before the monarchy. – Lei: Brill 1985. 496 p. = Supplements to Vetus Testamentum XXXVII; hfl 152,–.

Barton, John: Oracles of God. Perceptions of ancient prophecy in Israel after the Exile. – Lo: Darton, Longman & Todd (1986). XII, 324 p.; £ 12,95.

Nielsen, Kjeld: **Incense** in Ancient Israel. – Lei: Brill 1986. X, 147 p., ill., 1 carte = Vetus Testamentum. Suppl. XXXVIII; hfl 63,–.

Vogt, Ernst: Der Aufstand **Hiskias** und die Belagerung Jerusalems **701** v. Chr. – R: Biblical Institute Pr. 1986. 105 S. = Analecta biblica CVI; Lire 25 000.

Norin, Stig I. L.: Sein Name allein ist hoch. Das **Jhw**-haltige Suffix althebräischer Personennamen untersucht mit bes. Berücks. der alttestamentlichen Redaktionsgeschichte. Übers. von Christiane Boehncke Sjöberg. – Lund: Gleerup 1985. 228 S. = Coniectanea biblica. Old Testament series XXIV; scr 150,– [Diss., Lund]

3. Neues Testament

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. = Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft. Beiheft XLVIII; DM 176,– [Diss., Bonn]

Vallauri, E.: La preghiera per la parresia ‹**Atti 4,24–31**›. – Laurentianum 27, 1986, 185–216.

Feuillet, André: La régenération de l'homme dechu et le don de l'Esprit Saint dans les chapîtres **1–12** du Quatrième Évangile. – Divinitas 31, 1987, 3–49.

The New Testament age. Essays in honor of Bo **Reicke**. Ed. by William C. Weinrich. Vol. I. II. – (Macon, Ga.:) Mercer (1984). XIII, 579 p; $ 44,95. –; [cont.:] p. 1–13: Aalen, Sverre: Versuch einer Analyse des Diakonia-Begriffes im Neuen Testament; p. 15–27: Barnard, Leslie W.: The "Cross of Herculaneum" reconsidered; p. 29–39: Barrett, C. K.: Apollos and the twelve disciples of Ephesus; p. 41–51: Benoit, Pierre: **Colossiens 2:2–3**;

p. 61–71: Bruce, F. F.: "Called to Freedom": A study in **Galatians**; p. 73–81: Caird, G. B.: Son by appointment; p. 83–86: Carmignac, Jean: «Ah! Si tu peux! ... Tout est possible en faveur de celui qui croit» ‹**Marc 9:23**›; p. 87–93: Corsani, Bruno: ΕΚ ΠΙΣΤΕΩΣ in the Letters of Paul; p. 95–105: Dalton, William J.: **1 Peter 3:19** reconsidered; p. 107–125: Davies, W. D.: Reflections on a Pauline allegory in a French context; p. 127–138: Potterie, Ignace de la: La tunique «non divisée» de Jésus, symbole de l'unité messianique; p. 139–145: Dupont, Jacques: Le Douzième Apôtre ‹**Actes 1:15–26**›: A propos d'une explication récente; p. 147–164: Farmer, William R.: Is Streeter's fundamental solution to the Synoptic problem still valid?; p. 165–179: Flusser, David: **Lukas 9:51–56** – ein hebräisches Fragment; p. 181–200: Friedrich, Gerhard: Die Einheit der Kirche nach dem Neuen Testament; p. 201–206: Fuller, Reginald H.: A note on **Luke 1:28** and **38**; p. 207–220: Gerhardsson, Birger: The Matthaean version of the Lord's prayer ‹**Matt 6:9b–13**›: Some observations; p. 221–236: Gräßer, Erich: Rechtfertigung des einzelnen – Rechtfertigung der Welt: Neutestamentliche Erwägungen; p. 245–258: Lampe, G. W. H.: The testimony of Jesus is the spirit of prophecy ‹**Rev 19:10**›; p. 259–270: Leivestad, Ragnar: Hat die Qumranliteratur das Neue Testament beeinflußt?; p. 271–286: Lindars, Barnabas: Slave and Son in **John 8:31–36**; p. 287–300: Lövestam, Evald: Eschatologie und Tradition im **2. Petrusbrief**; p. 301–311: Malatesta, Edward: Τὴν ἀγάπην ἣν ἔχει ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν: A note on **1 John 4:16a**; p. 313–325: Marshall, I. Howard: How to solve the Synoptic problem: **Luke 11:43** and parallels; p. 327–334: Metzger, Bruce M.: Bilingualism and polylingualism in antiquity; p. 335–361: Michel, Otto: Der aufsteigende und herabsteigende Gesandte; p. 363–372: Morris, Leon: The relation of the signs and the discourses in John; p. 373–392: Mußner, Franz: Die Gemeinde des **Lukasprologs**; p. 405–412: Riesenfeld, Harald: The misinterpreted mediator in **Gal 3:19–20**; p. 413–430: Robinson, John A. T.: How small was the seed of the Church?; p. 431–442: Rordorf, Willy: Beobachtungen zum Gebrauch des Dekalogs in der vorkonstantinischen Kirche; p. 443–454: Ruckstuhl, Eugen: Kritische Arbeit am **Johannesprolog**; p. 455–465: Schelkle, Karl Herrmann: Im Leib oder Außer des Leibes: Paulus als Mystiker; p. 467–491: Schnackenburg, Rudolf: Zur Exegese von **Eph 2,11–22**: Im Hinblick auf das Verhältnis von Kirche und Israel; p. 493–502: Spicq, Ceslaus: 'ΑΠΑΡΧΗ. Note de lexicographie néo-testamentaire; p. 503–510: Stauffer, Ethelbert: Realistische Jesusworte; p. 511–526: Torrance, Thomas F.: "The historical Jesus": From the perspective of a theologian; p. 527–532: Vanhoye, Albert: **Heb 6:7–8** et le mashal rabbinique; p. 533–551: Van Unnik, W. C.: "With all those who call on the Name of the Lord"; p. 553–560: Reicke bibliography.

L'apôtre **Paul**. Personnalité, style et conception du ministère. Par A(lbert) Vanhoye [e. a.]. – Leuven: University Pr.; Peeters 1986. XIII, 474 p. = Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium LXXIII; FB 2600; [cont.:] p. 3–15: Vanhoye, A.: Personnalité de Paul et exégèse paulinienne; p. 16–48: Betz, H. D.: The problem of rhetoric and theology according to the Apostle Paul; p. 49–77: Wuellner, W.: Paul as pastor. The function of rhetorical questions in First Corinthians; p. 78–92: Standaert, B.: La rhétorique ancienne dans saint Paul; p. 93–99: Roberts, J. H.: Pauline transitions to the letter body; p. 103–119: Schrage, W.: Das Apostolische Amt des Paulus nach **1 Kor 4,14–17**; p. 120–143: Lambrecht, J.: The nekrōsis of Jesus. Ministry and suffering in **2 Cor 4,7–15**; p. 144–149: Radl, W.: Alle Mühe umsonst? Paulus und der Gottesknecht; p. 150–162: Dautzenberg, G.: Motive der Selbstdarstellung des Paulus in **2 Kor 2,14–7,4**; p. 163–183: Carrez, M.: Réalité christologique et référence apostolique de l'apôtre Paul en présence d'une église divisée ‹**2 Cor 10–13**›; p. 184–202: Kertelge, K.: Der Ort des Amtes in der Ekklesiologie des Paulus; p. 203–228: Baumert, N.: Charisma und Amt bei Paulus; p. 229–246: Aletti, J.-N.: L'autorité apostolique de Paul. Théorie et pratique; p. 247–253: Vassiliadis, P.: ΣΤΑ ΥΡΟΣ :Centre of the Pauline soteriology and Apostolic ministry; p. 254–262: Ponthot, J.: L'expression cultuelle du ministère paulinien selon **Rom 15,16**; p. 265–321: Neirynck, F.: Paul and the sayings of Jesus; p. 322–323: Men, A.: The messianic eschatology of St. Paul in connexion with the primitive preaching of the Gospel; p. 324–331: Roetzel, C. J.: Theodidaktoi and handwork in **Philo** and **I Thessalonians**; p. 332–339: Kirchschläger, W.: Zu Herkunft und Aussage von **Gal 1,4**; p. 340–344: Berenyi, G.: **Gal 2,20**: A pre-Pauline or a Pauline text?; p. 345–350: Tuckett, C. M.: Deuteronomy 21,33 and Paul's conversion; p. 351–356: Walter, N.: Paulus und die Gegner des Christusevangeliums in Galatien; p. 357–361: O'Neill, J. C.: **1 Corinthians 7,14** and infant baptism; p. 362: Wedderburn, A. J. M.: Paul's use of the phrases 'in Christ' and 'with Christ'; p. 363–368: Barrett, C. K.: Boasting (καυχᾶσθαι, κτλ.) in the Pauline Epistles; p. 369–389: Delobel, J.: **1 Cor 11,2–16**: Towards a coherent interpretation; p. 390–421: Penna, R.: L'évolution de l'attitude de Paul envers les Juifs; p. 422–430: Rese, M.: Die Rettung der Juden nach **Römer 11**.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Biblioteca **Apostolica Vaticana**. Hrsg. unter dem Patronat S. E. Kardinal Alfons Maria Stickler u. d. Präfekten ... [Übers. aus dem Ital. von Heigrid Betz]. – Stu, Zü: Belser 1986. 279 S., überw. Ill. (z. T. farb.); Lw. DM 148,–.

Blet, Pierre: De l'histoire sérielle à l'histoire religieuse. – Div 31, 1987, 60–71.

Overath, Joseph: Kirchengeschichte. Orientierungshilfen, Standpunkte, Impulse für heute. – Ffm: Lang (1987). 234 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 294; sfr 50,–.

Toynbee, Arnold Joseph – Columba Cary-Elwes: An historian's conscience: The correspondence of Arnold J. Toynbee and Columba Cary-Elwes, Monk of Ampleforth. Ed. by Christian B. Peper. Foreword by Lawrence Toynbee. – Boston: Beacon Pr.; NY: Harper 1986. XXIV, 608 p.; $ 29,95.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Evans, Gillian Rosemary – Alister E. McGrath – Allan D. Galloway: The science of theology. – Basingstoke: Pickering; GrR: Eerdmans (1986). XI, 363 p. = The history of christian theology I; $ 14,95.

Schwarz, Hans: Kurs: Die christliche Kirche. Bd I: Die Entstehung der Kirche. Bd II: Die großen Veränderungen. Bd III: Die Verheißung für die Zukunft. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1986. 135 S., 140 S., 131 S.; kart. DM je 14,80.

Feil, Ernst: Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1986. 290 S. = Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte XXXVI; DM 68,–.

Hussey, Joan Mervyn: The Orthodox Church in the Byzantine Empire. – Oxf: Clarendon Pr. 1986. XX, 408 p. = Oxford history of the Christian Church.

Trapp, Erich: Prosopographisches Lexikon der Palailogenzeit. Unter Mitarb. von Hans-Veit Beyer und Ewald Kislinger. Fasz. VIII: Michael-Xystures. Fasz. 7/8 Beih. – Wien: Verl. der Österr. Akademie der Wissenschaften 1986. 209 u. 89 S. = Veröffentlichungen der Kommission für Byzantinistik I.

Halkin, François: Un discours inédit du moine **Pantaléon** sur l'élévation de la Croix. BHG 427 p. – OrChrP 52, 1986, 257–270; p. 271–298: Sauget, Joseph-Marie: Un épisode de la Vie de **Marcianos** de **Constantinople** accueilli dans des Paterika arabes; p. 299–324: Taft, Robert: The dialogue before the anaphora in the Byzantine eucharistic liturgy. I: The opening greeting; p. 325–360: Ruggieri, V.: The Cryptensis euchology Γβ XI; p. 361–372: Samir, Khalil: Archevêques du Sinaï au 13e siècle.

3. Alte Kirchengeschichte

Heuberger, Josef: Samenkörner Christi des Sämanns auf griechischem Ackerboden. Zur patristischen Wirkungsgeschichte von Mt 13,23 parr. – Anfänge der Theologie. XAPICTEION. Johannes B. Bauer zum Jänner 1987 ..., Graz, Wien, Köln 1987, 155–174; S. 175–188: Brox, Norbert: Die unverschämten Fragen des **Hermas**; S. 189–210: Frickel, Josef: Ein armenisch erhaltener Traktat **Hippolyts** über die Trinität?; S. 211–225: Felber, Anneliese: Schöpfung und Sündenfall bei **Tertullian**. Bemerkungen zur Wertung der Frau; S. 227–241: Faust, Ulrich: Idee und Wirklichkeit des Friedens in den Briefen des **Ambrosius**; S. 243–255: Mali, Franz: Zum Verhältnis von Matthäuskommentar des **Origenes** und Opus Imperfectum in Mattheum. Mt 19,3–11: Die Frage der Ehescheidung; S. 257–272: Kertsch, Manfred: Das Katenenfragment des **Nicetas** zu Ijob 1,21 und seine Dublette bei Chrysostomus. „Ad eos qui magni aestumant opes" ‹PG 64,456B–457D›; S. 273–293: Gombocz, Wolfgang L.: Anfänge einer Übertheologie. Transzendentalisierung des ersten Gottes im kaiserzeitlichen philosophischen Denken; S. 295–310: Kiedl, Friederike: Schöpfungsgedächtnis und Menschenbild in Vesperhymnen des römischen Breviers; S. 311–326: Gössmann, Elisabeth: Die **Frauen** im Umkreis des Kirchenvaters **Hieronymus** in der Rezeption des 17./18. Jahrhunderts.

Baarda, T.: 'The Flying Jesus': Luke 4:29–30 in the **Syriac Diatessaron**. – VigChr 40, 1986, 313–341; p. 342–347: Desjardins, Michel: The sources for **Valentinian** Gnosticism: A question of methodology; p. 348–364: Ocker, Christopher: *Unius arbitrio mundum regi necesse est*; p. 365–389: Lienhard, Joseph T.: **Ps-Athanasius**, *Contra Sabellianos*, and **Basil** of **Caesarea**, *Contra Sabellianos* et *Arium et Anomoeos:* Analysis and comparison; p. 390–391: Merkelbach, R.: *Erronum cohors.* Zum Hymnus des **Ambrosius** ***Aeterne rerum conditor***.

Méasson, Anita: Du char ailé de Zeus à l'Arche d'Alliance. Images et mythes platoniciens chez **Philon d'Alexandrie**. – P: Études Augustiniennes 1986. 466 p.; F 500,– [Diss., Lyon]

Canevet, Mariette: Remarques sur l'utilisation du genre littéraire historique par Philon d'Alexandrie dans la *Vita Moysis*, ou Moïse général en chef-prophète. – RevSR 60, 1986, 189–206; p. 207–234: Mattei, P.: Le divorce chez **Tertullien**. Examen de la question à la lumière des développements que le *De Monogamia* consacre à ce sujet.

Bucci, Onorato: La genesi ellenistica dell'antigiudaismo romano: alle origini dell'antisemitismo cristiano. – Lateranum N. S. 52, 1986, 51–82; p. 83–214: Ferraro, Giuseppe: L'esegesi dei testi pneumatologici del quarto Vangelo nell'*In Iohannis evangelium* tractatus e nel *De Trinitate* di Sant'Agostino; p. 215–251: Volpini, Raffaello: Documenti nel *Sancta Sanctorum* del Laterano. I resti dell'«Archivio» di Gelasio II.

Standaert, Benoît: Les trois colonnes du monde. Continuités et déplacements dans la tradition juive et chrétienne. – Christianesimo nella storia 7, 1986, 441–449; p. 451–464: Bori, Pier Cesare: «Date a Cesare quel che è di Cesare» ‹Mt 22,21›. Linee di storia dell'interpretazione antica.

Jenny-Kappers, Theodora: **Muttergöttin** und **Gottesmutter** in **Ephesos**. Von Artemis zu Maria. – Eins, Zü: Daimon-Verl. 1986. 199 S.; DM 34,80.

Arnold-Döben, Victoria: Die Bildersprache der **Gnosis**. – Köln: Brill 1986. XXXVI, 221 S. = Arbeitsmaterialien zur Religionsgeschichte XIII; kart. DM 27,– [Diss., Bonn]

Lichtenberger, Hermann: Täufergemeinden und frühchristliche Täuferpolemik im letzten Drittel des 1. Jahrhunderts. – ZThK 84, 1987, 36–57.

Burgmann, Hans: Zwei lösbare Qumrânprobleme. Die Person des Lügenmannes, die Interkalation im Kalender. – Ffm, Bern, NY: Lang 1986. 299 S., 1 Ill.

Bolgiani, Franco: Problemi del cristianesimo del II secolo. II: La formazione storica del Credo cristiano originario. – To: Giappichelli 1985. 134 p.

Greer, Rowan A.: Broken lights and mended lives. Theology and common life in the Early Church. – University Park, Lo: The Pennsylvania State University Pr. (1986). XIV, 237 p.; $ 19,50.

Pagels, Elaine: Christian apologists and "The fall of the angels": An attack on roman imperial power? – HThR 78, 1985, 301–325; p. 327–352: Trombley, Frank R.: **Paganism** in the greek world at the end of antiquity: The case of rural Greece and Anatolia.

Simonetti, Manlio: Il problema dell'unità di Dio da **Giustino** a **Ireneo**. – RSLR 22, 1986, 201–241; p. 256–269: Martin, Annik: La reconciliation des lapsi en Egypte. De **Denys** a **Pierre** d'**Alexandrie**: Une querelle de clercs.

Spiritualità del lavoro nella catechesi dei padri dell III–IV secolo. A cura di Sergio Felici. – R: Ed. LAS 1986. 284 p., tav. = Biblioteca di scienze religiose LXXV; Lire 35 000.

Lundström, Sven: Die Überlieferung der lateinischen **Irenäus**übersetzung. – Sto: Almqvist & Wiksell 1985. 166 S. = Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Latina Upsaliensia XVIII; scr 99,–.

Andia, Ysabel de: Irénée, théologien de l'unité. – NRTh 109, 1987, 31–48.

Galloni, Matteo: Cultura, evangelizzazione e fede nel "Protrettico" di **Clemente Alessandrino**. – R: Ed. Studium (1986). XVI, 166 p. = Verba seniorum. N. S. X; Lire 20 000.

Blair, Harold Arthur: The kaleidoscope of truth: types and archetypes in Clement of Alexandria by H. A. Blair with a biographical introduction by Philip Blair. – Worthing: Churchman Publ. 1986. 171 p.; £ 8,95.

Mosetto, Francesco: I miracoli evangelici nel dibattito tra **Celso** e **Origene**. – R: LAS (1986). 172 p. = Biblioteca di scienze religiose LXXVI; Lire 20 000.

Petterson, Alvyn: Did **Athanasius** deny Christ's fear? – SJTh 39, 1986, 327–340.

Crown, Alan David: Samaritan religion in the fourth century A. D. – NedThT 41, 1987, 29–47.

Basilius ‹Magnus›: Basili Regula: a Rufino Latine versa. Quam editionem curavit Klaus Zelzer. – Vindobonae: Hoelder-Pichler-Tempsky 1986. XXXII, 330 p. = Corpvs scriptorvm ecclesiasticorvm Latinorvm LXXXVI; Ösch 973.

Gambero, Luigi: L'omelia sulla generazione di Cristo di **Basilio** di **Cesarea**. Il posto della Vergine Maria. – Dayton, Ohio: Univ. (1986). 220 p. = Marian Library studies. Vol. 13/14: 1981/82 = Dissertatio ad lauream in Pontificia Facultate Theologica Marianum XXXIX.

Die handschriftliche Überlieferung der Gedichte **Gregors von Nazianz.** II: Gertz, Norbert: Die Gedichtgruppe. Mit Beitr. von Martin Sicherl. – Pad, Mchn, Wien, Zü: Schöningh 1986. XVI, 188 S., graph. Darst. = Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums II, 4; kart. DM 75,– [Teilw. Diss., Münster]

Anoz, José: El salmo 50 en los escritos agustinianos. – Augustinus 31, 1986, 293–342; p. 343–356: Galindo, José A.: Libertad y libre albedrio en san Agustín; p. 357–378: Rey Altuna, Luis: El amor a la verdad. Perfil íntimo de una andadura; p. 379–390: Avilés, Montserrat: Manuscritos del *De doctrina christiana* existentes en Europa.

Barnes, T. D.: Angel of light or mystic initiate? The problem of the *Life of Antony*. – JThS 37, 1986, 353–368; p. 369–386: Bonner, Gerald: Augustine's conception of deification; p. 387–403: Brock, Sebastian: An early syriac commentary on the liturgy.

Van Dam, Raymond: 'Sheep in wolves' clothing': The letters of **Consentius** to Augustine. – JEH 37, 1986, 515–535.

Skerst, Hermann von: Der **Gralstempel** im **Kaukasus**. Urchristentum in Armenien und Georgien. – Stu: Urachhaus 1986. 186 S., zahlr. Ill. (z. T. farb.), graph. Darst.; Lw. DM 34,–.

4. Mittelalter und Neuzeit

Der Bischof in seiner Zeit. **Bischofstypus** und **Bischofsideal** im Spiegel der Kölner Kirche. Festgabe für Joseph Kardinal **Höffner**, Erzbischof von Köln. Im Auftr. des Kölner Metropolitankapitels hrsg. von Peter Berglar und Odilo Engels. – Köln: Bachem 1986. 481 S.; Lw. DM 48,–; [enth.:] S. 17–39: Schieffer, Rudolf: Der Bischof zwischen Civitas und Königshof ‹**4.** bis **9.** Jahrhundert›; S. 41–94: Engels, Odilo: Der Reichsbischof ‹**10.** und **11.** Jahrhundert›; S. 95–184: Stehkämper, Hugo: Der Reichsbischof und Territorialfürst ‹**12.** und **13.** Jahrhundert›; S. 185–244: Janssen, Wilhelm: Der Bischof, Reichsfürst und Landesherr ‹**14.** und **15.** Jahrhundert›; S. 245–314: Repgen, Konrad: Der Bischof zwischen Reformation, katholischer Reform und Konfessionsbildung ‹**1515–1650**›; S. 315–347: Raab, Heribert: Bischof und Fürst der Germania Sacra zwischen Westfälischem Frieden und Säkularisation ‹**1650–1803**›; S. 349–396: Lill, Rudolf: Der Bischof zwischen Säkularisation und Kulturkampf ‹**1803–1885**›; S. 397–427: Trippen, Norbert: Der Bischof im Zeitalter der Industrialisierung, des Nationalismus und der Weltkriege ‹**1885–1945**›; S. 429–467: Berglar, Peter: Der Bischof der Weltkirche ‹seit **1945**›; S. 469–475: Ratzinger, Joseph Kardinal: Wie sollte heute ein Bischof sein? Gedanken aus Anlaß eines Jubiläums; S. 477: Verzeichnis der Erzbischöfe von Köln.

Hergemöller, Bernd-Ulrich: Die Namen der **Reformpäpste** ‹**1046–1145**›. – AHP 24, 1986, 7–48; p. 49–70: Harvey, Margaret: **Martin V** and **Henry V**; p. 71–90: Ruysschaert, José: La Bibliothèque Vaticane dans les dix premières années du pontificat de Sixte IV; p. 90–232: Rudt de Collenberg, Wipertus H.: Le baptême des juifs à Rome de 1614 à 1798 selon les registres de la «Casa dei Catecumeni». Première partie: **1614–1676**; p. 233–272: Pásztor, Lajos: Giuseppe **Livizzani** sul governo pontificio nel Settecento; p. 273–363: Croce, Giuseppe M.: Una fonte importante per la storia del pontificato di Pio IX e del Concilio Vaticano I: I manoscritti inediti di Vincenzo **Tizzani**. (Continuazione dell'edizione di Vincenzo Tizzani: Pio IX); p. 365–376: Grotz, Hans, SI: Weitere Beobachtungen zu den zwei Briefen Papst **Gregors II.** an Kaiser Leo III.; p. 377–384: Donnelly, John Patrick: To close a giant eye: The **Pantheon**, 1591; p. 385–404: Dykmans, Marc: Les bibliothèques des religieux d'Italie en l'an 1600; p. 405–414: Rambaldi, Giuseppe: Un documento inedito sull'origine della lettera di Leone XIII «Ad Anglos» ‹14 aprile **1895**›.

Die Busdorfkirche St. **Petrus** und **Andreas** in Paderborn **1036–1986**. Zur Geschichte von Kirche, Stift und Pfarrgemeinde bei der Feier des 950jährigen Jubiläums. Hrsg. von Hans Jürgen Brandt und Karl Hengst. – Pad: Verl. Bonifatius-Druckerei 1986. 262 S., 78 Ill. (z. T. farb.), graph. Darst. u. Kt.

5. Mittelalter

Rotter, Ekkehart: Abendland und Sarazenen. Das okzidentale Araberbild und seine Entstehung im Frühmittelalter. – B, NY: de Gruyter 1986. XII, 290 S. = Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur des islamischen Orients. N. F. XI; Lw. DM 144,–.

Nass, Klaus: Untersuchungen zur Geschichte des Bonifatiusstifts **Hameln**. Von den monastischen Anfängen bis zum Hochmittelalter. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1986. 364 S. = Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte LXXXIII = Studien zur Germania Sacra XVI; Lw. DM 77,–.

Die Traditionen und das älteste Urbar des Klosters St. **Ulrich** und **Afra** in **Augsburg**. Bearb. von Robert Müntefering. – Mchn: Beck 1986. 83, 291 S., Ill. = Quellen und Erörterungen zur bayerischen Geschichte. N. F. XXXV; kart. DM 120,– [Diss., München]

Nöth, Stefan: Urbare und Wirtschaftsordnungen des **Domstifts** zu **Bamberg**. Teil II. – Neustadt a. d. Aisch: Degener 1986. XXV, 270 S., graph. Darst., Kt. = Veröffentlichungen der Gesellschaft für Fränkische Geschichte X, 7; kart. DM 60,– [Diss., Erlangen-Nürnberg]

The works of **Gilbert Crispin**, abbot of Westminster. Ed. by Anna Sapir Abulafia and G. R. Evans. – Lo: British Academy; Oxf: Oxford Univ. Press 1986. XLI, 245 p. = British Academy. Auctores britannici medii aevi VIII.

The Church and the **Welsh** border in the central Middle Ages. Ed. by D. N. Dumville and C. N. L. Brooke. – Woodbridge: Boydell 1986. XIV, 127 p. = Studies in Celtic history VIII; £ 22,95.

Barrow, Julia: Cathedrals, provosts and prebends: A comparison of twelfth-century german and english practice. – JEH 37, 1986, 536–564.

Crocco, Antonio: La missione di S. **Benedetto** nella teologia della storia di **Gioacchino** da **Fiore**. – MF 86, 1986, 3–12; p. 13–30: Kopaczynski, Germain: Saint **Francis** and pacifism.

Robert **Grosseteste**: De cessatione legalium. Ed. by Richard C. Dales and Edward B. King. – Lo: British Academy; Oxf: Oxford Univ. Press 1986. XXX, 215 p. = British Academy. Auctores britannici medii aevi VII; £ 25,–.

The inquisition in early modern Europe. Studies on sources and methods. Ed. by Gustav Henningsen and John Tedeschi ... – Dekalb, Ill.: Northern Illinois Univ. Pr. 1986. X, 241 p.; $ 27,50.

Andrea, Alfred J.: Cistercian accounts of the Fourth Crusade: Were they Anti-Venetian? – ACist 41, 1985, 3–41.

Wohlman, Avital: De la foi à la foi par la raison. **Maïmonide** et **Thomas** d'**Aquin**. – RSPhTh 70, 1986, 521–557; p. 559–575: Bataillon, Louis Jacques: De la lectio à la praedicatio. Commentaires bibliques et sermons au XIII^{e} siècle.

Vernier, Jean-Marie: Les **anges** chez Saint Thomas d'Aquin. Fondements historiques et principes philosophiques. Préface de Pierre Boutang. – P: Nouvelles Ed. Latines 1986. 143 p. = Angelologia III; F 60,–.

Bonino, Serge-Thomas: La place du pape dans l'Église selon saint Thomas d'Aquin. – RThom 94, 1986, 392–422.

Les Cisterciens de **Languedoc** ‹**XIII^{e}–XIV^{e}s**›. Ouvrage publié avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifique. – (Toulouse:) Privat (1986). 410 p. = Cahiers de Fanjeaux XXI; F 140,–.

Legenda **aurea**: sept siècles de diffusion. Actes du colloque international sur la Legenda aurea: texte latin et branches vernaculaires à l'Université du Québec à Montréal 11–12 mai 1983. Ouvrage publié sous la direction de Brenda Dunn-Lardeau. – Montr: Ed. Bellarmin; P: Vrin 1986. 354 p. = Cahiers d'études médiévales. Cahier spécial II.

Potestà, Gian Luca: Rm 13,1 in **Ockham**. Origine e legittimità del potere civile. – Cristianesimo nella storia 7, 1986, 465–492.

Kaluza, Zénon: Le "De universali reali" de **Jean** de **Maisonneuve** et les *epicuri litterales*. – FZPhTh 33, 1986, 469–516; S. 593–615: Chappuis, Marguerite – Ludger Kaczmarek – Olaf Pluta: Die philosophischen Schriften des **Peter** von **Ailly**. Authentizität und Chronologie.

Trexler, Richard C.: "Ne fides communis diminuatur" II: La fine del sistema di garanzia papale. – RSCI 40, 1986, 1–25; p. 26–54: Piana, Celestino: Visita pastorale alle chiese parrocchiali della città di Bologna sotto il cardinal **Albergati** nel **1437**.

Thibault, Paul R.: Pope **Gregory XI**. The failure of tradition. – Wash: Univ. Pr. of America 1986. 242 p.; $ 26,50.

Hugolinus de Urbe Veteri, OESA: Commentarius in quattuor libros sententiarum. Tomus III: Principium secundum Sententiarum. In secundum librum Sententiarum distinctio 1–44. Quem ed. curavit Willigis Eckermann OSA, cooperante Venicio Marcolino. – Wü: Augustinus-Verl. 1986. XXIV, 887 p. = Cassiciacum Suppl. X; Lw. DM 265,–.

Simonnet, Jacques: Enguerrand Quarton et Jean de Montagnac. Réflexion sur la genèse de la Pieta d'Avignon. – RHPhR 66, 1986, 261–275.

6. Gesamte Neuzeit

Birmelé, André: La sacramentalité de l'Église et la tradition luthérienne. – Irén 59, 1986, 482–507.

Bonkhoff, Bernhard H.: Geschichte der Vereinigten Protestantisch-Evangelisch-Christlichen Kirche der **Pfalz**. – Mchn: Beck 1986. XVI, 176 S. = Schriftenreihe zur bayerischen Landesgeschichte LXXXIV; kart. DM 41,80.

Bove, Gennaro: Dati statistici e schede bibliografiche dei conventi della Provincia di Napoli/Terra di Lavoro OFMConv (1517–1985). – MF 86, 1986, 124–170.

Die Minderheit als Mitte. Die **Deutsche Zentrumspartei** in der Innenpolitik des Reiches **1871–1933**. Hrsg. von Winfried Becker. – Pad, Mchn, Wien, Zü: Schöningh 1986. 131 S. = Beiträge zur Katholizismusforschung, Reihe B, Abhandlungen; kart. DM 16,80; [enth.:] S. 9–45: Becker, Winfried: Die Deutsche Zentrumspartei im Bismarckreich; S. 47–69: Loth, Wilfried: Zwischen autoritärer und demokratischer Ordnung: Das Zentrum in der Krise des Wilhelminischen Reiches; S. 71–88: Ruppert, Karsten: Die Deutsche Zentrumspartei in der Mitverantwortung für die Weimarer Republik: Selbstverständnis und politische Leitideen einer konfessionellen Mittelpartei; S. 89–110: Becker, Winfried: Politischer Katholizismus und Liberalismus vom Kaiserreich zur Bundesrepublik: S. 111–130: Hehl, Ulrich von: Zwischen Kaiserreich und Drittem Reich. Politische Erfahrungen am Beispiel von Wilhelm Marx.

Fleischmann-Bisten, Walter: Protestanten auf dem Wege. Geschichte des **Evang. Bundes**. – G: Vandenhoeck & Ruprecht 1986. 239 S., Ill. = Bensheimer Hefte LXV; kart. DM 19,80.

7. Reformation und katholische Erneuerung

Schwerhoff, Gerd: Rationalität im Wahn. Zum gelehrten Diskurs über die **Hexen** in der frühen Neuzeit. – Saeculum 37, 1986, 45–82.

Rickauer, Hans-Christian: Rechtfertigung und Heil. Die Vermittlung von Glaube und Heilshandeln in der Auseinandersetzung mit der reformatorischen Lehre bei Konrad **Klinge** ‹1483/84–1556›. – Lpz: St.-Benno-Verl. 1986. 279 S. = Erfurter theologische Studien LIII; kart. M 25,50.

Sweet, Leonard I.: Christopher **Columbus** and the millennial vision of the New World. – CHR 72, 1986, 369–382.

Schwarz, Reinhard: **Luther**. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht. (1986). VII, 230 S. = Die Kirche in ihrer Geschichte III, 1; kart. DM 40,–.

Sanderson, M. H. B.: Cardinal of Scotland: David **Beaton** c. 1494–1546. – Edinburgh: Donald Publ. 1986. VIII, 315 p.; £ 20,–.

MacCulloch, Diarmaid: **Suffolk** and the **Tudors**. Politics and religion in an English county **1500–1600**. – Oxf: Clarendon Pr. 1986. XXI, 454 p.; £ 35,–.

L'aventure de la Réforme. Le monde de Jean **Calvin**. Sous la direction de Pierre Chaunu. – P: Hermé; Desclée [&] de Brouwer 1986. 295 p., ill.

Van der Linde, S.: Gereformeerde scholastiek. IV: **Calvijn**. – ThRef 29, 1986, 244–266.

De Rosa, Gabriele: Il francescano Cornelio **Musso** dal concilio di Trento alla diocesi di Bitonto. – RSCI 40, 1986, 55–91.

Macek, Ellen A.: Richard **Smith**: Tudor cleric in defense of traditional belief and practice. – CHR 72, 1986, 383–402.

Thyen, Dietrich: Die Auslegung von Jes. 6 nach der Vorlesungsnachschrift Stephan **Roths** erstmals ediert, übersetzt und kommentiert nach Johann Bugenhagen: In Iesaiam prophetam annotationes, Wittenberg 1523/24. – Siegen: Universität (1985). 104 S., Abb. = HiMoN-Diskussionsbeiträge XLIII.

Fortini, Laura: Un trattato cinquecentesco sull'amore mistico: il "Secretum meum mihi" di Paolo **Giustiniani**. – RSLR 22, 1986, 241–255; p. 303–355: Aubert, Alberto: Alle origini della Controriforma: studi e problemi su Paolo IV.

Burchill, Christopher J.: On the consolation of a christian scholar: Zacharias **Ursinus** ‹1534–83› and the Reformation in **Heidelberg**. – JEH 37, 1986, 565–583; S. 584–602: Zakai, Avihu: The gospel of Reformation: The origins of the great puritan migration.

Rezzaghi, Roberto: Cronaca di un conclave: l'**elezione** di **Pio IV** ‹1559›. – Salesianum 48, 1986, 539–581.

Controversy and conciliation. The reformation and the **palatinate** 1559–1583. Ed. by Derk Visser. – Allison Park, Pa: Pickwick Publ. (1986.) XI, 239 p. = Princeton theological monographs. N. S. XVIII; $ 19,95.

Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland – das Problem der „**Zweiten Reformation**". Wissenschaftliches Symposium des Vereins für Reformationsgeschichte 1985. Hrsg. von Heinz Schilling. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1986). 480 S. = Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte CXCV; [enth.:] S. 11–43: Heckel, Martin: Reichsrecht und „Zweite Reformation": Theologisch-juristische Probleme der reformierten Konfessionalisierung; S. 44–59: Goeters, J. F. Gerhard: Genesis, Formen und Hauptthemen des reformierten Bekenntnisses in Deutschland. Eine Übersicht; S. 60–77: Koch, Ernst: Der kursächsische Philippismus und seine Krise in den 1560er und 1570er Jahren; S. 79–97: Blaschke, Karlheinz: Religion und Politik in **Kursachsen 1586–1591**; S. 98–103: Deetjen, Werner-Ulrich: Der Konfessionswechsel im Herzogtum **Zweibrücken**; S. 104–129: Press, Volker: Die „Zweite Reformation" in der **Kurpfalz**; S. 130–153: Rudersdorf, Manfred: Lutherische Erneuerung und Zweite Reformation? Die Beispiele **Württemberg** und **Hessen**; S. 154–183: Menk, Gerhard: Die „Zweite Reformation" in **Hessen-Kassel**. Landgraf **Moritz** und die Einführung der Verbesserungspunkte; S. 184–213: Schmidt, Georg: Die „Zweite Reformation" im Gebiet des **Wetterauer** Grafenvereins. Die Einführung des reformierten Bekenntnisses im Spiegel der Modernisierung gräflicher Herrschaftssysteme; S. 214–232: Klueting, Harm: Die reformierte Konfessions- und Kirchenbildung in den **westfälischen** Grafschaften des 16. und 17. Jahrhunderts; S. 233–250: Thadden, Rudolf von: Die Fortsetzung des „Reformationswerks" in **Brandenburg-Preußen**; S. 251–265: Müller, Michael G.: Zur Frage der Zweiten Reformation in **Danzig**, **Elbing** und **Thorn**; S. 266–290: Montgomery, Ingun: Die cura religionis als Aufgabe des Fürsten. Perspektiven der Zweiten Reformation in **Schweden**; S. 291–307: Münch, Paul: Volkskultur und Calvinismus. Zu Theorie und Praxis der „reformatio vitae" während der „Zweiten Reformation"; S. 308–316: Schormann, Gerhard: Zweite Reformation und Bildungswesen am Beispiel der Elementarschulen; S. 317–348: Garber, Klaus: Zentraleuropäischer Calvinismus und deutsche „Barock"-Literatur. Zu den konfessionspolitischen Ursprüngen der deutschen Nationalliteratur; S. 349–358: Benrath, Gustav Adolf: Irenik und Zweite Reformation; S. 359–372: Hansen, Reimer: Der Friedensplan Heinrich **Rantzaus** und die Irenik in der Zweiten Reformation; S. 379–386: Neuser, Wilhelm Heinrich: Die Erforschung der „Zweiten Reformation" – eine wissenschaftliche Fehlentwicklung; S. 387–437: Schilling, Heinz: Die „Zweite Reformation" als Kategorie der Geschichtswissenschaft; S. 439–467: Schlußdiskussion.

Pozzi, Giovanni: L'identico del diverso in santa **Maddalena** de'**Pazzi**. – FZPhTh 33, 1986, 517–551; S. 553–569: Schüssler, Ingeborg: L'émancipation des sciences selon les regulae de Descartes.

Feineis, Dieter Michael: Das Ritterstift St. **Burkhard** zu **Würzburg** unter der Regierung von Fürstbischof Julius Echter von Mespelbrunn ‹1573–1617›. – Wü: Echter Verl. 1986. 550 S. = Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg XXXVI.

8. Neuere Zeit

Schipflinger, Thomas: Die Sophia bei Jakob **Böhme**. – Una Sancta 41, 1986, 195–210.

Braw, Christian: Bücher im Staube. Die Theologie Johann **Arndts** in ihrem Verhältnis zur Mystik. – Lei: Brill 1986. 236 S. = Studies in medieval and Reformation thought XXXIX; hfl 89,–.

Pietismus und Neuzeit. Ein Jahrbuch zur Geschichte des Neueren Protestantismus. Hrsg. von Martin Brecht [u. a.]. Bd 12, 1986: Philipp Jakob **Spener**. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1986). 245 S.; kart. DM 48,–; [enth. u. a.:] S. 12–37: Wallmann, Johannes: Geistliche Erneuerung der Kirche nach Philipp Jakob Spener; S. 38–53: Deppermann, Klaus: Die politischen Voraussetzungen für die Etablierung des Pietismus in Brandenburg-Preußen; S. 54–69: Clark, Jonathan Philip: „In der Hoffnung besserer Zeiten": Philipp Jakob Spener's reception of Quirinus Kuhlmann; S. 70–83: Sträter, Udo: Soziales Engagement bei Spener; S. 84–93: Schicketanz, Peter: Speners Beitrag für die Erziehung der Gemeinde; S. 94–108: Brecht, Martin: Philipp Jakob Spener und die Reform des Theologiestudiums; S. 109–126: Winter, Friedrich: Philipp Jakob Speners Beitrag zur Kirchenreform; S. 127–144: Aland, Kurt: Zur Ausgabe der Werke Philipp Jakob Speners; S. 145–161: Meyer, Dietrich: Zum Programm einer zehnbändigen Zinzendorf-Ausgabe; S. 162–181: Wallmann, Johannes: Johann Sebastian Bach und die „Geistlichen Bücher" seiner Bibliothek.

Wallmann, Johannes: Philipp Jakob Spener in Berlin 1691–1705. – ZThK 84, 1987, 58–85.

Gentile, Cecilia: La società coniugale nella trattatistica italiana del Settecento: appunti per una ricerca. – RSCI 40, 1986, 92–102; p. 121–133: Martina, Giacomo: Il testamento politico di **Leone XIII**.

Durã, Ion: La consécration du Saint **Chrême** dans l'Eglise **Orthodoxe Roumaine** entre le XVI^{e} et le XIX^{e} siècles. – EThL 62, 1986, 283–307.

Barlow, Richard B.: The career of John **Abnernethy** ‹1680–1740›: Father of nonsubscription in Ireland and defender of religious liberty. – HThR 78, 1985, 399–419.

Tackett, Timothy: Religion, revolution and regional culture in eighteenth-century **France**. The ecclesiastical oath of 1719. – Princ: Princeton Univ. Pr. (1986). XXI, 425 p.; $ 45,–.

Rupp, Gordon: Religion in **England 1688–1791**. – Oxf: Clarendon Pr. 1986. XIII, 584 p. = Oxford history of the Christian church; £ 45,–.

Van den Hengel, John: Reason and revelation in **Lessing**'s enlightenment. – EglTh 17, 1986, 171–194; p. 195–221: Schlitt, Dale M.: **Hegel** on religion and identity.

Min, Anselm K.: The Trinity and the incarnation: Hegel and classical approaches. – JR 66, 1986, 173–193; p. 302–323: Crouter, Richard: **Schleiermacher** and the theology of bourgeois society: A critique of the critics.

Körber, Esther-Beate: **Görres** und die Revolution. Wandlungen ihres Begriffs und ihrer Wertung in seinem politischen Weltbild 1793–1819. – Husum: Matthiesen 1986. 116 S. = Historische Studien CDXLI; kart. DM 38,– [Diss., Kiel]

Menozzi, Daniele: La Bibbia dei rivoluzionari. – Cristianesimo nella storia 7, 1986, 493–513.

Harskamp, Anton van: Theologie: tekst in context. Op zoek naar de methode van ideologiekritische analyse van de theologie, geïllustreerd aan werk van **Drey**, **Möhler** en **Staudenmaier**. Bd I. II. – Nijmegen 1986: o. Dr. VIII, 497 blz.; 123 blz.; hfl 36,– [Diss., Nijmegen]

La formation du **clergé** dans les diocèses de **Strasbourg** et de **Metz** de 1801 à 1870. Actes du colloque de Strasbourg, 11 et 12 mars 1983. – Strasb: Ed. Ercal Publications 1985. 211 p.; F 90,–.

Grane, Leif: Die Kirche im **19.** Jahrhundert. Europäische Perspektiven. Übersetzt von Monika Wesemann. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1987. 291 S. = Uni-Taschenbücher 1425; kart. DM 27,80.

Jay, Elisabeth: Faith and doubt in **Victorian Britain**. – Lo: Macmillan 1986. XI, 136 p., ill. = Context and commentary; £ 20,–.

Parente, Pietro: **Pio IX** l'uomo di Dio. – Pio IX 15, 1986, 11–37; p. 38–81: Snider, Carlo: Pio IX e l'autonomia delle Chiese particolari d'Oriente; p. 82–107: Pedrini, Arnaldo: Pio IX e la devozione al Sacro Cuore di Gesù; p. 108–145: Micchiardi, Pier Gidrgio: Problematica politica sulla libertà religiosa e sulla libertà della Santa Sede durante il pontificato di Pio IX.

Zwanenburg, L. G.: De Doleantie en de huidige kerkelijke situatie. – ThRef 29, 1986, 350–366.

Kurtz, Lester R.: The politics of heresy. The modernist crisis in Roman Catholicism. – Berkeley, Ca. [e. a.:] University of California Pr. (1986). XII, 267 p.; $ 35,–.

Die römische Kurie um 1900. Ausgewählte Aufsätze von Paul M. **Baumgarten**. Eingel. und mit einem Werkverzeichnis hrsg. von Christoph Weber. – Köln, Wien: Böhlau 1986. XX, 261 S. = Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte X; kart. DM 64,–.

9. Neueste Zeit

Ghysens, Gisbert – Pierre-Patrick Verbraken: La carrière scientifique de Dom Germain **Morin** ‹1861–1946›. – Steenbrvgis: Abbatia S. Petri / Den Haag: Nijhoff 1986. 245 p. = Instrvmenta patristica XV; kart. BF 17 000.

Potestà, Gian Luca: Risorgimento e tomismo nelle lettere di **Buonaiuti** a Carolina **Pironti**. – RSLR 22, 1986, 270–302.

Rendtorff, Trutz: Karl **Barth** und die Neuzeit. Fragen zur Barth-Forschung. – EvTh 46, 1986, 298–314; S. 315–325: Marquardt, Friedrich-Wilhelm: Vom gepredigten Jesus zum gelehrten Christus; S. 325–339: Busch, Eberhard: Theologie und Biographie. Das Problem des Verhältnisses der beiden Größen in Karl Barths „Theologie"; S. 339–350: Jacob, Michael: Die Freiheit des Bekennens; S. 351–369: Nossol, Alfons: Die Rezeption der Barthschen Christologie in der katholischen Theologie der Gegenwart; S. 369–393: Roberts, Richard H.: Die Aufnahme der Theologie Karl Barths im angelsächsischen Bereich. Geschichte – Typologie – Ausblick; S. 393–402: Heron, Alasdair I. C.: Karl Barths Neugestaltung der reformierten Theologie; S. 402–422: Dalferth, Ingolf U.: Theologischer Realismus und realistische Theologie bei Karl Barth; S. 422–441: Graf, Friedrich Wilhelm: „Der Götze wackelt?" Erste Überlegungen zu Karl Barths Liberalismuskritik; S. 442–456: Beintker, Michael: Krisis und Gnade. Zur theologischen Deutung der Dialektik beim frühen Barth; S. 457–476: Stoevesandt, Hinrich: Gott und die Götter; S. 476–488: Sauter, Gerhard: Weichenstellungen im Denken Barths; S. 536–551: Tödt, Heinz Eduard: Karl Barth, der Liberalismus und die Nationalsozialisten. Gegendarstellung zu Friedrich Wilhelm Grafs Behandlung dieses Themas.

Bradshaw, Timothy: Karl Barth on the Trinity: A family resemblance. – SJTh 39, 1986, 145–164; p. 289–308: Torrance, Thomas F.: The legacy of Karl Barth (1886–1986); p. 433–459: O'Donovan, Joan E.: Man in the image of God: The disagreement between Barth and Brunner reconsidered; p. 461–482: Torrance, Thomas F.: Karl Barth and the latin heresy.

Rosato, Philip J.: The influence of Karl Barth on catholic theology. – Gr 67, 1986, 659–678; p. 679–691: Sykes, Stephan W.: Karl Barth on the heart of the matter.

Thiemann, Ronald: The significance of Karl Barth for contemporary theology. – Thomist 50, 1986, 512–539; p. 540–567: Scott, David: Karl Barth and the "Other" task of theology; p. 568–598: Buckley, James: Christological inquiry: Barth, Rahner, and the identity of Jesus Christ; p. 599–622: Hunsinger, George: The Harnack/Barth correspondence: A paraphrase with comments; p. 623–642: Werpehowski, William: Justification and justice in the theology of Karl Barth; p. 643–689: Kelsey, David: Aquinas and Barth on the human body.

Grigg, Richard: Symbol and empowerment: Paul **Tillich**'s post-theistic system. – (Macon, Ga.): Mercer (1985). XV, 151 p.; $ 14,50.

Richard, Jean: Theology of culture and systematic theology in Paul Tillich. – EglTh 17, 1986, 223–232.

M[a]cGrath, Alister E.: The making of modern **German Christology**. From the enlightenment to Pannenberg. – (Oxf, NY:) Blackwell (1986). 230 p.; £ 19,50.

Chadwick, Owen: **Britain** and the **Vatican** during the Second World War. – Cambr [e. a.:] Cambridge University Pr. (1986). VIII, 332 p. = The Ford Lectures; £ 25,–.

Hammer, Paul-Ernst: Die Nordostdeutsche Konferenz der Bischöflichen **Methodisten**kirche **1927–1945**. Beginn – Entwicklung – Auslöschung der Gemeindebezirke östlich von Oder und Neiße. – Stu: Christliches Verlagshaus 1986. 137 S., Kt. = Beiträge zur Geschichte der Evangelisch-Methodistischen Kirche XXII; kart. DM 14,50.

Simonato, Ruggero: Il carteggio tra A. G. **Roncalli** e C. **Costantini** ‹1936–1956›. – Cristianesimo nella storia 7, 1986, 515–552.

Schäfer, Gerhard: Die **Evangelische Landeskirche** in **Württemberg** und der Nationalsozialismus. Eine Dokumentation zum Kirchenkampf. Bd VI: Von der Reichskirche zur Evangelischen Kirche in Deutschland **1938–1945**. – Stu: Calwer Verl. 1986. XXXII, 1468 S.; Lw. DM 56,–.

Siemens, Andreas: Unbelastete Gestaltung der Zukunft. Verdrängte Zusammenhänge des Stuttgarter Schuldbekenntnisses. – KuD 33, 1987, 60–92.

Wischnath, Johannes Michael: Kirche in Aktion. Das **Evang. Hilfswerk 1945–1957** und sein Verhältnis zu Kirche und Innerer Mission. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1986. XV, 491 S. = Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte B, XIV; kart. DM 98,– [Diss., Berlin. Kirchl. Hochschule]

Kselman, Thomas A. – Steven Avella: Marian piety and the Cold War in the United States. – CHR 72, 1986, 403–424.

Bruce, Steve: God save Ulster! The religion and politics of **Paisleyism**. – Oxf: Clarendon Pr. 1986. XV, 308 p.; £ 15,–.

Neufeld, Karl H.: Theologie auf dem Zweiten Vatikanum. – ThPQ 134, 1986, 319–329.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Jongeneel, J. A. B.: Missiologie. Deel I: Zendingswetenschap. – 's-Gravenhage: Uitg. Boekencentrum 1986. 208 blz.; hfl 39,50.

Castro Seoane, José y Ricardo Sanlés Martinez: Aviamiento y Catálogo de Misioneros a **Indias** y **Filipinas** en el siglo XVI según los libros dé la Casa de Contratación. Expedientes dominicos ‹1571–1580›. – Missionalia Hispanica 42, 1985, 197–239; p. 241–274: Castañeda Delgado, Paulino y Pilar Hernández Aparicio: Los delitos de bigamia en la Inquisición de *Lima*.

Ustorf, Werner: Mission im Kontext. Beiträge zur Sozialgeschichte der Norddeutschen Missionsgesellschaft im 19. Jh. – Bremen: Übersee-Museum 1986. 337, 16 S., 28 Abb. = Veröffentlichungen aus dem Übersee-Museum Bremen. Reihe F: Bremer Afrika Archiv XXIII; kart. DM 34,50.

Reed, Lyman E.: Preparing missionaries for intercultural communication. A bi-cultural approach. – Pasadena: Carey (1985). XVI, 204 p.; $ 6,95.

Stoffel, Oskar: Die katholischen Missionsgesellschaften. Historische Entwicklung und konziliare Erneuerung in kanonischer Sicht. – Immensee: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 1986. XXXVI, 282 S. = NZM. Supplementa XXXIII; sfr 36,–.

Berger, Reingard: Einheit und Vielheit in der Weltkirche. Ein Zeugnis aus Afrika: Die Entwicklung der katholischen Kirche in **Zimbabwe**. – OK 28, 1987, 6–16; S. 17–30: Suess, Paulo: Einheit und Vielfalt in der Weltkirche. Ein Zeugnis aus Lateinamerika: Inkulturation und Befreiung – Anfragen aus der Perspektive indianischer Völker.

Köster, Fritz: Die Menschenrechte als gemeinsamer Auftrag. – Verbum 28, 1987, 43–56; p. 89–104: Gittins, Anthony J.: Tomorrow's world: training for mission.

Pirotte, Jean: Évangélisation et cultures. Pour un renouveau de la missiologie historique. – RThL 17, 1986, 419–443.

Fries, Heinrich: Katholische Missionswissenschaft in neuer Gestalt. – StdZ 204, 1986, 755–764.

Kasujja, Augustine: **Polygenism** and the theology of original sin today. Eastern African contribution to the solution of the scientific problem. The impact of polygenism in modern theology. – R: Urbaniana University Pr. 1986. 204 p. = Collectio Urbaniana 3268; Lire 18 000 [Diss., Roma]

Young, Josiah U(lysses): **Black** and **African theologies**. Silblings or distant cousins? – Maryknoll, NY: Orbis Books (1986). XIII, 146 p. = The Bishop Henry McNeal Turner studies in North American Black religion II; $ 12,95.

Kretzschmar, Louise: The voice of Black Theology in **South Africa**. – Johannesburg: Ravan Pr. (1986). XIII, 136 p.; $ 10,95.

The unquestionable right to be free. Black Theology from South Africa. Ed. by Itumeleng J. Mosala and Buti Tlhagale. – Maryknoll, NY: Orbis Books (1986). XVIII, 206 p.; $ 11,95.

Donders, Joseph G.: Afrikanische Befreiungstheologie. Eine alte Kultur erwacht. – Olten, Frb/B: Walter Verl. 1986. 219 S.; sfr 22,–.

Ahrens, Norbert: „Gott ist Brasilianer, doch der Papst ist Pole." Hintergründe der Theologie der Befreiung. – (Bornheim-Merten): Lamuv-Verl. (1986). 176 S. = Lamuv-Taschenbuch XLVII; kart. DM 16,80.

Gutheinz, Luis: Langsames Wachstum der Kirche **Taiwans**. Missionstheologische Reflexionen. – NZM 43, 1987, 1–16.

Lozanoe, Itziar – Maruja, Gonzalez: Feminismo e movimiento popular na **América Latina**. – REB 46, 1986, 122–153; p. 154–166: Tamez, Elsa: A força da nudez. (Reflexôes sobre o encontro de teologia feminina realizado em Buenos Aires).

Healey, Joseph G.: Basic Christian communities: Church-centred or world-centred? – Missionalia 14, 1986, 13–32; p. 33–34: Lobinger, Fritz: Response to J. Healey; p. 35–43: Lubbe, Gerrie: A church struggling to be relevant.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Speyer, W.: Das Verhältnis des **Augustus** zur **Religion**. – Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung. II. Principat. Bd 16,3: Religion ‹Heidentum›. Römische Religion, Allgemeines ‹Forts.›, B 1986, 1777–1805; p. 1806–1825: Pietrzykowski, M.: Die Religionspolitik des Kaisers **Elagabal**; p. 1826–1842: Pohlsander, H. A.: The religious policy of **Decius**; p. 1844–1876: Bellini, G. G.: Casi di identità, analogie e divergenze tra la testimonianza monetale romana imperiale e quella di altre fonti sulla religione e sui culti; p. 1877–1908: Turpin, J.: **Cicéron**, De legibus I–II et la religion romaine: une interprétation philosophique à la veille du principat; p. 1909–1973: Harmon, D. P.: Religion in the Latin elegists; p. 1974–2051: Neri, V.: Dei, Fato e divinazione nella letteratura latina del I sec. d. C.; p. 2052–2066: Wigtil, D. N.: The independent value of ancient religious translations; p. 2068–2145: Brenk, F. E.: In the light of the moon: Demonology in the early imperial period; p. 2146–2312: Linderski, J.: The augural law; p. 2314–2331: Szemler, G. J.: Priesthoods and priestly careers in ancient Rome; p. 2333–2381: Hano, M.: A l'origine du culte impérial: les autels des Lares Augusti. Recherches sur les thèmes iconographiques et leur signification; p. 2382–2403: Gagé, J.: Les pratiques magiques d'épiphanie royale – *basiléia* – et la mystique impériale aux IIe et IIIe siècles; p. 2405–2563: Clavel-Lévêque, M.: L'espace des jeux dans le monde romain: hégémonie, symbolique et pratique sociale; p. 2564–2589: Hall III, J. F.: The *Saeculum Novum* of Augustus and its Etruscan antecedents; p. 2591–2675: Tupet, A.-M.: Rites magiques dans l'Antiquité romaine; p. 2677–2773: Phillips, Ch. R.: The sociology of religious knowledge in the Roman Empire to A.D. 284. – Bd 18,1: Religion ‹Heidentum: Die religiösen Verhältnisse in den Provinzen›. Hrsg. von Wolfgang Haase, B 1986; S. 3–112: Birley, E.: The deities of Roman **Britain**; S. 113–162: Green, M. J.: The iconography and archaeology of Romano-British religion; S. 164–275: Blázquez, J. M.: Einheimische Religionen **Hispaniens** in der römischen Kaiserzeit; S. 276–344: Mangas, J.: Die römische Religion in Hispanien während der Prinzipatszeit; S. 345–408: Bendala Galán, M.: Die orientalischen Religionen Hispaniens in vorrömischer und römischer Zeit; S. 410–422: Hatt, J.-J.: Les deux sources de la religion gauloise et la politique religieuse des empereurs romains en **Gaule**; S. 423–455: Guyonvarc'h, Ch.-J. – F. Le Roux-Guyonvarc'h: Remarques sur la religion Gallo-Romaine: Rupture et continuité; S. 456–518: Turcan, R.: Les religions orientales en Gaule narbonnaise et dans la vallée du Rhône; S. 519–541: Demarolle, J.-M.: Céramique et religion en Gaule romaine; p. Wightman, E. M.: Pagan cults in the Province of **Belgica**; S. 591–671: Stolte, B. H.: Die religiösen Verhältnisse in **Niedergermanien**; S. 672–793: Follmann-Schulz, A.-B.: Die römischen Tempelanlagen in der Provinz Germania inferior; S. 794–813: Schwertheim, E.: Die orientalischen Religionen im römischen Deutschland. Verbreitung und synkretistische Phänomene; S. 814: Pétry, F.: Aspects des cultes de Germanie Supérieure (Hinweis auf den Nachtrag am Schluß von Bd II. 18.4); S. 816–871: Pauli, L.: Einheimische Götter und Opferbräuche im **Alpenraum**.

VI. Religionsphilosophie

Holscher, Ludger: The reality of the mind: St **Augustine**'s philosophical arguments for the human soul as a spiritual substance. – Henley-on-Thames: Routledge 1986. IX, 342 p. = Studies in phenomenological and classical realism; £ 23,95.

Michalson, Gordon E., Jr.: The non-moral element in **Kant's** 'Moral Proof' of the existence of God. – SJTh XXXIX, 1986, 501–516.

Casper, Bernhard: Bedürfen des Anderen und Erfahrung Gottes. Zur religionsphilosophischen und theologischen Bedeutung des Werkes Ferdinand **Ebner**s. – Gegen den Traum vom Geist Ferdinand Ebner . . ., Sa 1985, 128–139.

Boersma, Jan W.: Godsdienst, wetenschap en samenleving. De filosofie van J. L. **Snethlage**. – Assen, Maastricht: Van Gorcum 1986. VII, 263 blz. = Philosophia religionis XXIV; hfl 49,50.

Tischinger, Anton: Das Phänomen der Schuld. Das menschliche Dasein zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit in der Religionsphilosophie Bernhard **Weltes**. – (Frb/B:) HochschulVerl. (1986). 410 S. = HochschulSammlung Philosophie V; kart. DM 86,60 [Diss., Augsburg]

Sia, Santiago: God in process thought. A study in Charles Hartshorn's concept of God. With a postscript by Charles **Hartshorne**. – Dordrecht: Nijhoff 1985. IX, 153 p. = Studies in philosophy and religion VII; hfl 100,– [Diss., Dublin. Überarb. u. erw.]

Dalferth, Ingolf U.: Tho one who is worshipped. Erwägungen zu Charles Hartshornes Versuch, Gott zu denken. – ZThK 83, 1986, 484–506.

Bringsjord, Sehner: **Swinburne**'s argument from consciousness. – International Journal for philosophy of religion 19, 1986, 127–143.

Hanson, Bo: Was ist Religion in analytischer Religionsphilosophie? – NZSystThRph 29, 1987, 75–85.

Armour, Leslie: Experience and the concept of God. – ScE XXXVIII, 1986, 343–360.

Forment Giralt, Eudaldo: El problema de Dios en la metafísica. – Barc: Promociones Publicaciones Universitarias 1986. 402 p. = Biblioteca Universitaria de Filosofía XII; pes 1500.

Thomas, J. L. H.: The identity of being and essence in God. – HeytrJ 27, 1986, 394–406.

Rothschild, Friedrich S.: Die **Evolution** als innere Anpassung an Gott. – Bonn: Bouvier 1986. IV, 455 S. = Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik CC; kart. DM 98,–.

VII. Fundamentaltheologie

D'Costa, Gavin: Theology and religious pluralism. The challenge of other religions. – (NY, Oxf:) Blackwell (1986). 155 p.; $ 6,95.

Seckler, Max: Theologie der Religionen mir Fragezeichen. – ThQ 168, 1986, 164–183.

Stallkamp, Norbert: Die **Sprache** der katholischen Kirche in der Bundesrepublik. Ein textlinguistischer Beitrag zur Bestimmung ihrer Textsorten. – Ffm [u. a.:] Lang 1987. 265 S., Anhang: getr. Zählung = Regensburger Beiträge zur deutschen Sprach- und Literaturwissenschaft. Reihe B, XXXIII; sfr 66,– [Diss., Regensburg]

Essays in phenomenological theology. Ed. by Steven W. Laycock and James G. Hart. – Albany: State Univ. of New York (1986). 219 p.; $ 39,50; [cont.:] p. 1–22: Laycock, Steven W.: Introduction: Toward an overview of phenomenological theology; p. 23–32: Kern, Iso: Trinity: Theological reflections of a phenomenologist; p. 39–50: Findlay, John: Some thoughts regarding the Holy Spirit; p. 51–61: Courtney, Charles: Henry **Duméry**'s phenomenology of transcending; p. 63–65: Prufer, Thomas: Creation, solitude, and publicity; p. 67–87: Williams, Robert R.: Phenomenology and theology: Hegel's alternative to dogmatism and idealism; p. 89–168: Hart, James G.: A précis of an Husserlian philosophical theology; p. 169–186: Laycock, Ste-

ven W.: The intersubjective dimension of Husserl's theology; p. 187–207: Buchanan, James: The rhetorics of appropriation/transgression: Postmodernity and religious discourse.

Schrijver, Georges de: **Bevrijdingstheologie** als eigen optie. Grondvragen rond geloof, politiek en bevrijdend handelen. – TTh 27, 1987, 5–20; p. 21–36: Van Nieuwenhove, J.: De vele contexten in de derde wereld. Discussie over bevrijdingstheologie onder derde-wereld-theologen; p. 37–44: Beer, David de: Het Kairos-document: vraag vanuit bevrijdend handelen; p. 45–54: Höfte, Bernard: De bevrijdingstheologie naar vaticaanse beoordeling. De keuze voor een andere relatie tussen geloof en historische werkelijkheid; p. 55–73: Borgman, Erik: Bevrijdingstheologie als uitdaging aan de westerse theologie. Ideologiekritiek en het zichtbaar maken van Gods bevrijdend handelen; p. 74–94: Schuurman, Bert: Het draagvlak van de bevrijdingstheologie: de rol van 'het volk'.

Pasquetta, Virgilio: Il lessico neotestamentario della liberazione. – Teresianum 36, 1985, 265–291; p. 293–329: Maccise, Camilo: La teología de la liberación: 20 años de una praxis y reflexión teológico-pastoral; p. 331–372: Alvarez-Suárez, Aniano: Repercusiones europeas de la teología de la liberación; p. 373–399: Guerra, Augusto: Acercamiento a la espiritualidad de la liberación.

Kessler, Hans: Reduzierte Erlösung? Zum Erlösungsverständnis der Befreiungstheologie. – Frb/B [u. a.:] Herder (1987). 63 S.; kart. DM 9,80

Theologen der Befreiung. Herausforderung an Kirche, Gesellschaft und Wirtschaft. Hrsg.: Jürgen Em ... – (Köln:) Deutscher Instituts-Verl. (1985). 164 S.

Handbuch **feministische** Theologie. Hrsg. von Christine Schaumberger und Monika Maaßen. – Mstr: Morgana Frauenbuchverlag 1986. 425 S.

Bührig, Marga: Die unsichtbare Frau und der Gott der Väter. Eine Einführung in die feministische Theologie. – Stu: Kreuz Verl. 1987. 135 S.; DM 19,80.

Cook, Michael L.: **Revelation** as metaphoric process. – ThSt 47, 1986, 388–411; p. 412–427: Mueller, J. J.: **Process theology** and the catholic theological community.

Maas, Frans: God mee-maken in mensentaal. Over de draagkracht van ervaring in **geloof** en theologie. Deel I. II. – Tilburg: Tilburg University Pr. 1986. XV, 688 blz.; hfl 70,–.

Marlé, René, SJ: Peut-on savoir ce qu'il faut croire? La question de la règle de foi. – P: Nouvelle Cité 1987. 100 p.; F 59,–.

Houlden, James Leslie: Connections. The integration of theology and faith. – (Lo:) SCM Pr. (1986). VIII, 200 p.; £ 5,95.

VIII. Dogmatik

Kiesling, Christopher: On relating to the persons of the **Trinity**. – ThSt 47, 1986, 599–616.

Gonzáles de Cardedal, Olegario: Puntos de partido y criterios para la elaboración de una cristología sistemática. – Salm 33, 1986, 5–53.

Sabugal, Santos: Encarnación y muerte Redentoras. – Estudio Agustiniano 21, 1986, 273–350.

Gisel, Pierre: Croyance incarnée. Tradition – ecriture – canon – dogme. – (Geneve:) Labor et Fides (1986). 166 p. = Lieux théologiques IX; sfr 23,–.

Vitoria Cormenzana, F. Javier: ¿Todavía la salvación cristiana? Los diseños soteriológicos de cuatro cristologías actuales: "Jesús, el Cristo". "El Dios crucificado", "Cristolología desde América Latina" y "La Humanidad Nueva". Tomos I. II. – Vitoria: Ed. Eset 1986. XX, 748 p. = Victoriensia XLVIII. XLIX; pes 4500.

Thompson, William M.: The Jesus debate: a survey and synthesis. – NY: Paulist Press 1985. VIII, 437 p.; $ 12,95.

Beinert, Wolfgang: „Wesensgleich auch uns." Kontextuelle Modelle für eine Fundamentalaussage des christlichen Glaubens. – Catholica 41, 1987, 1–29.

Heinz, Hanspeter: Maria als Ort der Begegnung von Gott und Mensch. Die unersetzbare Funktion der **Mariologie** für die Theologie. – WiWei 49, 1986, 134–159.

Die sonnenbekleidete Frau. Die leibliche Aufnahme Marias in den Himmel. Überwindung des Todes durch die Gnade. Hrsg.: German Rovira. – Kev: Butzon & Bercker (1986). 278 S. = Marianische Schriften des Internationalen Mariologischen Arbeitskreises Kevelaer.

Losada, J.: María y la SS. Trinidad en la teología actual. – ETr 36, 1986, 357–375; p. 377–397: Manteau-Bonamy, H. M.: María y el Espíritu Santo en el concilio Vaticano II.

Ganoczy, Alexandre: Dieu. **Grâce** pour le monde. – P: Desclée 1986. 316 p. = Le christianisme et la foi chrétienne VIII; F 120,–.

Mondin, Giovanni Battista: La chiesa, primizia del regno. Trattato di **ecclesiologia**. – Bologna: Ed. Dehoniane 1986. 507 p. = Corso di teologia sistematica VII; Lire 28 000.

Royón Lara, Elías: El ministerio del **diácono** en una Iglesia ministerial. – EE 62, 1987, 3–25.

Blanchette, Claude: **Pénitence** et **eucharistie**. Leur rapport et complémentarité dans la théologie contemporaine: dossier d'une question controversée. – R: Pont. Univ. Gregor. 1986. 512 p. [Diss., Rom. Pont. Univ. Gregor.]

Eilert, Herms: Die eschatologische Existenz des neuen Menschen. – ZThK 86, 1986, 464–483.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Jensen, Anne: Die Zukunft der **Orthodoxie**. Konzilspläne und Kirchenstrukturen. Mit einem Vorwort von Damaskinos Papandreou. – (Zü u. a.:) Benziger (1986). 384 S. = Ökumenische Theologie XIV; kart. DM 88,–.

Tradition renewed: the **Oxford Movement** conference papers. Edited by Geoffrey Rowell. – Lo: DLT 1986. XVI, 237 p.; £ 12,95.

Morales, José: Semblanza religiosa y significado teológico del movimiento de Oxford. – Scripta theologica 18, 1986, 459–518.

Salachas, Dimitri: Les Sacrements de l'initiation chrétienne dans la tradition de l'Eglise catholique-romaine et de l'Eglise orthodoxe. – Angelicum 63, 1986, 187–212.

Barbosa da Silva, António: Is there a new imbalance in the Jewish-Christian relation? An analysis of the theoretical presuppositions and theological implications of the **Jewish-Christian** dialogue with special regard to ... – Upps: Teologiska Institutionen (1985). 220 p.; scr 146,–.

Oesterreicher, John M.: The new encounter between christians and jews. Foreword by Johannes Willebrands. Introduction by David M. Bossman. – NY: Philosophical Library 1986. 470 p.; $ 25,–.

Lindeskog, Gösta: Das jüdisch-christliche Problem. Randglossen zu einer Forschungsepoche. – Stockholm: Almqvist & Wiksell 1986. 241 S. = Acta Universitatis Upsaliensis. Historia religionum IX; scr 139,–.

Dumont, Ch.-J., OP: Où en est le dialogue entre l'Eglise catholique et l'Eglise orthodoxe? Réflexions sur la conférence donnée par Mgr Stylianos au symposium de Pro Oriente le 24 avril 1985. – Istina 31, 1986, 273–292; p. 293–300: Baker, J. A.: L'unite de l'Eglise et le renouveau de la communauté humaine.

Lemopoulos, G. N.: Le dialogue théologique entre l'Eglise orthodoxe et l'Eglise des vieux-catholiques. – IKZ 76, 1986, 161–190.

Gaßmann, Günther: **Sakramentales Leben** und **Amt** in der Ökumene. – Ökumenisches Forum IX, 1986, 51–64; S. 65–80: Hahn, Ferdinand: Sakramentales Leben und Amt. Bibeltheologische Grundlegung; S. 81–108: Harnoncourt, Philipp: Sakramentales Leben und Amt. Sakramententheologische Grundlegung; S. 109–115: Amiet, Peter: Sakramentales Leben und kirchliches Amt. Aus altkatholischer Sicht; S. 117–126: Larentzakis, Grigorios: Sakramentales Leben und kirchliches Amt. Aus der Sicht der orthodoxen Kirche; S. 127–130: Nausner, Wilfried: Sakramentales Leben und kirchliches Amt. Aus der Sicht der evangelisch-methodistischen Kirche; S. 159–173: Kühn, Ulrich: Bischofs- und Petrusamt. Evangelische Anfragen an die katholische Lehre und Verwirklichung; S. 175–192: Nikolaou, Theodor: Das Bischofsamt in seiner Bedeutung für die Kircheneinheit; S. 193–213: Schulte, Raphael: Bischofs- und Petrusamt. Zum katholischen Verständnis im Blick auf den heutigen ökumenischen Dialog; S. 215–224: Chryssavgis, Johannes: Die Erklärung von Lima und die Heilige Eucharistie: eine orthodoxe Perspektive; S. 225–240: Wollenek, Anton: Die moderne **Ikone** im Dialog der Ökumene; S. 241–243: Athappilly, Sebastian: Historische Entwicklung und gegenwärtige Situation der syrisch-malabarischen Kirche; S. 245–266: Williams, G. Garfield: Die Konferenz Europäischer Kirchen (KEK). Ihre Geschichte und ihr Selbstverständnis; S. 267–309: Dokumentation I: IX. Vollversammlung der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) (4.–11. September 1986). „Ehre sei Gott und auf Erden Frieden"; S. 311–322: Dokumentation II: Stellungnahme des Bischofsrates der vereinigten Methodistenkirche zur Schöpfungs- und Friedensproblematik.

Catholic perspectives on baptism, eucharist and ministry. A study commissioned by the Catholic Theological Society of America. Ed. by Michael A. Fahey. – Lanham [e. a.:] Univ. Pr. of America 1986. XIII, 190 p.; $ 12,50.

Guitton, Jean: Œuvres complètes. Vol. VI: Œcuménisme. – P: Desclée [&] de Brouwer 1986. 1031 p. = Bibliothèque européenne; F 248,–.

X. Moraltheologie

Rhonheimer, Martin: Natur als Grundlage der Moral. Die personale Struktur des Naturgesetzes bei **Thomas** von **Aquin**: Eine Auseinandersetzung mit autonomer und teleologischer Ethik. – Innsbr, Wien: Tyrolia-Verl. (1987). 443 S.; kart. DM 65,–.

Vidal, Marciano: Frente al rigorismo moral, benignidad pastoral. **Alfonso** de **Liguori** ‹1696–1787›. – Madr: PS Editorial (1986) 243 p. = Estudios de ética teológica VII; pes 1132.

Nethöfel, Wolfgang: Moraltheologie **nach** dem Konzil. Personen, Programme, Positionen. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1987). 251 S. = Kirche und Konfession XXVI; kart. DM 64,– [Habil.-Schrift, Kiel]

Collins, Raymond F.: **Christian morality**: biblical foundations. – Notre Dame, Ind.: Univ. of Notre Dame Pr. 1986. VI, 258 p.; $ 22,95.

Piva, Pompeo: Persona umana e norma morale. – Vicenza: Ed. L.I.E.F. 1986. 207 p. = Esperienze e analisi IV; Lire 13 000.

Theron, Stephen: Morals as founded on **natural law**. The existence of moral truths and what is required for this existence. – Ffm [u. a.:] Lang 1987. 218 p. = Europäische Hochschulschriften XX, 199; sfr 48,–.

Probleme sittlichen Urteilens. Ansätze und Grundzüge evangelischer Sozialethik in der Gegenwart. Beiträge: Michael Bartelt ... – (Bochum:) SWI Verl. (1986). 224 S. = SWI Studien IX; kart. DM 12,50; [enth.:] S. 9–44: Wenke, Karl Ernst: Zur Einführung: Fragen und Erörterungen zu den Aufgaben der Ethik; S. 45–80: Wenke, Karl Ernst: Ethik und Skeptische Existenz. Eine Erörterung der ‚Skeptischen Ethik' von Wilhelm Weischedel; S. 81–91: Reihs-Kirsch, Sigrid: Suche nach Eindeutigkeit trotz großer Vielfalt. Eine Darstellung neutestamentlicher Ethik nach Wolgang **Schrage**; S. 93–112: Bartelt, Michael: Dialog als Methode. Zum Ansatz der theologischen Sozialethik von Hans **Schulze**; S. 113–126: Kaiser, Kurt: Hinwegzunehmen die Lasten der Beladenen. Überlegungen zur Ethik von Yorik **Spiegel**; S. 127–151: Przybylski, Hartmut: Grundzüge und Perspektiven evangelischer Ethik bei Heinz Eduard **Tödt**; S. 153–181: Natrup, Josef: Methodologie, Grundelemente und Konkretionen ethischer Theologie bei Trutz **Rendtorff**; S. 183–223: Wenke, Karl Ernst: Menschengerechte Ordnung. Erörterungen zu Arthur **Richs** sozialethischem Ansatz.

Ricken, Friedo, SJ: Anthropozentrismus oder Biozentrismus. Begründungsproblem der **ökologischen Ethik**. – ThPh 62, 1987, 1–21.

Guindon, André: The sexual creators. An etical proposal for concerned christians. – Lanham [e. a.:] Univ. Pr. of America 1986. X, 246 p.; $ 13,75.

Kurz, William S.: Genesis and abortion: An exegetical test of a biblical warrant in ethics. – ThSt 47, 1986, 668–680; p. 681–690: Rigali, Norbert J.: Artificial birth control: An impasse revisited.

Flecha Andrées, José-Román – Jesús María Múgica: La pregunta moral ante la **eutanasia**. – Salm: Univ. Pont. Salamanca 1985. 163 p. = Colección Relectiones VIII; pes 550,–.

Sühne und Versöhnung. Hrsg. von Josef Blank und Jürgen Werbick. – Düs: Patmos Verlag 1986. 172 S. = Theologie zur Zeit I; kart. DM 22,–; [enth. u. a.:] S. 10–20: Schenker, Adrian: Sühne statt Strafe und Strafe statt Sühne! Zum biblischen Sühnebegriff; S. 21–91: Blank, Josef: Weißt du, was Versöhnung heißt? Der Kreuztod Jesu als Sühne und Versöhnung; S. 92–117: Werbick, Jürgen: Versöhnung durch Sühne?; S. 132–142: Wachinger, Lorenz: Sühne, Versöhnung, Trauerarbeit; S. 143–156: Wagner, Georg: Sühne im Strafrecht und im Strafvollzug; S. 157–172: Eid, Volker: Sühne als Schuldbewältigung. Eine moraltheologische Skizze.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

The study of spirituality. Edited by Cheslyn Jones, Geoffrey Wainwright, Eswerd Yarnold, SJ. – London: SPCK 1986. XXIX, 634 p.; kart. £ 15,–.

Holtz, Leonard: Geschichte des christlichen **Ordenslebens**. – Zü [u. a.:] Benziger 1986. 405 S.; kart. DM 38,–.

Hagiologie **byzantine**. Textes inédits publiés en grec et traduits en français par François Halkin. – Brux: Société des Bollandistes 1986. 219 p. = Subsidia hagiographica LXXI; FB 1600.

Muñiz Rodriguez, Vicente: Experiencia de Dios y lenguaje en el tercer abecedario espiritual de **Francisco** de **Osuna**. – Laurentianum 28, 1987, 44–105.

Gerwing, Manfred: Malogranatum oder der dreifache Weg zur Vollkommenheit. Ein Beitrag zur Spiritualität des Spätmittelalters. – Mchn: Oldenbourg 1986. 312 S. = Veröffentlichungen des Collegium Carolinum LVII; DM 78,–.

San **Francesco** di **Sales** e i **Salesiani** di **Don Bosco**. A cura di J(uan) Picca . . . – R: Libr. Ateneo Salesiano (1986). 342 p. = Studi di spiritualità IV; Lire 25 000.

Blanchet, Ch.: A la recherche de la source divine. Henri **Bremond** 1865–1933. – NRTh CVIII, 1986, 321–341.

Favale, Agostino: Spiritualità del ministero presbiterale. Fondamenti ed esigenze di vita. – R: Libr. Ateneo Salesiano (1985). 176 p. = Studi di spiritualità VI; Lire 12 500.

Devotion to the **Holy Spirit** in **American** catholicism. Ed. by Joseph P. Chinnici. – NY, Mahwah, NJ: Paulist Pr. (1985). X, 227 p. = Sources of American spirituality; $ 12,95.

Brandt-Bessiere, Daniel: Aux sources de la spiritualité **Pentecôtiste**. Préface de W. J. Hollenweger. – (Genève:) Ed. Labor & Fides (1986). 223 p.

Contemplation and the charismatic renewal. Ed. by Paul Hinnebusch. – NY, Mahwah, N.J.: Paulist Pr. (1986). III, 138 p.; $ 8,95.

Westmeier, Karl-Wilhelm: Reconciling heaven and earth: the transcendental enthusiasm and growth of an urban protestant community, Bogotá, Colombia. – Ffm, Bern, NY: Lang 1986. 462 p. = Studies in the intercultural history of Christianity XLI; sfr 79,–.

La mistica fenomenologia e riflessione teologica. A cura di Ermanno Ancilli e Maurizio Paparozzi. Vol. I. II. – (R:) Città Nuova (1984). 668 p.; 765 p.

Women's spirituality. Resources for christian development. Ed. by Joann Wolski Conn. – NY, Mahwah, NJ: Paulist Pr. 1986. VIII, 327 p.; $ 11,95.

Wallfahrt – Tradition und Mode. Empirische Untersuchungen zur Aktualität von Volksfrömmigkeit. Hrsg. von Martin Scharfe [u. a.]. – Tü: Tübinger Vereinigung für Volkskunde 1985. 246 S., Ill. = Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Instituts der Universität Tübingen LXV; kart. DM 25,80.

Narro Romero, A.: Mística y parapsicología. – Agustiniano 21, 1986, 567–612.

Volksfrömmigkeit in **Europa**. Beiträge zur Soziologie populärer Religiosität aus 14 Ländern. Michael N. Ebertz, Franz Schultheis (Hrsg.). – (Mchn:) Kaiser (1986). 278 S. = Religion, Wissen, Kultur II; kart. DM 48,–.

Schurm, Johann, OSFS: Schwerpunkte salesianischer Spiritualität. – Jahrbuch für salesianische Studien 19, 1985, 31–86.

Baldini, Massimo: Il linguaggio dei mistici. – Brescia: Queriniana 1986. 178 p. = Giornale di teologia CLXVII; Lire 12000,–.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Sociologia della religione. A cura di Domenico Pizzuti. F(ranco) Ferrarotti . . . – (R:) Borla 1985. 345 p.; Lire 30 000; [cont.:] p. 13–35: Ferrarotti, Franco: Il contributo dei classici; p. 81–128: Prandi, Carlo: La prospettiva antropologica; p. 129–172: Burgalassi, Silvano: La sociologia religiosa: proposte definitorie e problemi attuali; p. 173–212: Guizzardi, Gustavo – Renato Stella: Teorie della secolarizzazione; p. 213–254: Nesti, Arnaldo: La prospettiva fenomenologica; p. 255–274: Pace, Enzo: Società complessa e religione; p. 275–313: Pizzuti, Domenico: La sociologia della religione in Italia; p. 315–342: Di Gennaro, Giacomo: Bibliografia ragionata generale di sociologia delle religioni.

Stark, Rodney – William Sims Bainbridge: The **future** of religion. Secularization, revival and cult formation. – Berkeley, CA: Univ. of California Pr. 1985. VII, 571 p.; $ 12,95.

Beyer, Jean: Principe de subsidiarité ou «juste autonomie» dans l'Eglise. – NRTh 109, 1986, 801–822.

Hornsby-Smith, Michael P.: Roman Catholics in England: studies in social structure since the Second World War. – Cambridge: Cambridge Univ. Press 1986. XIV, 253 p.; £ 19,50.

Dyczewski, Leon: OFMConv.: Familie – Kultur – Religiosität. – Collectanea theologica 55, Varsaviae 1985, 39–88; p. 89–106: Mariański, Janusz: Kontinuität und Wandel der religiösen Tradition in der polnischen Gesellschaft.

Breuer, Wilhelm: **Umweltethik** – Verbindungen zwischen Umweltbewegung und Kirche. – Osn: Fachhochschule Osnabrück 1986. 155 S., Abb. = Schriftenreihe des Fachbereichs Landespflege der Fachhochschule Osnabrück III.

MacCann, Dennis P. – Charles R. Strain: Polity and praxis. A program for American practical theology. – Minneapolis, Minn. [e. a.:] Winston Pr. (1985). VII, 245 p.; $ 20,50.

Diakonie und Sozialstaat. Kirchliches Hilfehandeln und staatliche Sozial- und Familienpolitik. Hrsg. von Manfred Schick . . . – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1986). 430 S; kart. DM 68,–; [enth. u. a.:] S. 29–50: Schick, Manfred: Innere Mission und soziale Bewegung in der evangelischen Kirche von **1870–1914**; S. 76–90: Kaiser, Jochen-Christoph: Die Innere Mission in der Weimarer Republik; S. 114–155: Hase, Hans-Christoph von: Sozialpolitik und Diakonie unter der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft **1933–1945**; S. 179–193: Wischnath, Johannes Michael: Innere Mission – Evangelisches Hilfswerk – Diakonisches Werk seit 1945; S. 196–219: Spiegel, Yorick: Familiale Formen des Zusammenlebens – Anfrage an Familienpolitik und kirchliche Ethik; S. 220–246: Keil, Siegfried: Familienpolitik des Staates und Einfluß der Kirchen; S. 409–427: Seibert, Horst: Perspektiven der Diakonie.

Bonnín Barceló, Eduardo: Etica y políticas demográficas en los documentos del Episcopado Latinoamericamo. – Ciudad México: Universidad Pontificia de México 1986. 285 p. = Bibliotheca Mexicana II.

Nelson-Pallmeyer, Jack: The politics of compassion. – Maryknoll, NY: Orbis Books (1986). VIII, 132 p.

XIII. Kirchenrecht

Die Kirche und ihr Recht. [Enth.:] S. 11–37: Krämer, Peter: Katholische Versuche einer theologischen Begründung des Kirchenrechts; S. 38–81: Schick, Ludwig: Teilhabe der Laien am dreifachen Amt Christi – ein zu realisierendes Programm; S. 83–111: Leisching, Peter: Der Wandel in der Bestimmung des Verhältnisses von Kirche und Staat; S. 113–137: Beyer Jean: Subsidiaritätsprinzip – auch für das Recht der Kirche?; S. 139–158: Heinemann, Heribert: Lex Ecclesiae Fundamentalis – eine verpaßte Chance? – (Zü, Eins, Köln:) Benziger Verl. 1986. 159 S. = Theologische Berichte XV; kart. DM 38,–.

Flatten, Heinrich: Gesammelte Schriften zum kanonischen Eherecht. Hrsg. von Hubert Müller. – Pad, Mchn, Wien, Zü: Schöningh 1987. VIII, 553 S.

May, Georg – Anna Egler: Einführung in die kirchenrechtliche Methode. – Rgb: Pustet 1986. 272 S.; DM 88,–.

Höhn, Hans-Joachim: Gnade vor Recht? Sozialtheoretische Überlegungen zu Ansatz und Aufbau einer Theologie des Kirchenrechts. – FZPhTh 33, 1986, 345–390.

Zapp, Hartmut: Codex Iuris Canonici. **Lemmata** – Stichwortverzeichnis. – Frb/B: Rombach (1986). 677 S.; kart. DM 28,–.

Green, Thomas J.: The revised Code of Canon Law. – ThSt 47, 1986, 617–652.

Fransen, Gerard: New Code – new perspectives. – Jurist 45, 1985, 365–378; p. 379–418: Stetson, William H. – Javier Hervada: **Personal prelatures** from Vatican II to the New Code: An hermeneutical study of canons **294–297**; p. 419–437: Jarrell, Lynn: The legal and historical context of religious life for women; p. 438–501: Euart, Sharon A.: A canonical analysis of essential elements in light of the 1983 Code of Canon law; p. 502–520: Teixeira, J. Stanley: Clergy personnel: Policy and canonical issues; p. 521–548: Pivonka, Leonhard: The revised code of canon law: Ecumenical implications; p. 549–587: Balhoff, Michael J.: Age for confirmation: Canonical evidence; p. 588–617: Lucas, John P.: The prohibition imposed by a tribunal: Law, practice, future development.

Walff, K.: Der **Laie** im neuen Kirchenrecht. – RDC 37, 1987, 3–17; p. 18–31: ~ Le laïc vu par le nouveau droit canonique; p. 32–89: Bonnet, L.: La communauté de vie conjugale en droit canonique. Critères de droit et de fait; p. 90–105: Lüdicke, Klaus: Le canon **1095** du C.I.C. / 1983 – Genèse et exégèse.

Jacobs, Ann: Les laïcs, membres du Peuple de Dieu, à travers le Code de droit canonique. – RThL 18, 1987, 30–47.

Örsy, Ladislas: **Marriage** in canon law. Texts and comments. Reflections and quaestions. – Wilmington, Del.: Glazier (1986). 328 p.; $ 25,–.

Aznar Gil, Federico R.: La preparación para el matrimonio: principios y normas canónicas. – Salm: Univ. Pontificia; Biblioteca de la Caja de Ahorros 1986. 174 p. = Estudios familiares IV; pes 800,–.

Grocholewsky, Zenon: Giustizia amministrativa nel nuovo Codice di Diritto Canonico. – Angelicum 63, 1986, 333–355.

Paarhammer, Hans: Neuordnung des Verfahrens zur Absetzung und Versetzung von Pfarrern im CIC. – AkKR 154, 1985, 452–489.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Kampermann, Ernst: Die Bedeutung hermeneutischer Kompetenz in der praktisch-theologischen Ausbildung. – Pastoraltheologie 76, 1987, 86–105

Pastorale Fortbildung. Konsertionen, Praxis. – Passau: Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen 1986. S. 192–466 = Pastoraltheologische Informationen 2, 1986.

Kraan, K. J.: **Charismatische zielszorg**. En andere pastorale opstellen. Samengesteld door J. G. Mees. – Den Haag: Voorhoeve (1986). 199 blz. = Pastorale handreiking XLVIII; hfl 29,50.

Augsburger, David W.: Pastoral counseling across cultures. – Phil, Pa.: Westminster Pr. 1986. 405 p.; $ 21,95.

Möller, Christian: Lehre vom Gemeindeaufbau. Bd I: Konzepte, Programme, Wege. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1987). 272 S.; kart. DM 29,80.

Meyer-Mintel, Günter: Gemeindebilder in Theologie und kirchlicher Praxis. Eine Untersuchung zur lebensgeschichtlichen Aufschichtung von Gemeindebildern junger Theologen in der 2. Ausbildungsphase. – Ffm [u. a.:] Lang (1986). 643 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 285; sfr 88,–.

Gemeinde leben. Zusammenarbeit pädagogischer und theologischer Mitarbeiter. [Von] Karl Foitzik, Elsbe Goßmann. Unter Mitarb. von Christa Alefeld (u. a.). Mit Bildern von Birgit Scheluga und Matthias Foitzik. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1986). 136 S. = Gemeindepädagogik; DM 9,80.

Gemeinschaft im Zeichen des Kreuzes. Schwierigkeiten und Chancen christlicher Gemeinden heute. Paul Nützel ‹Hrsg.›. – (Wü:) Echter Verl. (1986). 103 S.; kart. DM 14,80.

Oates, Wayne Edward – Charles E. Oates: People in pain. Guidelines for pastoral care. – Phil, Pa.: Westminster Pr. (1985). 152 p.; $ 8,95.

Firet, J. – J. Hendriks: Ik heb geen mens. De anonieme pastorale relatie. – 's-Gravenhage: Uitg. Boekencentrum (1986). 188 blz. = Praktisch-theologische handboeken LIII; hfl 27,50.

Gerwen, G. T. van: Catechetische begeleiding. Een onderzoek naar het effect van een educatieprogramma voor onderwijsgevenden in het basisonderwijs. – Kampen: Kok 1985. 292 blz.; hfl 37,50.

Glaube im Dialog. 30 Jahre religionspädagogische Reform. Hans Bernhard **Kaufmann** zum 60. Geburtstag. Mit einem Geleitwort von Karl Ernst Nipkow. Hrsg. von Klaus Goßmann. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1987. 308 S.; kart. DM 58,–; [enth. u. a.:] S. 51–62: Nipkow, Karl Ernst: Religionspädagogik und Religionsdidaktik im Spannungsfeld theologischer und erziehungswissenschaftlicher Entwicklungslinien; S. 63–75: Berg, Horst Klaus: Hoffnung lernen. Beobachtungen und einige Vorschläge zum Unterricht im Alten Testament; S. 76–87: Stock, Hans: Neutestamentliche Theologie und Religionspädagogik. Erwägungen zur religionspädagogischen Rezeption der neuen Frage nach dem **historischen Jesus**; S. 88–107: Biehl, Peter: **Evangelium** und **Religion** als religionspädagogisches Problem. Von der

Säkularisierungsthese zur Symboltheorie; S. 108–122: Wegenast, Klaus: **Homiletik** und **Didaktik**. Bemerkungen zum Problem der Arbeitsgemeinschaft der praktisch-theologischen Disziplinen untereinander und mit anderen Wissenschaften; S. 123–137: Goßmann, Klaus: Die Religionspädagogische Projektentwicklung Norddeutschland; S. 138–152: Reents, Christine: Zur Einschätzung von Schülern im norddeutschen Typ des problemorientierten evangelischen Religionsunterrichts ‹1966–1972›. Bilanz und Beispiel einer kreativen Weiterführung durch Jugendliche nach zwanzig Jahren; S. 153–167: Gloy, Horst: Wie kann Erziehung nach Tschernobyl gelingen? Überlegungen zur Situation und Aufgabe der Religionspädagogik in der Legitimationskrise der atomgestützten Daseinssicherung; S. 168–192: Martin, Gerhard: Religionspädagogische Projektentwicklung in Baden und Württemberg (RPE); S. 193–202: Rosenboom, Enno: Gemeindepädagogik und Religionspädagogik. Eine Verhältnisbestimmung; S. 235–246: Aschenbrenner, Dieter: Pädagogische Mitarbeiter der Kirche. Reform und Realität; S. 247–259: Becker, Ulrich: **Ökumenisches Lernen**. Überlegungen zur Geschichte des Begriffs, seiner Vorstellungen und seiner Rezeption in der westdeutschen Religionspädagogik bis Vancouver 1983.

Wagner, Harald: Ökumenischer und/oder konfessioneller Religionsunterricht? – Catholica 41, 1987, 64–76.

Baldas, Eugen: Katholische Soziallehre im Religionsunterricht des Gymnasiums. – Frb/B [u. a.:] Herder 1986. XVIII, 524 S., Ill., Tab.; kart. DM 39,80 [Diss., Freiburg/B]

XV. Liturgiewissenschaft und christliche Kunst

Histoire du missel français. [Par] Michel Albaric . . . – o.O.: Ed. Brepols 1986. 256 p., fig.; FB 940,–.

Amaladoss, Michael: Ritualità, cultura e teologia. Una riflessione sull'inculturazione nella liturgia. – CivCath 137, 4, 1986, 440–454.

Augé, Matías: María en la Liturgia renovada. – EphMar 36, 1986, 259–274.

Meneghetti, Antonella: «Oblatio spiritalis»: un cammino di maturità cristiana nella partecipazione all'Eucaristia. Studio metodologico di teologia liturgica sull'eucologia minore del Messale Romano di Paolo VI. – ELit 100, 1986, 28–72. 224–269.

Klöckener, Martin: Die Liturgie der Diözesansynode. Studien zur Geschichte und Theologie des „Ordo ad synodum" des „Pontificale Romanum". Mit einer Darstellung der Geschichte des Pontifikales und einem Verzeichnis seiner Drucke. – Mstr: Aschendorff (1986). XXXV, 361 S. = Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen LXVIII; kart. DM 98,– [Diss., Paderborn]

Terraneo, Giuseppe: La liturgia delle ore **ambrosiana**: vicende, ragioni e prospettive di un cammino di riforma. – SC 114, 1986, 173–234; p. 235–324: Navoni, Marco: La nuova liturgia ambrosiana delle ore: lettura storico-comparativa; p. 325–351: Magnoli, Claudio: «Un direttorio non solo per la celebrazione ma anche per la meditazione.» Confronto tra la «Institutio» ambrosiana delle ore e quelle romana; p. 353–407: Appendice: Institutio generalis liturgiae horarum iuxta ritum sanctae mediolanensis ecclesiae.

Der Sonntag. Anspruch, Wirklichkeit, Gestalt. (Jakob **Baumgartner** zum 60. Geburtstag.) Hrsg. von Alberich Martin Altermatt . . . – Wü: Echter; Frb/S: Universitätsverl. (1986). 364 S.; S. 315–338: Bibliographie Baumgartner; [enth. u. a.:] S. 19–29: Schenker, Adrian: Die Segnung des siebten Schöpfungstages. Zum besonderen Segen in Gen 2,3; S. 30–43: Rordorf, Willy: Die theologische Bedeutung des Sonntags bei Augustin. Tradition und Erneuerung; S. 44–81: Altermatt, Alberich Martin: „Weil der Sonntag als Gedenktag der österlichen Auferstehung gilt." Feier und Spiritualität des Sonntags nach der Magister- und Benediktsregel; S. 82–98: Heinz, Andreas: Trinitarische und österliche Aspekte in der Sonntagsfrömmigkeit des Mittelalters. Zeugnisse aus Liturgie und volksfrommem Beten; S. 99–112: Hollerweger, Hans: Der Sonntag in der vom II. Vatikanum erneuerten Liturgie. Das Zeugnis der Dokumente; S. 113–126: Trottmann, Robert: Sonntägliche Eucharistiefeier. Gestaltungsprobleme und -aufgaben heute, Neugestaltungswunsch für morgen; S. 127–138: Arx, Walter von: Der Sonntag und die Zwecksonntage. Die Verbindung aktueller Anliegen mit der Sonntagsliturgie; S. 139–150: Lang, Odo: Die Feier des Sonntags in der Psalmodie des Monastischen Stundenbuches. Ein Beitrag zur Spiritualität des Stundengebetes; S. 151–162: Hendriks, Johannes: Der Sonntag nach dem Hymnus „Heil dem Tage". Eine Theologie in Hymnen I; S. 163–174: Wainwright, Geoffrey: Der Sonntag zwischen Schöpfung, Erlösung und Vollendung. Eine Theologie in Hymnen II; S. 175–186: Plank, Peter: Der Sonntag in den östlichen Kirchen. Österliches Erleben im Erhoffen, Hören und Schauen; S. 187–196: Schnitker, Thaddäus A.: „Die Mitte des Gemeindegottesdienstes." Der Sonntag in den Kirchen des Augsburger Bekenntnisses und den Kirchen der Anglikanischen Gemeinschaft; S. 197–212: Bürki, Bruno: Der Sonntag – ein Abschnitt reformierter Theologie. Von Calvin über Barth zu Jean-Jacques von Allmen; S. 213–224: Kaczynski, Reiner: Sonntägliche Kommunionfeier. Irrweg oder legitimer Ausweg?; S. 225–235: Chupungco, Anscar J.: Der Sonntag und die Kultur. Ein Beitrag zur Feier des Herrentags in den Missionen.

Grainger, Roger: Presenting drama in church. – Lo: Epworth 1985. XII, 110 p.

Hamacher, Theo: Beiträge zur Geschichte des katholischen deutschen **Kirchenliedes**. Mit vielen Abb. in einem Anhang. – (Pad: Im Selbstverl. 1985.) 389 S., 58 Abb.; kart. DM 27,–.

Gamber, Klaus: Zeige uns, o Herr, deine Barmherzigkeit. Vom byzantinischen Prothesis-Bild zum spätmittelalterlichen Erbärmde-Christus. – Rgb: Pustet (1986). 69 S., 25 Abb., 2 Farbtaf. = Studia patristica et liturgica. Beih. XVI = Eikona III; DM 32,–.

Effenberger, Arne: Frühchristliche Kunst und Kultur. Von den Anfängen bis zum 7. Jh. – Mchn: Beck (1986). 383 S., Ill., graph. Darst.; kart. DM 48,–.

Schneider-Flagmeyer, Michael: Der mittelalterliche **Osterleuchter** in **Süditalien**. Ein Beitrag zur Bildgeschichte des Auferstehungsglaubens. – Ffm [u. a.:] Lang (1986). 423 S., 40 Abb. = Europäische Hochschulschriften XXVIII, 51; sfr 76,– [Diss., Köln]

Hawel, Peter: Der **spätbarocke Kirchenbau** und seine theologische Bedeutung. Ein Beitrag zur Ikonologie der christlichen Sakralarchitektur. – Wü: Echter Verl. 1987. 360 S.; kart. DM 48,– [Diss., München]

Anschriften der Mitarbeiter

Dr. Edmund Arens, Diesterweg 23, 6000 Frankfurt 70; Dr. Teresa Berger, Hopfenstraße 40, 6450 Hanau; Dr. Franz Bosbach, Am Kottenforst 7, 5300 Bonn-Röttgen; Prof. Dr. Gerhard Dautzenberg OFM, Löberstr. 9, 6300 Gießen; Prof. Dr. Klaus Demmer M.S.C., Sa. Maria dell'Anima, Via della Pace 20, I–00186 Roma; Dr. Stephan Ernst, Weißdornweg 14/240, 7400 Tübingen; Prof. DDr. Johann Figl, Myrbachgasse 1, A–1140 Wien; Prof. Dr. Bernhard Fraling, Riemenschneiderstr. 14, 8702 Rimpar-Maidbronn; Prof. Dr. Klaus Ganzer, St.-Benedikt-Str. 6, 8700 Würzburg; Prof. Dr. Wilhelm M. Gessel, Universitätsstr. 10, 8900 Augsburg 1; Prof. Dr. Ludwig Hagemann, Cherubine-Willimann-Weg 1, 5400 Koblenz-Arenberg; Dr. Oda Hagemeyer, OSB, Abtei Herstelle, Postfach 51 27, Beverungen 1; Dr. Friedrich Hartl, Katholisches Pfarramt, Marienplatz 4, 8420 Kelheim-Kapfelberg; Prof. Dr. Wolf-Dieter Hauschild, Evang.-Theol. Fakultät, Universitätsstr. 13–17, 4400 Münster; Dr. Hans Hermann Henrix, Arndtstr. 28, 5100 Aachen; Prof. Dr. William J. Hoye, Inst. f. Lehrerausbildung, Scharnhorststr. 23, 4400 Münster; Dr. Rolf Kühn, Widerholdstr. 14, 7700 Singen; Dr. Christoph Levin, Theologicum, Nikolausberger Weg 5b, 3400 Göttingen; Prof. Dr. Horacio E. Lona, Hochschule der Salesianer, Don-Bosco-Str. 1, 8174 Benediktbeuern; Prof. Dr. Klaus Lüdicke, Grimmstr. 14, 4402 Greven; Prof. Dr. Kurt Meier, Karl-Marx-Universität, Sektion Theologie, Emil-Fuchs-Str. 1, DDR–7022 Leipzig; Dr. Konrad Meisig, Indologisches Seminar, Salzstr. 53, 4400 Münster; Prof. Dr. Franz Mußner, Domplatz 8, 8390 Passau; Prof. DDr. Rudolf Pesch, Herzog-Heinrich-Str. 18, 8000 München 2; Prof. Dr. Martin Rose, Unversité de Neuchâtel, Avenue du 1er Mars 26, CH–2000 Neuchâtel; Dr. Thomas Söding, Dingbänger Weg 54a, 4400 Münster; Prof. Dr. Josef Scharbert, Pählstr. 7, 8000 München 70; Dr. Martin Schewe, Dorotheenstr. 9, 4670 Lünen; Prof. Dr. Franz Josef Stendebach OMI, Oblatenkloster, Drosselweg 3, 6500 Mainz; Prof. Dr. Arnold Stiglmair, Hartwiggasse 8, I–39042 Brixen; Prof. Dr. Basil Studer, S. Anselmo, Piazza dei Cavalieri di Malta, 5, I–00153 Roma; Prof. Dr. Hansjürgen Verweyen, Hexentalstr. 39, 7802 Merzhausen; Prof. Dr. Herbert Vorgrimler, Bültenweg 54, 4417 Altenberge; Dr. Peter Walter, Schloß Roseck, 7400 Tübingen 6; Prof. Dr. Rudolf Weiler, Bauernfeldgasse 9/2/5, A–1190 Wien; Prof. Dr. Bardo Weiß, Augustinerstr. 34, 6500 Mainz 1; Dr. Robert Wenning, Pienersallee 34, 4401 Roxel; Prof. Dr. Josef 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 96,— DM, Studenten-Abonnement 76,80 DM (im Inland jeweils 7 % MwSt. incl.)

© 1987 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, 1987

ISSN 0040-568X

Diesem Heft liegen folgende Prospekte bei:
»Der Papst bei uns« und »Herder Korrespondenz«

KIRCHE
Ereignis und Institution

Aufsätze und Vorträge von
Erwin Iserloh

Es ist ein „intellektueller Genuß, durch die mehr als 1000 Seiten zu streifen. Zu dem der Reformation gewidmeten zweiten Band ist hier nur wiederholt zu vermerken, daß Erwin Iserloh an der Spitze jener Kirchenhistoriker steht, welche die Theologie dieses Zeitalters nicht nur referierend darstellen, sondern theologisch nachvollziehen ... Was beide Bände charakterisiert, ist das aktuelle Engagement eines Kirchenhistorikers, für den die Geschichte der Kirche nicht ein mehr oder weniger nur von außen zu betrachtender Gegenstand ist, sondern unmittelbar auf die Gegenwart zuläuft. Aber da fehlt nicht nur jeder oberlehrerhafte Ton, da wird die Problematik des geschichtlichen Wandels in der Kirche selbst und nicht nur um sie herum ernst genommen und so auch die aktuelle Situation in ihrer geschichtlichen Bedingtheit verstanden" *(Oskar Köhler in: Stimmen der Zeit).*

„Erwin Iserloh kann unter den katholischen Kirchenhistorikern seit langem als der bedeutendste Reformations- und Lutherforscher gelten ... (Seine Aufsätze und Vorträge) sind gerade auch dort, wo Iserloh die Unterschiede zwischen den Konfessionen klar und deutlich anspricht, von einem ökumenischen Anliegen getragen, das durchaus beeindruckend ist ... Dem verdienten katholischen Kirchenhistoriker gebührt aufrichtiger Dank dafür, daß er in diesen beiden stattlichen Bänden eine große Anzahl seiner Aufsätze und Vorträge noch einmal vorgelegt hat" *(Bernhard Lohse in: Theologische Literaturzeitung).*

Die 34 Beiträge des ersten Bandes gliedern sich in vier Teile zu den Themen: Kirchengeschichte als Theologie – Das Ringen um die Gestalt des Christlichen vom Mittelalter bis zur Neuzeit – Kirche und Katholizismus im 19. Jahrhundert – Kirche des 20. Jahrhunderts im Aufbruch.

Im zweiten Band sind 29 Beiträge in sieben Teile gegliedert, nämlich unter den Themen: Anfänge der Reformation – Luthers Theologie in katholischer Sicht – Zur neueren Auseinandersetzung um den Reformator – Der Augsburger Reichstag 1530 – Im Umkreis der Reformation – Das Sakrament der Einheit – Auf dem Weg zur Einheit.

Jetzt in 2. Auflage erschienen
Band 1 und Band 2 insgesamt 1044 Seiten, Leinen zus. 120,– DM, ISBN 3-402-03770-X.
Aus der Reihe: Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Supplementband 3/I und 3/II. Verlag Aschendorff Münster
Bezug durch jede Buchhandlung

Aschendorff

Romano Guardini – »einer der universalen Denker unserer Zeit«



Romano Guardini
Der Tod des Sokrates
Eine Interpretation der platonischen Schriften
Euthyphron, Apologie, Kriton und Phaidon
Romano Guardini Werke
In Gemeinschaft mit dem Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn
288 S. Kt. DM 42,–

Guardini untersucht die vier klassischen Schriften, die die Haltung des Sokrates angesichts seines Todes schildern. Dabei geht es um die Frage, wie Sokrates mythologische Todesdeutungen aufgreift, um sie philosophisch zu interpretieren, und wie er intellektuell und existentiell seinem eigenen Tod begegnet.

Romano Guardini
Das Christusbild der paulinischen und johanneischen Schriften
Romano Guardini Werke
In Gemeinschaft mit dem Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn
232 S. Kt. DM 36,–

Guardini möchte zu den ursprünglichen Christusbildern zurückführen und geht dabei von den paulinischen und johanneischen Schriften aus. Die Theologie hat für ihn die Aufgabe, die Offenbarung im Spannungsfeld von Wissenschaft und Verkündigung fundiert weiterzugeben.

Matthias-Grünewald-Verlag
Postfach 3080 · 6500 Mainz

Wigand Siebel

Der Heilige Geist als Relation

Eine soziale Trinitätslehre

Ist Gott eine Gemeinschaft? Der vielfachen Behauptung in Dogmatiken fehlt bisher die konsequente Entfaltung und Begründung. Ausgehend von der Neuorientierung der Dreifaltigkeitslehre seit Anselm von Canterbury, die sich bis heute durchgehalten hat, wird in der Untersuchung ein vielfaches Ungenügen im bisherigen Verständnis der „immanenten" Trinität aufgewiesen. Um dieses zu überwinden, wird die in der Offenbarung enthaltene Analogie von der göttlichen Gemeinschaft im Vater-Sohn-Verhältnis konsequent als soziale Konzeption entwickelt. Leitbegriff ist dabei der der Relation. Die göttlichen Personen sind (Erkenntnis-)Relationen „nach innen", wie sich aus der Analyse der menschlichen Zweiergemeinschaft deutlich machen läßt. Das gilt auch für den Heiligen Geist, der als die Relation der Gemeinschaft ausgewiesen wird, die als Liebe Vater und Sohn zusammenfaßt.

Die von daher gewonnene neue Sicht vermittelt ein vertieftes Personverständnis, nach dem auch für die göttlichen Personen Erkenntnis und Liebe zum anderen konstitutiv sind. Außerdem wird die Einfachheit Gottes in mancher Hinsicht leichter einsehbar. Die Frage nach dem Wesen Gottes beantwortet sich durch das von der Relation her gegebene Ineinandersein der Personen. Für die „heilsökonomische" Trinität ergibt sich die überraschende Folgerung, daß jede der Personen nach außen zu handeln vermag, und dabei doch die Einheit der drei Personen als Prinzip alles Geschaffenen gewahrt wird.

1986, 104 Seiten, Leinen 28,— DM, ISBN 3-402-03755-6.
Verlag Aschendorff Münster. Bezug durch Ihre Buchhandlung.

Aschendorff

Für die Praxis in Kirche und Öffentlichkeit

Das neue **EKL** Evangelisches Kirchenlexikon

Internationale theologische Enzyklopädie

Hrsg. von Erwin Fahlbusch, Jan Milič Lochman, John Mbiti, Jaroslav Pelikan und Lukas Vischer.

Vier Bände im Lexikonformat, in Leinen gebunden, mit insgesamt ca. 2.900 Seiten, zweispaltig, dazu ein Registerband.

Band 1 (A-F)
1986. XII, 706 Seiten (1.412 Spalten), Leinen DM 248,–

Die Bände 2–4 und der Registerband sind für 1988–1991 geplant.

Theologie und Kirche, Religion und Gesellschaft, aktuell, ökumenisch, wissenschaftlich und praxisnah. Nutzen Sie jetzt den günstigen Subskriptionspreis! Bitte fragen Sie Ihren Buchhändler oder den Verlag.

Neues Testament

Klaus Berger / Carsten Colpe (Hg.)
Religionsgeschichtliches Textbuch zum Neuen Testament

(Texte zum Neuen Testament / NTD-Textreihe, Band 1). 1987. 328 Seiten, kart. ca. DM 42,–; bei Subskription der Reihe ca. DM 37,80

In der Reihenfolge der neutestamentlichen Schriften werden zu einzelnen Stellen und Texten Vergleichstexte in wortgetreuer Übersetzung geboten. Diese über 600 Texte aus der näheren Umwelt des Neuen Testaments werden in der Regel nicht zu einzelnen Begriffen geliefert, sondern zu ganzen Abschnitten. Die Art der jeweiligen Beziehung zum Stoff des Neuen Testaments wird für jeden einzelnen Text in einem Kurzkommentar erläutert. Im Einführungsteil wird nicht nur die theologische Bedeutung religionsgeschichtlichen Vergleichens dargestellt, vielmehr werden vor allem auch Kategorien angeboten, mit denen die Beziehungen zwischen Texten differenzierter erfaßt werden können, als es mit dem Modell der »Abhängigkeit« möglich war.

Dieses Textbuch ist die erste Sammlung, die den neuen Methoden religionsgeschichtlichen Vergleichs zum Neuen Testament Rechnung trägt und überraschende Perspektiven eröffnet.

Zugänge zur Kirchengeschichte

2: Manfred Jacobs
Das Christentum in der antiken Welt

Von der frühkatholischen Kirche bis zu Kaiser Konstantin. (Kleine Vandenhoeck-Reihe, Band 1510). 1987. 202 Seiten mit 4 Karten, kart. DM 16,80

Wie konnte aus der Jesus-Bewegung und der Jerusalemer Urgemeinde innerhalb von rund zwei Jahrhunderten eine katholische Großkirche entstehen? Ist dieser Weg ein Abfall von den Ursprüngen, oder handelt es sich um eine sachgemäße Entfaltung dieser Ursprünge?

Die Frage nach der Entstehung des Papsttums ist damit genauso angeschnitten wie die nach dem Lehrkonsensus der alten Kirche, die im ökumenischen Gespräch heute eine große Rolle spielt.

Der Verfasser prüft unter Heranziehung der wichtigsten Quellenstücke sorgfältig die Ereignisse und nimmt den Leser so in das Gespräch mit der alten Kirche hinein.

3: Manfred Jacobs
Die Reichskirche und ihre Dogmen

Von der Zeit Konstantins bis zum Niedergang des weströmischen Reiches. (Kleine Vandenhoeck-Reihe, Band 1525). 1987. 182 Seiten mit 10 Karten im Text, kart. DM 16,80

Im 4. und 5. Jahrhundert steht die Lehrentwicklung der Christenheit im Osten und Westen des Reiches im Mittelpunkt, die christliche Kirche wird zur Leitreligion des römischen Staates. In dieser Entwicklung lagen sowohl Chancen wie Gefahren.

Das 4. Jahrhundert läßt eine Theologie entstehen, die dem Charakter des Christentums als Schriftreligion entspricht, nämlich in der Ausrichtung auf die humane Verallgemeinerbarkeit der Erkenntnisse und schließlich auf die rationale Akribie der theologischen Sprache, ein historisches Phänomen eigener Art ist.

V&R
Vandenhoeck & Ruprecht
Göttingen / Zürich

Vernunft und Glaube in der Neuzeit

Ernst Feil
Religio

Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation. (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, Band 36). 1986. 290 Seiten, kart. DM 68,–

»Religion« ist (anders als »Glaube«) ein typisch neuzeitlicher Begriff. Wie wurde er bis zur Aufklärung gebraucht? Was besagt dies heute? In diesem Buch wird nicht nur Neuland der Forschung erschlossen, sondern auch mit schwerwiegenden Irrtümern aufgeräumt.

Dieser Grundlagenarbeit werden zwei weitere folgen, die die Problematik des neuzeitlichen Selbstbewußtseins nach der Ablösung des Glaubens durch die Vernunft untersuchen.

Ernst Feil
Antithetik neuzeitlicher Vernunft

»Autonomie – Heteronomie« und »rational – irrational«. (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, Band 39). 1987. 204 Seiten, kart. DM 52,–

Als selbstverständlich gilt weithin der neuzeitliche Gegensatz von »Vernunft« und »Glaube«, der jeden Glauben »irrational« und »heteronom« sein läßt. Zweifel an der Stringenz dieser Antithese führten den Verfasser zur Untersuchung der Begriffsgeschichte von »Autonomie-Heteronomie« und »rational-irrational«. Diese erbrachte überraschende Aufschlüsse über eine bislang unbekannte Bedeutungsentwicklung, die eine grundlegende Revision des Gegensatzes »Vernunft-Glaube« nahelegt.

Theologie- und Geistesgeschichte

Wolfgang Nethöfel
Moraltheologie nach dem Konzil

Personen, Programme, Positionen. (Kirche und Konfession, Band 26). 1987. 251 Seiten, kart. DM 64,–

Das zweite Vatikanum hat auch für die katholische Moraltheologie eine neue Phase eingeleitet, vor allem in der Reaktion bekannter Theologen wie B. Häring, A. Auer, F. Böckle und D. Mieth auf die »Pillenenzyklika« Humanae vitae (1968). Die Antworten dieser katholischen Ethiker nehmen evangelische Ansätze auf und eröffnen neue Perspektiven des ökumenischen Dialogs und der Zusammenarbeit. Es zeigt sich, daß die Moraltheologie zu einem lohnenden Bewährungsfeld ökumenischer Solidarität geworden ist.

Die Katakombe „Santi Marcellino e Pietro“

Repertorium der Malereien



Von Johannes Georg Deckers, Hans Reinhard Seeliger sowie Gabriele Mietke

So prächtig ausgemalt wie die Katakombe der Heiligen Marzellinus und Petrus sind bei weitem nicht alle der rund siebzig römischen Katakomben. Auch ihre Größe erreichen die meisten nicht.

In dem hier angezeigten Werk werden erstmals alle Malereien der Katakombe ausführlich beschrieben. In 83 Strichzeichnungen (Maßstab 1 : 20), die überwiegend auf fotogrammetrischen Aufnahmen basieren, ist der Bestand so erfaßt, daß eine sofortige Übersicht über den Gesamtzustand einer jeden Grabanlage möglich ist. Für die **Dokumentaraufnahmen** in der Katakombe wurde die Technik der Fotogrammetrie genutzt. Sie ist ein Verfahren, welches durch dreidimensionale Fotografien die maßgenaue Feststellung und Dokumentation aller Raumverhältnisse ermöglicht und eine maßstabgenaue Zeichnung aller wichtigen Details erlaubt. Leitende Idee war dabei, zu einer visuell schnell begreifbaren Darstellung der Malereien zu kommen. Das erfolgte durch die anschließende Montage der Zeichnungen zu einer Art „Ausschneidebogen“, wodurch die Anordnung der Wände, der Decke und der Malereien sofort deutlich wird. Die Zeichnungen wurden durch eine umfangreiche Serie von 143 farbigen und 161 schwarzweißen Detailaufnahmen ergänzt, die vor allem den stilistisch bezeichnenden Details gelten. Alle Malereien sind in einem **Katalog** ausführlich beschrieben.

Textband
X und 422 Seiten, Format 24,5 x 35 cm

Einleitende Aufsätze im Textband

JOHANNES GEORG DECKERS
Einleitende Bemerkungen zur Dokumentation der Malereien in der Katakombe Ss. Marcellino e Pietro

UMBERTO M. FASOLA
La catacomba dei Ss. Marcellino e Pietro nella storia della Roma sotterranea cristiana

HANS REINHARD SEELIGER
Die Geschichte der Katakombe „inter duos lauros“ nach den schriftlichen Quellen

JEAN GUYON
La topographie et la chronologie du cimetière „inter duos lauros“

WALTER NIKOLAUS SCHUMACHER
Die konstantinischen Exedra-Basiliken

Tafelband (als Kassette)
A: Stiche und Fotografien
143 farbig und 161 schwarzweiß
B: Gesamtplan und 83 Umzeichnungen der fotogrammetrischen Aufnahmen

Preis: 630,– DM – ISBN 3-402-05280-6
Prospekt mit Bildproben vom Verlag
Aschendorff – Postfach 11 24 – 4400 Münster

Aschendorff

476 7 BnV

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 96,–

Nummer 3 — **1987** — **83. Jahrgang**

Fernando Inciarte: Skepsis und Glaube. Zur Aktualität der hellenistischen Philosophie . . . . . Sp. 177

Allgemeines . . . . . Sp. 185
Dormition Abbey Jerusalem (K. Richter)

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 188
Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. Bd. V, Lfg. 9/10. Hrsg. v. G. J. Botterweck, H. Ringgren u. H.-J. Fabry (W. Kornfeld)
F. Kohata: Jahwist und Priesterschrift in Exodus 3–14 (J. Scharbert)
A. Aejmelaeus: The Traditional Prayer in the Psalms (J. Scharbert)
L. Schmidt: Literarische Studien zur Josephsgeschichte (J. Scharbert)
E. Vogt SJ: Der Aufstand Hiskias und die Belagerung Jerusalems 701 v. Chr. (L. Camp)
P. Maiberger: Das Manna (W. H. Schmidt)
J. Carmignac: La naissance des Evangiles Synoptiques (L. Oberlinner)
J. Gnilka: Das Matthäusevangelium (A. Sand)
J. Kremer: Lazarus (O. Knoch)
H. Feld: Der Hebräerbrief (G. D. Kilpatrick)
Das Neue Testament in syrischer Überlieferung. I. Die großen katholischen Briefe. In Verb. m. A. Juckel hrsg. u. untersucht v. B. Aland (J. Becker)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 198
Chr. Gnilka: ΧΡΗΣΙΣ. I. Der Begriff des „rechten Gebrauchs" (P. Stockmeier)
A. Le Boulluec: La notion d'hérésie dans la littérature grecque (N. Brox)
Regulae Benedicti Studia. Bd 12. Hrsg. v. B. Jaspert (K. S. Frank)
Studia Patristica XVIII. Vol. 1. Ed. E. A. Livingstone (R. Nürnberg)
J.-P. Torrell / D. Bouthillier: Pierre le Vénérable et sa vision du monde (J. Wollasch)
E. Van der Vekene: Bibliotheca bibliographica historiae Sanctae Inquisitionis (H. Moll)
G. Pani: Martin Lutero (J. Wicks)
H. R. Schmidt: Reichsstädte, Reich und Reformation (E. Laubach)
U. Gäbler: Huldrych Zwingli (J. V. Pollet)
U. König-Nordhoff: Ignatius von Loyola (H. J. Repplinger SJ)
J. Beckmann: Das Wort Gottes bleibt in Ewigkeit (W.-D. Hauschild)

Fundamentaltheologie und Dogmatik . Sp. 217
M. Kessler: Kritik aller Offenbarung (H. Verweyen)
F. Burgey: Technik und Heiliger Kosmos (L. Hauser)
Die Erfahrung der Abwesenheit Gottes in der modernen Kultur. Hrsg. v. W. Pannenberg (L. Hauser)
Wiederkehr von Religion? Hrsg. v. W. Oelmüller (L. Hauser)
Evolutionismus und Christentum. Hrsg. v. R. Spaemann, R. Löw, P. Koslowski (W. Bröker)
R. Mössinger: Zur Lehre des christlichen Gebets (J. Sudbrack)
Verpaßte Reform? Hrsg. v. d. Solidaritätsgruppe kath. Priester der Diözese Speyer (W. Beinert)
J. Zerndl: Die Theologie der Firmung in der Vorbereitung und in den Akten des Zweiten Vatikanischen Konzils (A. Adam)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 231
Th. J. C. van Bilsen OFM: Kerk van alle gelovigen (J. Ambaum)
M. Plathow: Lehre und Ordnung im Leben der Kirche heute (H. Schultze)
P. Mikat: Doppelbesetzung oder Ehrentitulatur (F. Rodriguez)

Liturgie . . . . . Sp. 235
T. Berger: Liturgie – Spiegel der Kirche (B. Bürki)

Moraltheologie . . . . . Sp. 236
G. Ermecke: Die natürlichen Seinsgrundlagen der christlichen Ethik (R. Bruch)
G. Fritz: Menschliches Glück als Anliegen marxistischer und christlicher Ethik (P. Ehlen)

Pastoraltheologie und Religionspädagogik Sp. 238
Das Lernen des Seelsorgers. Hrsg. v. W. Bruners / J. Schmitz (G. Bitter Cssp)
U. Rauchfleisch: Psychoanalyse und theologische Ethik (H. Kramer)
K. D. Hoppe: Gewissen, Gott und Leidenschaft (W. Müller)
V. E. Frankl: Psychotherapie and Existentialism (R. Kühn)
P. Hoffmann: Amt und Gemeinde in der Sicht der sog Papiere (H. Wieh)
G. Staudigl: Die Bedeutung emotionaler Lernprozesse in Religionsunterricht und Jugendarbeit (J. Hofmeier)
Religionsunterricht in der Grundschule. Hrsg. v. K. Wegenast (E. Sturm)
K. Wegenast: Religionsdidaktik Grundschule (E. Sturm)
Chr. Reents: Religionsunterricht im 1. Schuljahr (E. Sturm)
J.-F. Konrad: Religionsunterricht im 2. Schuljahr (E. Sturm)
E. Sievers: Religionsunterricht im 3. Schuljahr (E. Sturm)
B. Buschbeck / S. Wibbing: Religionsunterricht im 4. Schuljahr (E. Sturm)

Religionswissenschaft . . . . . Sp. 247
Les Arabes et l'Occident. Hrsg. v. S. Jargy (A. Th. Khoury)
J. Hajjar: Bible et témoignage chrétien en pays d'Islam (A. Th. Khoury)

Christliche Spiritualität . . . . . Sp. 248
A. Ronai / H. Wahle: Das Evangelium – ein jüdisches Buch? (O. Hagemeyer OSB)

Skepsis und Glaube
Zur Aktualität der hellenistischen Philosophie[1]

Fernando Inciarte

Das Buch ist mit rein wissenschaftlichen Ansprüchen geschrieben. Daß es zeitlich so gelegen kommt, dürfte seinem Vf. eher ungelegen sein. Seine Aktualität betrifft allerdings weniger den Zeitgeist im weiteren Sinne[2] als vielmehr die Tatsache, daß die hellenistische Philosophie (wieder: vgl. unten I u. II) im Kommen ist. Und was die Skepsis angeht, in der Vf. die reifste Gestalt dieser Epoche sieht, so ist sie wenigstens in einer ganz bestimmten Hinsicht sogar längst da, nämlich als das, was man den Rückzug aus der Wahrheitsfrage nennen könnte. Gelegentlich wird bei philosophischen Diskussionen noch ganz naiv an sie erinnert. Die Reaktion ist vorauszusehen: O, ja, richtig, wir müssen endlich die Wahrheitsfrage stellen; helfen Sie mir bitte ein wenig: Wie lautet die Wahrheitsfrage? . . .

Rückzug ist *immer aus etwas in etwas,* in unserem Fall aus der Wahrheit in den Sinn. Es ist nun auffallend, daß den zwei in der westlichen Welt vorherrschenden Arten des Philosophierens, der analytischen und der hermeneutischen, dieser Zug gemeinsam ist. Es sei denn, der Wahrheitsbegriff wird in den Sinnbegriff zurückgenommen, die Aletheia (wie in der hermeneutischen Philosophie und Theologie schon bei Heidegger und Bultmann) als Apophansis interpretiert – was

[1] **Hossenfelder,** Malte: **Die Philosophie der Antike 3:** Stoa, Epkureismus und Skepsis. – München: Verlag C. H. Beck (1985). 252 S. (Geschichte der Philosophie, Bd III) br. DM 29.80

[2] Immerhin kann Vf. schreiben: „Wo immer Bedürfnisbefriedigung ein Ziel des Handelns ist, gibt es zwei Wege, dieses Ziel zu erreichen: Man kann versuchen entweder möglichst viel Befriedigung oder möglichst wenig Bedürfnisse zu haben. Die Neuzeit hat den ersten Weg beschritten, über die Behandlung der Außenwelt, der Hellenismus den zweiten, über die Behandlung der Innenwelt, und da sich heute gegen die Richtigkeit der ersten Bedenken erheben (. . .) kommt dem Hellenismus neue Aktualität zu" (25). Einfache Ziffern in Klammern beziehen sich auf Seiten des besprochenen Buches.

UB Tübingen
11. AUG. 1987
ZND

allerdings auf dasselbe hinausläuft. Auch in der analytischen Philosophie wird das Wort Wahrheit hie und da, und sogar öfters, noch gebraucht. Doch die Frage nach Sinn und Sinnlosigkeit wird auch hier auf jeden Fall für grundlegender gehalten als die sogenannte Wahrheitsfrage.

Die Entsprechung hierzu liegt bei der hellenistischen Skepsis in deren Rückzug von der Erkenntnis- oder Wissensfrage zu der Frage nach der Meinung oder nach dem Glauben, wobei das Wort „Glauben" zunächst in seiner schillernden Vieldeutigkeit bleiben mag. Und auch wenn diese Parallele bei näherem Besehen nicht ganz problemlos ist, so liegt dies in der Hauptsache daran, daß auf beiden Seiten – damals wie heute – nicht von vornherein klar ist, wie der genannte Rückzug von der Wahrheit in den Sinn oder aber von dem Wissen in den Glauben genauer zu verstehen ist und ob die skeptische Urteilsenthaltung nicht sogar einen Rückzug sogar aus dem Glauben, ein (möglicherweise undurchführbares) Leben ohne Meinungen (und ohne Sinn?) einschließt. Falls dieses Leben aber nicht nur tatsächlich undurchführbar, sondern selbst von der radikalsten Art hellenistischer Skepsis so nicht akzeptiert worden wäre (eine heute umstrittene Forschungsfrage), würde die Parallele allerdings etwas weniger problematisch sein.

Bei all dem stellt sich die Frage, inwiefern solche Vergleiche (einmal zwischen philosophischen und theologischen Begriffen [„Glaube"!], zum anderen zwischen Begriffen, die verschiedenen Epochen der Philosophie [oder der Theologie] angehören), fruchtbar oder auch nur möglich sind. Auch zu dieser letzten Frage gibt das Buch reichlich Anlaß (vgl. unten III). Im übrigen fand eine Auseinandersetzung zwischen Skepsis und Glauben bereits im Streit zwischen den skeptischen und den sog. dogmatischen Schulen dieser Epoche statt.

I.

Von den zwölf geplanten Bänden dieser Geschichte der Philosophie sind bisher fünf erschienen. Drei davon sind der antiken Philosophie gewidmet. Der erste (von H. Röd selbst) geht von Thales bis Demokrit, der zweite (von A. Graeser) behandelt die Sophistik, die Sokratik, Plato und Aristoteles, der dritte schließlich ist der Stoa, dem Epikureismus und der Skepsis sowie dem Kynismus, dem Peripatos, der Alten und der Neuen Akademie gewidmet, einer Epoche also, der hellenistischen, die im Vergleich zu der klassischen von der Forschung, bis vor kurzem jedenfalls, eher vernachlässigt worden war.[3] Diesem Umstand trägt die unterschiedliche Behandlungsart dieser zwei Epochen in den entsprechenden Bden Rechnung. Der 2. Bd (von A. Graeser) räumt der ausdrücklichen Auseinandersetzung mit der Forschung einen größeren Raum ein als der 3., der bemüht ist, erst einmal ein detailliertes Gesamtbild dieser philosophischen Periode zu vermitteln. Das Ergebnis ist eine bei aller Differenziertheit durch ihre Geschlossenheit und philosophische Folgerichtigkeit beeindruckende Darstellung. Die Überlieferungslage, die (vor allem was die Ursprünge, an denen es Vf. am meisten gelegen ist, angeht) sehr bruchstückhaft ist, bringt es allerdings mit sich, daß diese Leistung nicht ohne ein Element hypothetischer Rekonstruktionsarbeit zu vollbringen war,[4] an der allerdings die künftige Forschung nicht wird vorbeigehen können.[5] Ich selbst muß mich aber im Haupttext auf einige Bemerkungen (mehr aus Anlaß des Buches denn über das Buch selbst) aus dem Grenzbereich zwischen Philosophie und Theologie beschränken. In der Hauptsache dienen diese Bemerkungen nur dem Zweck, die Bedeutung der hellenistischen Philosophie auch für diesen Grenzbereich angesichts des erneut erwachten Interesses für sie etwas näher zu beleuchten, als dies dem Vf. sein streng historisches Vorgehen erlaubt.[6]

Die Ansicht, außer durch Plato, Aristoteles und den Neuplatonismus (vornehmlich über Augustinus, Boethius und arabisch-jüdische Einflüsse) habe sich die antike Philosophie kaum auf das Christentum und die christliche Theologie, jedenfalls positiv, ausgewirkt, ist weit verbreitet. Beschränkt man seinen Blick auf die Zeit bis zum Ende des Mittelalters (und nimmt man den von den frühen Kirchenvätern her mehr oder weniger indirekten Einfluß der Stoa aus), dürfte diese Ansicht auch stimmen. Sobald man aber auf die Neuzeit blickt, ändert sich das Bild. Da, wo christliche Philosophie und Theologie spezifisch neuzeitlich und nicht bloß Verlängerung der Scholastik waren, wurden sie nicht weniger von der Philosophie der hellenistischen als von der der klassischen Periode beeinflußt. Um nur das vielleicht Auffälligste zu erwähnen: Noch nach Trient ist der politiktheologische und -philosophische Kampf gegen die Hugenotten im Frankreich Richelieus mit Waffen geführt worden, die aus dem Arsenal der antiken Skepsis stammen. Wie Jerichotrompeten um La Rochelle und anderswo nimmt sich das publizistische Trommelfeuer aus, das unter der Führung der Jesuiten gegen das Prinzip des Gewissens als Kriterium der Richtigkeit bei der Bibelauslegung entfacht wurde. Es handelt sich dabei wohl um einen Fall von Adaption, keineswegs aber um ein Mißverständnis. Das entsprechende Rezept, nunmehr auf weiterreichende apologetische Ziele gerichtet, ist noch bei Pascal wirksam, nämlich eine bemerkenswerte Mischung aus Skeptizismus und Fideismus, wie sie uns etwa bei dem Wettargument entgegentritt.[7] Und die Einstellung Pascals zu den Jesuiten sowie seine durch den Jansenismus vermittelte Nähe zum Calvinismus indizieren nur das Ausmaß der Verbreitung dieses Mischrezepts. So seltsam und noch für die Neuscholastik sogar unannehmbar diese Mischung nun auch gewesen sein mag, so sehr hatte sie sich bereits vorher zur Bekämpfung der gerade in politiktheologischer Hinsicht so vielen Wandlungen unterworfenen Calvinisten geeignet. Der tiefere Grund dafür kann jetzt in H.s Buch historisch gut nachgeprüft werden.

Das Buch ist im crescendo angelegt. Sein durchgehendes Thema ist die Entwertung aller uns (als Einzelwesen) nicht erreichbaren „Güter" zum Zwecke der Sicherung eines (selbstverständlich individuellen) Glücksgefühls: bei den Stoikern die Entwertung aller äußeren, von der Vernunft nicht kontrollierbaren Dinge und Umstände durch Rückzug auf das einzig wahre, innere Gut der

[3] Zu der Tagung über hellenistische Philosophie 1978 in Oxford bemerkte der verstorbene Aristotelesforscher G. E. L. Owen (Doubt and Dogmatism. Studies in hellenistic Philosophy, ed. by Schofield et al., Oxford 1985, Preface): „A field too often tilled by clever but isolated husbandmen is now opened to philosophers and scholars of philosophy who might otherwise have supposed that epistemology went lackadaisical after Aristotle and rivived only with Descartes . . . Here, then, is a joint breakthrough."

[4] Was Vf. am Ende seines eigenen Beitrags zu einem der Sammelbände (The norms of Nature. Studies in hellenistic ethics, edited by M. Schofield and G. Striker, Cambridge 1986), die den Durchbruch der Forschung auf diesem Gebiet markieren (vgl. oben Anm. 3), sagt, gilt gewissermaßen auch für seine Gesamtdarstellung: „I cannot of course prove that this explanation is the only possible one; there would in any case be little chance of that when we are engaged in reconstructing the background to a philosophy. I am just suggesting it as a method of forging plausible links between the evidence we have inherited; a mere hypothesis that looks for further confirmation."

[5] Die Abweichungen gegenüber der vorherrschenden Meinung der Forschung sind zum Teil beträchtlich, so z. B., wenn Vf. den Bericht des Sextus Empiricus über die Entstehung der pyrrhonischen Skepsis (vgl. 150f mit wörtlichem Zitat), dem man bisher vertraut hatte, in Zweifel zieht. Nach Vf. ergab sich die Epoche nicht einfach aus der Pattsituation (Isosthenie), zu der jeder Versuch faktisch führt, zwischen gegensätzlichen Meinungen zu entscheiden, sondern direkt aus einem Entschluß (vgl. 165) gegen jedes Wahrheitsstreben angesichts der Tatsache, daß kein Gut, weder äußerlich noch innerlich, beliebig verfügbar sei. Unter diesen Umständen wird das Glück am ehesten dadurch gesichert, daß man sich eingesteht, vorerst nicht zu wissen, worin es besteht. Dann könnte man immer noch Meinungen haben (die für das Handeln aufkommen) und doch keine Überzeugungen.

[6] Im Zusammenhang mit dem gemeinschaftlichen Leben der epikureischen Schule nach festen Regeln bemerkt der Vf.: „Die frühen Organisatoren der christlichen Kirche haben denn in dieser Hinsicht auch viel von den im übrigen von ihnen verachteten Epikureern gelernt" (101). Schon S. Sudhaus („Epikur als Beichtvater", in ARW 14 [1911], 647–8) griff eine merkwürdige Gemeinsamkeit auf. In ihrem Beitrag „Therapeutic arguments: Epicurus and Aristotle" zum selben Sammelband (s. o. Anm. 4) rückt M. Nussbaum einiges zurecht: „It [Epicurean ‚confession'] has far more in common with practices of modern psychiatry than with any superficially similar Christian custom" (a.a.O., S. 49). Andererseits gingen die Epikureer so weit, um der psychischen Gesundheit der „Patienten" willen Denunziationen und ähnliche Praktiken zu befürworten – ein interessanter Fall von Dialektik der Aufklärung.

[7] Wie sehr diese Mischung in einer Zeit erneuter Unsicherheit ihre Aktualität behalten kann, beweist z. B. das erste Kapitel („Glauben in der Welt von heute" mit Abschnitten wie „Zweifel und Glaube" und „Der Sprung des Glaubens") in J. Ratzingers Einführung in das Christentum (München 1968, 17–52). Die Verbindung von Glauben und Skepsis braucht im übrigen nicht immer fideistisch zu sein. Diese Verbindung kann nämlich als hypothetisch angenommen werden: Gesetzt den Fall, wir könnten zwischen kontradikatorischen Aussagen etwa über Gottes Existenz rational nicht entscheiden . . . Philosophisch geht es letztlich um die Frage, ob man sich entschließen kann (oder darf), etwas zu glauben (vgl. vom Rez. „Praktische Wahrheit. Bemerkungen im Anschluß an Aristoteles" in Wahrheit und Begründung, herausgegeben von Volker Gerhardt und Norbert Herold, Würzburg 1986, 45–71 und „Kontingenz und Willensfreiheit" in Neue Hefte für Philosophie, 24/25, Göttingen 1985, 106–145, v. a. 137–145 sowie mit Bezug auf die antike Skepsis M. F. Burnyeat „Can the sceptic live his scepticism?" in Schofield et al. [eds.] a.a.O., 40: „. . . it is a good philosophical question whether it is not possible in some circumstances to decide or will to believe something . . .")

Tugend; beim „Hedonisten malgré lui" Epikur, der sich über den von der Vernunft nicht steuerbaren Charakter von Lust- und Unlustempfindungen keinen Illusionen hingab, die Depotenzierung des Lustbegriffs selbst auf den Status reiner Unlustfreiheit; bei den Pyrrhoneern schließlich die Relativierung des ganzen Entwertungsprogramms durch Verweigerung der Zustimmung zu allen für objektiv gehaltenen Gütern, einschließlich der Zustimmung zu der Skepsis selbst, die sich so nur auf die jeweils erreichten vermeintlichen Einsichten erstreckt, eben deswegen aber eine endgültige Einsicht nicht prinzipiell ausschließt. Diese (von dem negativen Dogmatismus der Neuakademiker scharf zu unterscheidende) sachlich letzte Aufgipfelung der hellenistischen Rückzugsstrategie,[8] auf die hin das Buch in seiner bewundernswerten Geschlossenheit angelegt ist, erlaubt nicht nur das äußere Mitmachen in der Welt – womit Vf. das von Aristoteles her[9] bekannte Apraxiaargument gegen diese subtilste Art von Skepsis entkräftet wissen möchte.[10] Sie erklärt es auch, inwiefern die katholischen Kontroverstheologen glauben konnten, bei ihren Bemühungen um das Traditionsprinzip und gegen das Gewissensprinzip auf den Pyrrhonismus bauen zu können. Denn dieser meinte selber, gerade durch Festhalten an überkommenen Traditionen (170ff, 1–180) das Führen eines normalen, unphilosophischen Lebens ermöglicht oder doch nicht behindert zu haben (172). Daß Vf. damit das Selbstverständnis des Pyrrhoneers richtig interpretiert, so viel scheint unbestreitbar.[11] Daß andererseits die katholischen Pyrrhoniker, anders als ihre heidnischen Vorfahren, in der Tradition einen objektiven Wert erblickten, den sie mittels der Ergänzung des Gewissensskeptizismus durch den Traditionsfideismus und so durch einen (dazu noch positiven) Dogmatismus erreichten, – das betrifft nur die für den Philosophiehistoriker, nicht aber für die Akteure selbst in ihrem Selbstverständnis relevanten Unterschiede.[12] Diese Unterschiede machen deutlich, daß die neuzeitlichen Autoren, ungeachtet ihrer Berufung auf die Pyrrhoneer, sich mindestens ebenso sehr an die Neuakademiker halten, deren ganz andere Einstellung vom Vf. besonders stark betont wird. Diese möglicherweise doch völlig verschiedene Filiation[13] macht sich u. a. in der Tatsache bemerkbar, daß die neuzeitlichen Autoren oft mit größeren und geringeren Wahrscheinlichkeiten arbeiten und nicht – wie die Pyrrhoneer – allein mit

[8] Sie wird vom Vf. nicht als Zeichen der Resignation ausgelegt. Das Gesamtprogramm der hellenistischen Philosophie „ist weder das beleidigende Schmollen des Enttäuschten noch die entsagende Verlegung des Glücks ins Jenseits noch das Aussteigen aus der Zivilisation in alternative Lebensformen, sondern es ist der innere Ausstieg aus der Welt in die distanzierte Gelassenheit des Unbetroffenen" (204).

[9] Vgl. A. A. Long „Aristotle and the History of Greek Scepticism" in D. J. O'Meara, Studies in Aristotle, Washington D. C. 1981. S. 94 schreibt Long: „. . . it seems to have passed unnoticed that Aristotle, long before the stoics, argued in Met. in a manner very close to their thesis of *apraxia* . . ." Der Vergleich mit Humes praktischer Widerlegung des Pyrrhonismus auf derselben Seite ist allerdings mit Vorsicht zu nehmen. Daß sich Aristoteles zur Widerlegung der Angriffe gegen den Nichtwiderspruchsatz auf die Praxis (1008b 12–18), aber auch schon auf die Argumentationspraxis (1006a 18 – 1007a 20) beruft, unterliegt keinem Zweifel. Doch die Notwendigkeit des Nichtwiderspruchsatzes ist nach Aristoteles nicht relativ auf unsere Bedürfnisse nach Kommunikation oder auch nur nach Überleben, sondern fällt am Ende mit der Aristotelischen Theologie zusammen (vgl. vom Rez. „Metaphysik und Kritik. Zur Synthese zwischen Aristotelischer Metaphysik und Transzendentalphilosophie", in Wiener Jahrbuch für Philosophie, 1969, 67–91). Aristoteles eigenes Apraxiaargument ist nur ein argumentum ad hominem, veranlaßt nicht von der Sache, sondern nur von der Uneinsichtigkeit oder der Streitlust der Gegner des Nichtwiderspruchsatzes. Mit anderen Worten: Aristoteles' Metaphysik ist nicht bloß eine Philosophie des gesunden Menschenverstandes. Es ist daher ganz abwegig, wenn M. Nussbaum in ihrem sonst so hervorragenden Buch The Fragility of Goodness (Cambridge 1986), S. 255, schreibt: „. . . the status of the basic truths on which science is based is a status of necessity for discourse . . ." Kein Wunder, wenn ihr Aristoteles so in die Nähe des Protagoras gerät. Im übrigen kann Nussbaums Buch als die Vorgeschichte zu den hellenistischen Bemühungen gelesen werden, mit der Ausgesetztheit der menschlichen Existenz der Kontingenz gegenüber fertig zu werden. Deshalb darf man auf seine Fortsetzung in ihren angekündigten Oberlin-Vorlesungen zur hellenistischen Philosophie gespannt sein.

[10] Eine Anzahl von Interpreten, unter denen J. Annas, J. Barnes und M. F. Burnyeat zu nennen wären, halten demgegenüber die pyrrhonische Skepsis schon aus praktischen Gründen für unhaltbar. Indem sie dem Apraxiaargument Recht geben, betonen sie, daß diese Art Skepsis gerade nicht – was sie mit ihrer distanzierten Haltung erreichen sollte – alles lasse, wie es ist; vielmehr sei sie extrem subversiv, da sie den Begriff der Moralität selbst untergrabe, wenn sie behaupte, daß unsere tradierten Auffassungen, nach denen wir uns im Leben richten (und die folglich das Führen eines normalen, unphilosophischen Lebens ermöglichen sollen), sich uns gleich einer (wohl zweiten) Natur aufdrängen und uns keinen Raum für Eigenverantwortlichkeit lassen. Weit entfernt, folgenlos zu bleiben, wirke sich also diese Skepsis in höchst virulenter und zersetzender Weise gerade auf das normale Leben aus, dessen Sinn für Moralität ja auf der Idee der Eigenverantwortlichkeit beruht. Erst in der Neuzeit könne man von einer Skepsis reden, die sich gegen ihre möglichen Folgen für das normale Leben abschottet. Wann diese Abschottung eintrat, ob schon etwa bei Descartes' provisorischer Moral oder erst bei Kants Unterscheidung von empirischem Realismus und transzendentalem Idealismus, welcher letzter die Skepsis auf eine eben nicht mehr lebenspraktische Ebene hebe, darüber gehen die Meinungen auseinander. Man ist aber doch der Auffassung, die distanzierte Haltung zu den eigenen Ansichten (Traditionen usw.), die die pyrrhonische Skepsis verlangt, impliziere eine Distanz zu sich selbst, eine Art Doppelleben oder Persönlichkeitsspaltung, die gerade in praktischen Dingen nicht, höchstens nur in einer lebensfernen Theorie möglich sei (vgl. dagegen Vf. 172). Der Einwand richtet sich also nicht so sehr gegen die Behauptung „Die Pyrrhoneer haben gezeigt, daß ein Leben ohne jede ethische Überzeugung möglich ist" (172), als vielmehr dagegen, dies sei ein gewöhnliches, unphilosophisches Leben, der Skeptiker könne „weitermachen wie bisher" (vgl. 171, vgl. 167f). Vf. bemerkt aber selber, daß „der pyrrhonische Entwurf nicht ganz leicht zu fassen ist, weil die Überlieferung [gerade in diesem Punkt: F.I.] spärlich fließt" (167). – Ferner wird von der Gegenseite gefragt, ob ausgerechnet die Urteilsenthaltung, und nicht vielmehr die prinzipiell dogmatische Haltung, die gesuchte Seelenruhe verschaffen kann (vgl. z. B. J. Annas, „Doing without objective values: ancient and modern strategies" in M. Schofield and G. Striker (Hrsg.), a.a.O., 23f). Hier könnte Vf. auf seine Unterscheidung zwischen einer ursprünglichen Epoché („Innehalten" als „ethischem" Entschluß, nach Wahrheit nicht [weiter] zu suchen) und der üblichen Bedeutung von Epoché verweisen: „Die Urteilslosigkeit ist zwar eine notwendige Bedingung, reicht aber für sich allein nicht aus, die Ataraxie herbeizuführen . . ." (165). Er fügt allerdings hinzu: „Es findet sich jedoch in den Quellen keine klare Scheidung der beiden Begriffe von Epoché" (ibd.). Im übrigen scheint er hier der Gegenseite Recht zu geben, wenn er schreibt: „Der Nachteil der besonderen Form ihrer [der Pyrrhoneer] Skepsis war die prinzipielle Unabgeschlossenheit" (163). Diese ergibt sich gerade aus der Selbstrelativierung der pyrrhonischen Skepsis, in der Vf. sonst den Schlüssel für deren logische und praktische Stimmigkeit erblickt. Auch in anderen Fällen ist nicht leicht zu entscheiden, ob Vf. diese reifste Art von Skepsis kritisiert oder verteidigt. Ich meine Stellen, wo er auf ihren verborgenen Dogmatismus verweist (163, 176). Auf der einen Seite will er mit seiner einheitlichen Rekonstruktion zeigen, daß sich sogar die Widersprüche nicht nur der skeptischen Schulen aus der ihnen allen gemeinsamen ethischen Befangenheit einer Einstellung ergeben, für die das Glück das axiomatisch angesetzte höchste Gut ist. In diesem Sinne könnte dieser Dogmatismus als systemextrem (oder „transzendental") betrachtet und so das (skeptische) „System" selbst gegen den Vorwurf einer internen Unstimmigkeit immunisiert werden. Auf der anderen Seite würde eine solche Verteidigungslinie – falls sie vom Vf. in Anspruch genommen worden wäre – eben jene Unterscheidung zwischen Empirischem und Transzendentalem, Normalem und Philosophischem voraussetzen, die vielleicht zwar hinter Kant, bestimmt aber nicht hinter die scientia transcendens des beginnenden Spätmittelalters zurückverfolgt werden kann. Dieser verborgene Dogmatismus der Skepsis führte nach Vf. die pyrrhonische Skepsis dahin, entgegen ihren eigenen Grundsätzen doch ein Wahrheitskriterium in Gestalt der reinen Passivität der subjektiven Erscheinungen anzunehmen (vgl. 174–6). Die Pyrrhoneer benötigten das Passivitätskriterium, um die Wahrheits(weiter)suche und damit die Unruhe der Seele zu unterbinden. Das Ergebnis ist eine durchgängige Situationsbezogenheit, die jedes Engagement auch gegenüber der eigenen Skepsis ausschließt (179) und ein „Leben in Anführungszeichen" (166) ermöglicht. Der Pyrrhoneer „legt seinem Handeln die eigenen Phänomene zu Grunde" (179). Dies ist mit dem Glauben zu vergleichen, „den der Knabe seinem Erzieher entgegenbringt" (ibd.). Aber gerade darin ist der „Nachteil" der Unabgeschlossenheit als Herd innerer Unruhe impliziert. Außerdem würde die Gegenseite (hier speziell Burnyeat) einwenden, die Ansetzung eines Unterschieds zwischen eigenen Phänomenen im Sinne von Bewußtseinsempfindungen und äußerer Wirklichkeit (einschließlich des eigenen Körper) sei spezifisch neuzeitlich und allenfalls auf Augustinus' Contra Academicos (III,26) zurückzudatieren (vgl. unten III).

[11] An anderen Stellen richtet sich Vf. ausdrücklich gegen das Selbstverständnis der hellenistischen Schulen. Das geschieht zumal im Zusammenhang seiner sehr reflektierten Ausführungen zum Primat des Praktischen (14–23). Vf. sieht das hellenistische Primat des Praktischen, an das er an Andeutungen Zellers anknüpfend (vgl. 204, Anm. 3) seine Interpretationen hängt, als dogmatisch an (vgl. 20). Dadurch wird die Ambivalenz (gegenüber) der pyrrhonischen Skepsis nur noch größer.

[12] Sie betreffen schließlich die Frage nach dem Verhältnis von Subjektivität und Objektivität, die sich stark berührt, aber nicht ganz deckt mit der seit Platos Theätet (157 E ff) und Aristoteles' Metaphysik (1010b 8f) in Antike und Neuzeit virulenten Frage nach dem Verhältnis von Traum und Wachheit. Lohnenswert wäre es, die von der konventionellen auch hier stark abweichende Interpretation des Vf.s von Kants transzendentaler Deduktion der Kategorien (vgl. Kants Konstitutionstheorie und die transzendentale Deduktion. Berlin/New York 1978) sowie seiner skeptischen Erweiterung von Wittgensteins Privatsprachenargument auf die Sprache überhaupt im Zusammenhang mit seiner Auffassung über die Stimmigkeit der pyrrhonischen Skepsis zu prüfen (vgl. Kants Idee der Transzendentalphilosophie und ihr Mißbrauch in Phänomenologie, Historik und Hermeneutik, in I. Heidemann u. W. Ritzel [Hrsg.], Beiträge zur Kritik der reinen Vernunft 1781–1981, Berlin, New York 1981, S. 306–346). Ich muß es mir hier versagen. Richtungweisend für die Prüfung dürfte die Solipsismusfrage sein und korrelativ dazu die der Entbehrlichkeit von Philosophie und Theorie.

[13] Ein etwas anderes Bild erscheint in den Forschungen von M. Frede und G. Striker, wo (allgemein gesprochen) der Unterschied zwischen Pyrrho (soweit konstruierbar) und dem Pyrrhomismus ab Aenesidem stärker, dafür aber derjenige zwischen Pyrrhonismus und Neuakademie (etwa bei Carneades) weniger stark betont wird.

gleichstarken Beweisen für These und Gegenthese (Isosthenien).[14] Auf der anderen Seite könnte man den Fideismus als Vertrauen auf Realisierung der von den Pyrrhoneern nie auszuschließenden Möglichkeit auffassen, zu einem Glück zu gelangen, das jenes übersteigt, welches die Skepsis selbst verschaffen kann.[15] Ob der Hauptunterschied des neuzeitlichen Skeptizismus zu der antiken Skepsis darin liegt, daß nur jener für die Praxis wirkungslos ist, sei dahingestellt.[16] Jedenfalls konnte Hume beide unter Berufung auf den gesunden Menschenverstand (alles läuft weiter, als ob es die Skepsis nicht gäbe) umgehen.[17]

Doch damit habe ich – wie gesagt – nur die auffälligsten, weil überraschendsten Auswirkungen der hellenistischen Philosophie im christlichen Raum erwähnt. So bedeutsam auch der Komplex Skeptizismus – Fideismus über Pascal hinaus blieb,[18] so blieben diese Auswirkungen keineswegs auf diesen Komplex beschränkt.

II.

Es ist gewiß keine Übertreibung zu sagen, daß bei der Etablierung der neuzeitlichen Philosophie als Bewußtseinsphilosophie der hellenistische Einfluß maßgeblich gewesen ist. Hauptvermittlungsinstanz war dabei (außer Augustinus) der Humanismus von Petrarca bis Erasmus und Montaigne, dessen positiver Skeptizismus („alles ist möglich") gegen das „wenig ist denkbar" des negativen Skeptizismus die Brücke zum Glauben bereits geschlagen hatte. So sehr Vf. nun sich durchweg des Vorblicks auf künftige Positionen enthält,[19] so gut kann man bei ihm auch den möglichen philosophiehistorischen Wurzeln eines so mächtigen Verinnerlichungsschubes nachspüren wie desjenigen der neuzeitlichen Bewußtseinsphilosophie, deren theologische Folgen sich am besten gerade in der Descartes[20] so sehr verpflichteten klassischen französischen Spiritualität Port Royals[21] und Fénelons[22] verfolgen lassen.

Die Geschlossenheit von H.s Darstellung ergibt sich aus seinem konsequent durchgehaltenen Versuch, alle philosophisch relevanten Aspekte der hellenistischen Schulen – bis hin zu deren je eigenen Widersprüchlichkeiten – aus dem unleugbaren Faktum der (vom Vf. nicht einfach dem Polisverfall zugeschriebenen) damaligen Umstellung auf den Einzelmenschen herzuleiten – so z. B. bereits die Verlagerung des Hauptgewichts bei der Eudaimonia auf deren Empfindungs- und so auch Bewußtseinskomponente. Wo es aber hauptsächlich auf individuelle Glückssicherung angesichts eines als kontingent und zufällig erfahrenen Laufs der Welt ankommt, da liegt die Entdeckung der Privatheit nicht fern, und erkenntnistheoretische Fragen schieben sich zwangsläufig in den Vordergrund; ebensosehr aber auch Fragen bezüglich der Selbstbestimmung. Denn sobald das Glück nicht als Verwirklichung einer Weltordnung, sondern als inneres Gefühl verstanden wird, kann es nur durch die Vergleichgültigkeit aller möglicherweise nicht erreichbaren, und das heißt aller nicht selbstgesetzten Zwecke gesichert werden – woraus sich dann das hellenistische Programm ergab. Nun ist keine Frage, daß die Reaktion auf den griechisch-arabischen Nezessitarismus bereits die spätmittelalterliche Scholastik auf die Bahn erkenntnistheoretischer wie individualethischer Fragen gebracht hatte und daß diese Reaktion kaum durch den Humanismus,[23] vielmehr durch Augustinus beflügelt wurde. Doch der Verstärkungseffekt solcher Tendenzen[24] durch den Humanismus konnte nicht ausbleiben. Und diese Wirkung blieb der Skepsis nicht vorbehalten.

In diesem Zusammenhang darf ich auf den gewiß noch viel größeren Einfluß der Stoa auf die christliche Philosophie und Theologie kurz noch zu sprechen kommen. Man hat sogar in bezug auf die Zeit um Descartes von einem Neustoizismus gesprochen. Doch der stoische Einfluß beginnt natürlich schon viel früher – bei den frühen Kirchenvätern – und wird nicht einmal durch die aristotelisierende Hochscholastik unterbrochen.

Im Zusammenhang mit H.s Buch, das ausschließlich auf Rekonstruktion der ursprünglichen Lehren im Hellenismus ausgerichtet ist, ist der Umstand erwähnenswert, daß schon die Kirchenväter sich der Unterschiede bewußt waren, die selbst zwischen Stoa (von Skepsis oder gar Epikureismus ganz zu schweigen) und der christlichen Lehre bestehen. In dieser Hinsicht ist die kritische Methode des rechten Umgangs mit der antiken Kultur im allgemeinen und der antiken Philosophie im besonderen, die die frühen christlichen Autoren entwickelten oder anwandten,[25] gewiß von entscheidender Bedeutung. Ich möchte hier nur einen Punkt, der die Stoa betrifft, herausgreifen. Nur wenn Gutes und Böses ganz in uns verlegt werden, werden wir Kontrolle über sie ausüben können. Die Konsequenz davon angesichts der hellenistischen Entwertungsstrategie zum Zwecke der Glückssicherung war: Nur Selbstgesetztes darf als Gutes, Anzustrebendes, oder als Böses, zu Meidendes anerkannt werden. Oder – wie H. es ausdrückt –: „Damit wir können, was wir wollen, müssen wir wollen, was wir können", es muß m. a. W. in unserer Hand sein (ἐφ ἡμῖν). Aber das widerspricht schon dem Schöpfungsbericht (vgl. auch 1 Tim. 4,4), nach dem alles, was (Augustinus: weil es) Gott schuf, gut ist. Die äußeren Dinge können unter diesen Umständen nicht indifferent (ἀδιάφορα) sein. Auch nicht die unwillkürlichen, natürlichen Impulse im Inneren des Menschen. Entsprechend wird die auf Sokrates (vgl. z. B. Euthydem, 258 E–283 A) zurückgehende altstoische Güterlehre vom hl. Augustinus modifiziert. Chr. Gnilka (a.a.O., S. 82) spricht von „gewaltige[n], geistigen[n] Räume[n], die St. Augustinus von einer etwaigen Vorlage und der hellenistischen Philosophie insgesamt scheiden." Und er fügt hinzu: „Nicht die Art des Gebrauchs, den der einzelne von den Dingen macht, bestimmt deren Wert, sondern umgekehrt" (a.a.O., S. 84). Ähnliches ließe sich zeigen für die natürlichen inclinationes, auf die Thomas' Lehre vom Naturgesetz (Summa Theologiae, I–II, q. 94, art. 2) aufbaut. Anders als die stoischen ὁρμαί, sind diese Tendenzen nicht indifferent (vgl. etwa 60), sondern gut, und sie sollten ceteris paribus immer befolgt werden. Nur daß die Bedingung des ceteris paribus nicht immer, vielleicht sogar selten erfüllt ist. Mit der Grundtendenz der christlichen Lehre – zumindest bis Kants Umdeutung: nur der Wille ist (absolut) gut – war so eher das Aristotelische als das stoische „Naturrecht" zu vereinbaren. Dies liegt nicht nur daran, daß nach Aristoteles auch die meistgefährdeten und am wenigsten kontrollierbaren Güter, nämlich die äußeren, das ihrige zum Glück beitragen,[26] sondern auch an der Art und Weise, wie Aristoteles den Begriff des Gebrauchs handhabt.

Auch Aristoteles macht nämlich ausgiebig Gebrauch vom Begriff des natürlichen Gebrauchs einer Sache (v. a. in Eth. Eud., VIII,1). Dieser ist derjenige, der die Sache für den Zweck gebraucht, wozu sie von sich aus geeignet ist (geboren bzw. geschaffen wurde): die Augen z. B. zum einfachen und nicht zum doppelten Sehen (Schielen). Und der Hinweis darauf, daß das von Natur aus Rechte (φύσει δίκαιον) anders als das Feuer, das in Griechenland und Persien gleich brennt, einer Umgewöhnung fähig ist, dient nach dem Kontext nicht dazu (wie bei Scotus), seine Variabilität, sondern eher (wie bei Thomas) seine Verletzlichkeit (Verderbbarkeit durch schlechten Gebrauch) zu demonstrieren (eingeübte Linkshändigkeit!).

Ein sicherlich nicht direkt beabsichtigter Vorteil von H.s Buch ist es nun, daß es, gerade wegen seines Bestrebens, die hellenistische Philosophie möglichst in ihren ursprünglichen Formen ohne spätere Zutaten zu rekonstruieren, die von den christlichen Autoren geübte Methode der Chresis als kritischem Umgang mit den antiken Philosophen besser zu verstehen erlaubt.

[14] Vgl. darüber R. Popkin, The History of Scepticism from Erasmus to Descartes, rivised ed. Assen 1964. Eine weitere Ausgabe des Buches (Berkeley 1979) reicht bis Spinoza.

[15] R. Popkin, a.a.O., S. 50.

[16] Vgl. aber oben Anm. 10.

[17] Vgl. jedoch oben Anm. 9.

[18] Ein Reflex davon hat sich erhalten in Rousseaus Streit mit dem Genfer Kleinen Rat. Vgl. Lettres écrites de la Montaigne, v. a. 2. und 3. Brief, wo Rousseau auf den Streit zwischen den calvinistischen und den katholischen Prinzipien bei der Bibelauslegung zurückgreift, der bei der Geburt der neuzeitlichen Philosophie Pate gestanden hatte und sich in dem Streit darum fortsetzte, ob Descartes' Meditationes die Skepsis nicht doch nur subjektiv und damit ebensowenig überwunden hatten, wie es das protestantische Gewissensprinzip getan hatte.

[19] Vgl. immerhin diesbezüglich die interessanten Ausführungen S. 173f.

[20] Die zwei letzten Kapitel des in unserem Zusammenhang so wichtigen Buches von Popkin (vgl. oben Anm. 14) sind Descartes gewidmet („Descartes Conquerer of Scepticism" und „Descartes: Sceptique malgré lui").

[21] Vgl. darüber v. a. J. Laporte, La doctrine de Port-Royal, Paris 1923–1952.

[22] Die Fénelon angekreideten quietistischen Gefährdungen passen ganz vorzüglich zu der distanzierten Haltung der Pyrrhoneer, nur daß die Distanz hier nicht nur bis zur eigenen Meinung über das Glück reicht, sondern sogar bis zum eigenen Glück selbst.

[23] Auf der anderen Seite wäre es nicht verwunderlich, wenn – so wie man durch P. O. Kristeller gelernt hat, den Humanismus nicht mehr einfach als Nebenerscheinung neben (oder gar als Gegner) der Scholastik zu betrachten –, sich herausstellen würde, daß die Scholastik sich umgekehrt nicht so sehr gegen den Humanismus abkapselte, wie man zunächst meinen möchte.

[24] Man muß außerdem bedenken, daß der in der Neuzeit teilweise noch sogar stark nachwirkende Aristotelismus in der Hauptsache Scotismus war, wobei Scotus gerade in bezug auf Selbstbestimmung dem Stoizismus merkwürdig nahe erscheint (vgl. Rez. in der demnächst erscheinenden Kluxen-Festschrift).

[25] Vgl. dazu Chr. Gnilka, ΧΡΗΣΙΣ. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur. I. Der Begriff des „rechten Gebrauchs". Basel/Stuttgart 1984.

[26] Daß auch sie nicht indifferent sind, daß auch sie wirklich gut sind, bedeutet allerdings nicht, sie seien schon moralisch gut. Dazu muß der richtige Gebrauch hinzukommen. Insofern aber die vormoralischen Güter der gegenwärtigen teleologischen Ethik menschliche Handlungsweisen moralisch indifferent machen sollen, sind die natürlichen Güter bei Thomas auch davon zu unterscheiden. Für diese ganze Problematik siehe jetzt M. Rhonheimer, Natur als Grundlage der Moral. Eine Auseinandersetzung mit autonomer und teleologischer Ethik, Innsbruck/Wien, 1987 (vgl. z. B. S. 46 et passim).

III.

Ist es erlaubt, Vergleiche zwischen Antike und Neuzeit in der Weise zu ziehen, wie es hier geschehen ist? Nicht nur Vf.s Zurückhaltung bei solchen Vergleichen, v. a. seine in der Einleitung des Buches skizzierte Geschichtstheorie legt die Frage nahe. Diese Theorie wird v. a. in Auseinandersetzung mit seinem Lehrer, Hans Blumenberg, entwickelt (28–39). Dessen eigene Theorie – die Vf. für den Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit nicht bestreitet – wird auf die Formel gebracht: „nicht das Neue verdrängt das Alte, sondern das vakuos gewordene Alte saugt das Neue an" (29), als Zerrüttungstheorie bezeichnet und schließlich als Erklärungsmodell für die Entstehung der hellenistischen Philosophie zurückgewiesen. Die Zäsur, die diese bedeutet, wird demnach vom Vf. scharf gezeichnet. Nicht neue Lösungen für alte Probleme werden in dieser Epoche gesucht, sondern neue Fragestellungen ergeben sich aus einem weiter nicht ableitbaren Wechsel[27] der geistigen Interessen, in diesem Fall aus der unerklärlichen und erklärungsunbedürftigen Ausrichtung dieser Interessen auf das Individuum. So scharf nun die Abgrenzung gegen die klassische Philosophie eines Plato und eines Aristoteles – weniger natürlich gegen die kleinerer sokratischer Schulen – vom Vf. vollzogen wird, so sehr wird damit, wenn man so will paradoxerweise, die oben angesprochene Kontinuität über die Jahrhunderte hinweg mit der neuzeitlichen Bewußtseinsphilosophie der Sache nach unterstrichen, mag letztere auch nicht überall den ungefragten Naturalismus und Eudämonismus der hellenistischen teilen. Das ist nun ein weiterer Punkt, wo Vf. stillschweigend eine entschieden andere Position einnimmt als zumindest ein Teil der Forschung. Vielleicht sollte man in diesem Fall allerdings besser sagen, dieser Teil der Forschung nehme vielmehr eine entschieden andere Position als Vf. ein.

Für eben jenen Teil der Forschung kann von Bewußtsein im neuzeitlichen Sinne selbst im Hellenismus nämlich nicht die Rede sein. Die Trennung zwischen Außen- und Innenwelt sei schon deshalb damals nicht vollzogen, weil der eigene Leib im Hellenismus noch als zum „Ich" gehörig angesehen wurde bzw. – umgekehrt ausgedrückt – weil die Außenwelt den Leib noch nicht einschloß. So etwas wie Innerlichkeit oder Subjektivität tauche philosophisch erst später auf, eben in Augustinus Contra Academicos und dann in der Neuzeit. Damit wird eine These verbunden, bei deren Aufstellung die Gegenseite sich vom Vf. ausdrücklich absetzt.[28] Die These ist, daß es anachronistisch wäre zu meinen, schon in der hellenistischen Philosophie hätte man bei den Affektionen zwischen dem subjektiven Empfinden und dem objektiven Vorgang in Augustinisch-Cartesischer Manier unterschieden.

Ich habe deshalb diese v. a. von M. F. Burnyeat energisch vertretene Sondermeinung hervorgehoben, weil sie nicht erst die hier gezogenen interepochalen Vergleiche, sondern auch schon Vf.s geschlossenen Rekonstruktionsversuch der hellenistischen Philosophie auf dem Hintergrund der damals auf individuelles Bewußtsein und Glücksempfinden umgestellten veränderten geistigen Interessen empfindlich stören könnte. Ob sie recht hat, ist allerdings eine andere Frage. Außer Frage steht es aber, auch für Vf., daß zumindest für die Skeptiker selbst die Phänomene, auf die sie ihr praktisches Verhalten stützen wollten, nicht ein neben dem ersten Reich der physischen und dem dritten der ideellen Wirklichkeit selbständiges zweites Reich darstellen, auf das man sich als auf ein fundamentum inconcussum stützen könnte, um ein besseres wissenschaftliches Gebäude zu errichten als dasjenige, das auf dem Fundament der äußeren Wirklichkeit und auf dem der ideellen Formen von Aristotelismus und Platonismus errichtet wurde. So bleibt der Status dieser Phänomene samt der auf ihnen beruhenden „Meinungen", die doch nichts geringeres als das Alltagsleben und die Praxis selbst tragen sollten, merkwürdig schillernd – und damit auch das Ideal eines Lebens in Anführungszeichen. Vf.s Herz schlägt für dieses Ideal. Aber nach skeptischen Voraussetzungen darf das Herz für nichts schlagen. Kann es so überhaupt schlagen? Das ist die Paradoxie der reifsten oder überreifen Art von Skepsis. Ist sie überhaupt lebensfähig? Und ist es Zufall, daß die englische Forschung umgekehrt zu der Verneinung dieser Frage neigt? Nun, Vf. hatte nicht die Aufgabe, sie in dieser Allgemeinheit zu beantworten. Mit dem Hinweis auf die lückenhafte Überlieferungslage kann er sich sogar aus ihr elegant wegstehlen. Die Fülle an Erkenntnissen, die sein Buch vermittelt, zeugt indes von dessen philosophiehistorischem Rang nicht weniger als die Fülle der Fragen, die es aufwirft, von seinem philosophischen Rang zeugt. Ich kann in diesem Zusammenhang die nur scheinbar weit hergeholte Bemerkung nicht unterdrücken, daß das Buch gelesen werden kann als ein Kommentar (und der Teil über die Skepsis sogar als ein Schlüssel zum Verständnis) von Hans Blumenbergs letztem Buch „Lebenszeit und Weltzeit" (Frankfurt 1986).[29] Der Apfel fällt nicht weit vom Baum. Womit nicht gesagt ist, dem Baum blieben nur noch Blätter.

[27] Hier zeigt sich die phänomenologische Filiation des Vf.s.

[28] Vgl. F. M. Burnyeat a.a.O., S. 44 sowie M. Frede „Des Skeptikers Meinungen", in: Neue Hefte für Philosophie, Heft 15/16 (1979), S. 124, wobei Frede nicht soweit geht wie Burnyeat.

[29] Vgl. etwa a.a.O., S. 231, über die Stabilität der Geschichte Chinas als Volk ohne Meinungen über Gott.

Dormition Abbey Jerusalem. Festschrift des theologischen Studienjahres der Dormition Abbey Jerusalem für Abt Dr. Laurentius Klein OSB. – St. Ottilien: Eos-Verlag, 1986, 233 S., 64 Farbtafeln, geb. DM 48.–

Der Anlaß für diese FS wird nicht mitgeteilt, ist aber sicherlich nicht wie üblicherweise im Geburtsjahr des damit geehrten Altabts Laurentius Klein (1928) begründet. Der Grund ist wohl eher darin zu sehen, daß er, der bis 1969 Abt von St. Matthias zu Trier war, von da an bis zur Übernahme der Leitung der Ökumenischen Centrale in Frankfurt 1981 als Abt-Administrator der Abtei Dormitio in Jerusalem wirkte und in dieser Zeit das Theologische Studienjahr in Jerusalem initiierte, dessen Studienkurse er dann neun Jahre lang geleitet hat. Das wird auch dadurch nahegelegt, daß es sich um eine FS eben dieses Studienjahres für ihn handelt. Der Titel der FS macht zudem deutlich, daß es zugleich um eine Darstellung dieser Benediktinerabtei in Jerusalem geht. In der Tat zeigt auch der Inhalt der Sammlung, daß es um eben diese beiden Schwerpunkte geht, die noch um neun Beiträge zur „Spiritualitas loci" ergänzt werden (49–129), in denen der Ort, auf dem die Benediktinerkommunität seit 1906 aufgrund einer Schenkung durch Kaiser Wilhelm II. 1898 wirkt, der Zions-Berg (Zion III, das christliche Zion auf dem Südwesthügel Jerusalems, das den Zion I, die von David eroberte Jebusiterburg, und Zion II, den Tempelberg, ablöste; vgl. dazu B. Pixner, Der Sitz der Urkirche wird zum neuen Zion, 65–76), im Mittelpunkt steht.

Einmal geht es also um die Benediktiner im Heiligen Land und dabei besonders um die Abtei Dormitio in Jerusalem. Dazu gehört seit dem Zweiten Weltkrieg auch Tabgha am See Genesareth, wo der Verein vom Heiligen Land die byzantinische Brotvermehrungskirche, das Heptapegon, zwischen 1980 und 1982 wiedererrichtet und den Mönchen der Dormitio zur Betreuung übergeben hat; nachdem diese Stätte über 1300 Jahre unter Geröll verborgen war, ist sie nun zu neuem Leben erstanden und ein besonderer Anziehungspunkt für viele Pilger.

Darüber orientieren vor allem die Beiträge von Abt Nikolaus Egender (Gegenwart der Benediktiner im Heiligen Land, 21–24), Prior Immanuel Jacobs (Geschichte der Benediktiner im Heiligen Land, 13–19; Geschichte der Abtei Dormitio, 25–34; Die Kommunität, 211–219; Tabgha - Oase des Gebets und tätiger Nächstenliebe, 221–229; Ausblick – statt eines Nachwortes: Studien- und Bildungszentrum, Urgemeinde heute, 231–233) und P. Bargil Pixner (Tabgha, der Éremos des Herrn, 35–47). Weitere durchaus bedeutsame Hinweise zu Arbeit und Dienst der Benediktiner in Jerusalem heute (131–173) befassen sich mit dem ökumenischen Dialog (Shalom Ben-Chorin, Das christlich-jüdische Gespräch, 135–139; N. Egender, Das innerchristliche Gespräch, 141–147; Heribert Busse, Gedanken zum christlich-islamischen Dialog, 149–156) sowie mit der konkreten Friedens- und Sozialarbeit und der Gäste- und Pilgerbetreuung (I. Jacobs, 157–173).

Einerseits ausgezeichnete wissenschaftliche, andererseits mehr meditative Beiträge befassen sich mit der Bedeutung des Zion, die vor allem von Gastprofessoren des Theologischen Studienjahres aus dem deutschen Sprachbereich kommen. Hier hätte man sich allerdings eine konsequentere wissenschaftliche Durchdringung der Bedeutung des Zion in der Theologie von AT, NT und dem Christentum der ersten Jahrhunderte gewünscht.

Hervorzuheben sind die Untersuchungen von Walther Zimmerli (Jesaja 2,2–5; 49–54), Erich Zenger (Ein biblischer Traum: Auferweckung des Zion – Ps 126; 55–63), Bargil Pixner (s. oben), Ferdinand Hahn (Die Bedeutung Jerusalems für die Urgemeinde, 77–85), Bernhard Welte (Über den Sinn der Dormitio Mariae auf dem Berg Sion in Jerusalem, 123–129) und Helmut Merklein (Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft und die Deutung seines Todes beim Letzten Abendmahl, 93–101).

All diese Beiträge lassen insgesamt die allerdings nicht eigens thematisierte Frage nach der Bedeutung Jerusalems in der heutigen Theologie aufkommen. Es müßte durchaus lohnenswert sein, dieser Frage in den einzelnen theologischen Disziplinen nachzugehen: Welche Bedeutung hatte und hat in Glaube und Theologie die Rede vom himmlischen Jerusalem, welcher Stellenwert kommt Jerusalem insgesamt zu?

Einen eigenen Schwerpunkt dieser FS bildet das Kapitel über das theologische Studienjahr der Abtei Dormitio von I. Jacobs (175–210), dem wohl besten Kenner dieser Einrichtung, hat er es doch von seiner Gründung 1973 an begleitet. Da es sich um ein bislang zu wenig gewürdigtes Unternehmen mit erheblicher Bedeutung für eine ökumenisch verantwortete theologische Forschung und Lehre handelt, soll hier etwas ausführlicher darauf eingegangen werden.

Dieses 1987/88 schon zum 15. Male durchgeführte Studienjahr bietet deutschsprachigen Studentinnen und Studenten der katholischen und evangelischen Theologie die Möglichkeit, während ihres Studiums zwei Semester in Jerusalem zu studieren. Das Programm bietet die Lehrveranstaltungen an, die an deutschen Fakultäten für den Diplomstudiengang nach dem Grundstudium (Vordiplom) vorgesehen sind. Dabei findet die Exegese des AT und NT besondere Berücksichtigung. Zusätzliche Schwerpunkte bilden Ostkirchenkunde, Liturgie, Judaistik und Islamkunde sowie Exkursionen zur Archäologie, Topographie und Kunstgeschichte Israels, Jordaniens und des Sinai. Träger ist die Theologische Fakultät des Pontificium Athenaeum S. Anselmi in Rom. Die evangelischen wie katholischen Fakultäten haben es durch ihre Fakultätentage als ordentliche Studieneinheit anerkannt. Die Finanzierung von Studierenden wie Professoren erfolgt nach dem Bafög sowie durch den DAAD. Es werden jeweils etwa 21 Studierende aus Deutschland, 5 aus Österreich und 3 aus der Schweiz nach einem entsprechenden Auswahlverfahren aufgenommen, unabhängig von ihrer Konfession.

Eine erste Auswertung beim DAAD 1981 ergab ein im ganzen außerordentlich positives Ergebnis. Das betrifft sowohl die Einmaligkeit des wissenschaftlichen Angebots wie die Art des Studierens.

Zwischen 30 und 40 Professoren aus dem deutschen Sprachgebiet sowie aus Israel bieten täglich zwischen 6 und 8 Stunden an Vorlesungen, Seminaren und Übungen an. Dazu kommen eine Vielzahl an abendlichen Gastvorlesungen sowie Kontakte, die nur in diesem Land möglich sind. Durch die einmalige ökumenische Grundlage, aber auch durch das Zusammenleben von Lehrenden und Lernenden werden miteinander Wege christlichen Lebens gefunden. „Das Studium durchdringt das Leben bis ins Mark und sucht seinen Ausdruck im gemeinsamen Stehen vor Gott – und es findet Gott sei Dank einen Weg im gemeinsamen Gebet" (191). Das stellt nicht nur die Studierenden, sondern auch die Lehrenden vor ganz neue Erfahrungen. Über Fach-, Konfessions-, ja Religionsgrenzen hinweg wird nicht nur in den Lehrveranstaltungen, sondern auch im Speisesaal oder in abendlicher Begegnung miteinander gerungen – eine Erfahrung, die an unseren großen Fakultäten kaum möglich ist. Hinzu kommen die spirituellen Erfahrungen, die nicht zuletzt mit der Integration in das benediktinische Leben verbunden sind. Dabei hat es über all die Jahre hinweg keine Konversionen gegeben, die Konfrontation mit Andersgläubigen zu keiner bleibenden Verunsicherung, sondern zu einer bewußteren Annahme des eigenen Bekenntnisses geführt.

Allerdings gab es immer wieder (unberechtigte) Kritik von außen, die vornehmlich die ökumenische Ausrichtung, aber auch das Miteinanderwohnen von Studenten und Studentinnen betrifft, worin vor allem ein Problem für Priesteramtskandidaten gesehen wird.

Eine Statistik der ersten 10 Jahre zeigt aber, daß von den Teilnehmern (75 Prozent katholisch, männlich; 9 Prozent katholisch, weiblich; 10 Prozent evangelisch, männlich; 6 Prozent evangelisch, weiblich) 99 Prozent ihr Theologiestudium abgeschlossen haben und 91,5 Prozent im kirchlichen Dienst tätig sind. Von den Priesteramtskandidaten haben 71 Prozent ihr Ziel erreicht; das dürfte der normalen Rate entsprechen, die auch sonst durch Entscheidungen nach Freisemestern üblich ist. 84 Prozent der evangelischen Pfarramtskandidaten haben ebenfalls ihr Ziel erreicht. Und von den Laientheologen wurden immerhin 21 Priester oder Ordensleute, 64 Prozent Pastoralreferenten. Weiter ergaben sich neben einer konfessionsverschiedenen 5 katholische Ehen, d. h. es haben sich 4,6 Prozent aller Studierenden hier kennengelernt und geheiratet.

Für die Kommunität der Dormitio ergibt sich daraus die sicher zutreffende Erkenntnis: „Die ökumenische Ausrichtung des Studienjahres entspricht nicht nur einem Grundanliegen unserer Klosteraufgaben, sondern sie ist der einzig mögliche Weg in die Zukunft, wenn man an die eine Kirche Jesu Christi glauben will, die sich in der Vielfalt ausprägt" (209). Daß diese Form der Ausbildung nicht nur für die Studierenden lebens- und glaubensprägend ist, sondern auch in deren spätere Arbeit im pastoralen oder wissenschaftlichen Dienst mit einfließt und so Multiplikatorenfunktion hat, muß kaum eigens betont werden.

So bietet vorliegende FS nicht nur einen Einblick in das ora et labora der Benediktiner auf dem Zion, sondern vermag auch für eine Reflexion des theologischen Curriculums an unseren evangelischen wie katholischen Fakultäten hilfreich zu sein. Was Abt Laurentius Klein hier vor nunmehr 15 Jahren in die Wege geleitet hat, ist eine Pioniertat, die die Würdigung durch eine solche FS voll verdient hat.

Münster Klemens Richter

Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. Bd. V, Lfg. 9/10. Hrsg. von G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren und Heinz-Josef Fabry. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer (1986). Sp. 1025–1208, Register S. 605–631, Titelbogen I–XIV, kart. DM 92.80

Mit der Lfg. 9/10 ist der Bd V abgeschlossen, welcher 1208 Spalten (= 604 Seiten) umfaßt, weshalb der Registerteil, der direkt an die Artikel anschließt, die Seitenzählung aufnimmt (605ff).

Der vorliegende Fasz. enthält Beiträge zu folgenden 20 Stichwörtern: *'aebrāh* (vgl. THAT II 205–207), *'ibrî, 'eḡael, 'ḡālāh, 'aḏ* (vgl. THAT II 207–209), *'ādāh, 'edāh, 'edaen, 'edaer, 'wd* (vgl. THAT II 209–216), *'wz, 'wl, 'āwael* (vgl. THAT II 224–228), *'ôlām* (vgl. THAT II 228–243), *'āwon* (vgl. THAT II 243–249), *'ûp, 'wr, 'iwwer, 'ez, 'āzaḇ* (vgl. THAT II 249–252).

Druckfehler konnten in geringer Anzahl festgestellt werden, und zwar: Sp 1058 Z. 2 v. u. Jes 20,10 statt 27,10; Sp 1061 Z. 10 v. u. Hos 10,15 statt 10,5; Sp 1069 Z. 24 v. u. Ps 89,10 statt 89,30; Sp 1105 Z. 21 v. u. Zef 2,4 statt 2,14; Sp 1164 Z. 15 v. u. 2 Sam 19,10 statt 19,20; Sp 1194 Z. 5 v. u. Ri 3,15.19 statt 13,15.19.

In den Corrigenda zu Bd V (631) blieben die in den Rez. (vgl. ThRv 82, 1986, Sp 369f) angeführten Zitationsfehler in den Spalten 292, 304, 316, 317, 319, 364, 386, 421, 437, 457, 458, 459, 463, 480, 524, 526, 540, 557, 568, 653, 658, 772, 774, 878, 902, 928 unberücksichtigt.

Wien Walter Kornfeld

Kohata, Fujiko: **Jahwist und Priesterschrift in Exodus 3–14.** – Berlin, New York: Walter de Gruyter 1986. XII, 372 S. (BZAW Bd 166) Lw. DM 94.–

Der Vf. dieser von Werner H. Schmidt betreuten Marburger Diss. unterzieht auf dem Hintergrund der neu aufgeflammten Diskussion um die Pentateuchquellen die Kapitel Ex 3–14 einer neuen literarkritischen Untersuchung. Vor allem analysiert er eingehend die Texte, die von der Berufung des Mose in Ex 3 (J und E) und 6 (P) handeln, die Erzählungen von den „Ägyptischen Plagen" Ex 7–11, den Pascha-Abschnitt Ex 12 und die Schilfmeerwunder-Erzählung Ex 13,17–14,31; die dazwischen stehenden Texte werden, soweit nötig, einbezogen. Der Forschungsstand wird zuvor (1–14) knapp, aber sachkundig umrissen.

Mit den üblichen Methoden der Literarkritik erhebt K. jeweils überzeugend den Text des Jahwisten und der Priesterschrift und, soweit nachweisbar, auch des Elohisten. Dabei bestätigt er im großen ganzen die „klassische" Quellenscheidung, doch gelingen ihm dabei auch wichtige und gut begründete Präzisierungen und nicht selten auch bedeutende Korrekturen. So weist er z. B. nach, daß E in Ex 3 nicht eigentlich eine Offenbarung des Jahwe-Namens, sondern nur eine Anspielung daran bietet und auch nach Ex 3 kaum den Namen Jahwe, sondern weiterhin die Gottesbezeichnung Elohim verwendet; erst ein Redaktor, wahrscheinlich JE, präzisiert in 3,15 die Anspielung von 3,14 auf den Namen Jahwe hin. JE und dem Pentateuchredaktor weist der Vf. weniger Textbestand zu als manche modernen Exegeten, aber mehr als die klassische Pentateuchtheorie. J, E und P teilt er nicht mehr weiter auf, nimmt aber einige wenige spätere Zusätze zu den drei Quellen und zu den Redaktionen an. Eine Tabelle S. 372 veranschaulicht sehr übersichtlich die Aufteilung auf J, E, P und Redaktionen für Ex 3–7 und 12–14, zwei andere Tabellen S. 126 und 128 die Aufteilung von Ex 7–11 (in den Erzählungen von den Ägyptischen Plagen ist E nicht nachzuweisen).

Für Ex 3 und 4 geht Vf. nach der literarkritischen Analyse sehr eingehend, für die anderen Textkomplexe nicht mehr so auf Einzelheiten eingehend, den Fragen nach, ob J und E eine gemeinsame Grundlage haben, ob die jüngeren Quellen die älteren gekannt bzw. benützt haben, ob nach JE die mündliche Tradition weitergegangen ist und noch P beeinflußt hat. Er lehnt die heute von vielen Pentateuchforschern vertretene Hypothese, daß die späteren sog. Pentateuchquellen nur Überarbeitungsschichten sind, ab; er betrachtet sie als je selbständige literarische Werke und hält auch an der seit Julius Wellhausen angenommenen Datierung fest. J und E liegt eine von beiden bearbeitete nicht wörtlich fixierte Überlieferung zugrunde. Soweit E nachgewiesen werden kann, läßt sich auch keine Bekanntschaft mit J, sondern nur mit der ihnen gemeinsamen Tradition feststellen. P hat JE gekannt, hat den von dieser Redaktion bearbeiteten Stoff unter Hinzuziehung von aus der weitergehenden mündlichen Tradition bekannten Stoffen ganz selbständig überarbeitet, geht aber dabei in den einzelnen Texteinheiten sehr unterschiedlich vor.

Nach der Herausarbeitung dieser gegenseitigen Beziehungen versucht Vf. die verschiedenen Mose-Bilder und Vorstellungen über die Beziehungen zwischen Jahwe und Mose, Jahwe und Israel und Jahwe und Ägypten in den einzelnen Quellenschriften und Redaktionen zu erfassen. Als Voruntersuchungen dazu dienen ihm eine Reihe von Exkursen, z. B. über die „Ältesten", über den „Stock" in der Hand des Mose bzw. Aaron, über die Wendung „die Hand ausstrecken". Interessant ist auch ein Exkurs über die Verwertung der Tradition in den Psalmen 78 und 105.

So hat die Arbeit neue Grundlagen für eine sachgemäße Exegese des Buches Exodus gelegt. Nur an wenigen Stellen sieht der Rez. die Dinge etwas anders. So kann man m. E. in Ex 4,1–8 kaum überzeugende Gründe gegen die Zuteilung der beiden ersten „Zeichen" an J vorbringen; erst das dritte „Zeichen" hat ein Bearbeiter nachgetragen (vgl. in V. 8 „das letzte Zeichen", hinter dem man kein weiteres mehr erwartet). Der Autor dieser Arbeit hat die Ausführungen seines Lehrers Werner H. Schmidt in den bisher erschienenen drei Lieferungen seines Ex-Kommentars präzisiert und ergänzt und zur Fortsetzung des Kommentars ausgezeichnete Vorarbeit geleistet, vor allem hat er den Bestreitern der bisherigen Urkundenhypothese „harte Nüsse zu knakken" gegeben und muß sie dazu veranlassen, ihre Positionen sehr genau zu überprüfen. Der Autor der vorliegenden Untersuchung wird neuestens bestätigt durch die sehr eingehende Untersuchung eines anderen größeren Textkomplexes des Pentateuch, nämlich der Josef-Geschichte, durch Ludwig Schmidt (BZAW 167) [s. u.]. Der Rez. spricht F. Kohata seinen Dank aus, weil er ihm, ohne es zu ahnen, ausgezeichnet zugearbeitet hat für seinen eigenen Ex-Kommentar in der „Neuen Echter Bibel", der Ende 1987 oder Anfang 1988 erscheinen soll.

München Josef Scharbert

Aejmelaeus, Anneli: **The Traditional Prayer in the Psalms. – Schmidt,** Ludwig: **Literarische Studien zur Josephsgeschichte.** – Berlin, New York: Walter de Gruyter 1986. 310 S. (BZAW 167) Lw. DM 140.–

Die beiden in einem gemeinsamen Bd erschienenen Arbeiten haben sowohl methodisch als auch thematisch nichts gemeinsam. Aus bibliographischen Gründen sollte man solche Themenkombinationen in einem Bd, wenn man sie nicht wenigstens unter einen gemeinsamen Titel zusammenfassen kann, vermeiden.

Die Arbeit von Frau Aejmelaeus umfaßt die S. 1–119; das Stellenregister dazu steht S. 301–306. Die Vf.in untersucht hier die einzelnen Elemente der „Gebete im strengen Sinn" in den individuellen Klageliedern, bei denen sie die Anrede an Gott, die Bitte im Imperativ und die Klage, eingeleitet gewöhnlich mit *kî*, unterscheidet. Ihre Hauptaufmerksamkeit lenkt sie auf die „imperative petition", die sie nach Formeln und den darin gebrauchten Verben analysiert. Es kehren darin immer wieder die Imperative der Verben „retten, helfen, erlösen, sich erbarmen, hören, sehen, antworten, sich erheben, richten bzw. Recht verschaffen" u. dgl. Zwar geht aus dem Inhalt der betreffenden Bitten hervor, daß es sich um Krankheit oder Verfolgung durch Feinde handelt, aber die genauere Situation des Beters wird dabei nicht klar. Das ist auch nicht zu erwarten, weil es sich eben nicht um Gebete handelt, die in einer aktuellen Notlage verfaßt worden sind, sondern um formelhafte Gebete, die möglichst viele Fromme, wenn sie zum Heiligtum kommen, beten bzw. sich von den Priestern vorbeten lassen können.

Die Klage ist in der Regel mit *kî* eingeleitet und erfüllt die Funktion einer Motivation, und zwar gibt sie sowohl die Motive für das Gebet als auch für die Erhörung durch Jahwe an. Das traditionelle Gebet findet sich in den älteren Psalmen in einfacher Form, in jüngeren aber kann es erweitert werden oder es treten die einzelnen Elemente mehrmals auf. Die Vf.in untersucht eine größere Anzahl von Psalmen auf diese Formmerkmale und glaubt so zu einer besseren Unterscheidung von älteren und jüngeren Psalmen zu kommen. Das Gebet innerhalb der Klagepsalmen dürfte ursprünglich auf die private Form des Betens zurückgehen, aber schon früh eine traditionelle Form gefunden haben, die später als ein Bestandteil in die schriftlich fixierten Psalmen einging. Nach dem Exil sind weitere Formelemente und vor allem Wiederholungen der Gebetsformeln dazugekommen.

Die Ausführungen der Vf.in sind nicht immer voll überzeugend, man wird aber anerkennen, daß sie die Formgeschichte der Psalmen weiter erhellt hat. Besonders beachtenswert scheinen mir die Ausführungen zu den *kî*-Sätzen zu sein.

Die Arbeit von L. Schmid über die Josef-Geschichte umfaßt die S. 121–297 und das Register ausgewählter Bibelstellen 307–310. Auf dem Hintergrund der heutigen Pentateuchforschung, die gerade die Joef-Geschichte der Genesis als ein einheitliches literarisches Gebilde ansieht, das sich einer Quellenscheidung widersetze, weist m. E. der Vf. unwiderlegbar nach, daß auch in der Josef-Geschichte es bei den Erkenntnissen der neueren Urkundenhypothese bleiben muß.

Der Vf. unterzieht alle Kapitel der Josef-Geschichte einer eingehenden literarkritischen Analyse, die eine klare Aufteilung des kanonischen Textes auf die Pentateuchquellen J, E, JE, P und Pentateuchredaktor ergibt.

In Einzelheiten weicht er zwar öfter von der Zuweisung an eine der genannten Quellen von anderen älteren Vertretern der Quellentheorie ab, aber im ganzen bestätigt er die traditionelle Aufteilung auf die klassischen Pentateuchquellen. Auf den S. 272–294 finden wir die genaue Verteilung der einzelnen Verse auf J, E, P und die Redaktionen sowie den Versuch, eine Theologie der einzelnen Pentateuchquellen zu entwickeln. Auch wird sorgfältig untersucht, welches Bild sich die Quellenautoren von Josef und seinen Brüdern machen. Bemerkenswert ist noch, daß in dieser Arbeit an P mehr Textmaterial zugewiesen wird, als es bisher bei den Vertretern der Quellentheorie der Fall war.

Man ist dem Vf. dankbar, daß er nach den vielen Irritationen, die die neueste Literarkritik veranlaßt hat, die Erforschung der Josef-Geschichte, aber auch die ganze Pentateuchforschung wieder auf ein festes, tragfähiges Fundament gestellt hat. Die Vertreter der neuesten Pentateuchforschung, die J für sehr spät halten oder die einzelnen klassischen „Quellen" nur als Überarbeitungen einer einzigen Quelle bzw. nur einer mündlichen Josef-Tradition ansehen, werden sich schwer tun, die klare Argumentationsweise des Vf.s zu erschüttern. Nach dieser Arbeit und der Arbeit von F. Kohata über Ex 3–14 (BZAW 166, 1986) s. o., wünscht man sich weitere ähnliche Untersuchungen zu größeren Textabschnitten des Pentateuch.

München Josef Scharbert

Vogt, Ernst, SJ: **Der Aufstand Hiskias und die Belagerung Jerusalems 701 v. Chr.** – Rom: Biblical Institute Press (1986). VIII + 105 S. (Analecta Biblica 106), kart. Lit 23 000/US-$ 16.–

Die vorliegende Arbeit schließt, so der Hrsg. A. L. Schökel im Vorwort, „die Veröffentlichung des monographischen Lebenswerkes" des 1984 verstorbenen ehemaligen Rektors des Päpstlichen Bibelinstituts in Rom ab. Es wurde vom Vf. „als unvollendetes Manuskript mit stenographischen Randnotizen hinterlassen". E. Vogt hat sich in einschlägigen Artikeln mit dem in Frage kommenden Zeitabschnitt befaßt (vgl. bes. Bib 45 [1964] 321–347; Bib 47 [1966] 427–437). Hier nun versucht er, die gewonnenen Ergebnisse zusammenzufassen und eine Gesamtübersicht über die Ereignisse des Jahres 701 zu geben. Die Studie ist eher historisch denn literarisch orientiert; die vorgelegten Analysen zu 2 Kön 18–19 haben dann den Zweck, „die Spreu vom Weizen zu sondern" (39, Zitat von W. v. Soden), um möglichst nahe an die tatsächlichen Ereignisse selbst heranzukommen.

V. geht in drei Schritten vor: zunächst analysiert er die „Ereignisse vor der Belagerung Jerusalems" (Kap. 1), dann widmet er einen Abschnitt den „Quellen über Sennacheribs Palästinafeldzug" (Kap. 2), um schließlich die „Ereignisse bei der Belagerung und Befreiung Jerusalems" (Kap. 3) in den Blick zu nehmen.

Hieran schließen sich, lose angegliedert, eine Analyse von Ps 44 (Kap. 4), der in der notvollen Situation 701 entstanden und von Hiskija selbst im Rahmen einer Bußfeier gebetet worden sein soll (83), und einige Gedanken zum Problem „Jesaja und das Ende der Invasion Sennacheribs im Jahre 701" (Kap. 5), die v. a. Jes 22,1–14; 1,4–9 berücksichtigen.

Er kommt zu folgenden Ergebnissen:

1. Im Jahre 715/14 kommt es durch die volle Übernahme der Regierungsgewalt durch Hiskija zu einem Wechsel in der Außenpolitik Judas. In dieses Jahr fällt der Aufstand Asdods gegen Assur, für den judäische Beteiligung feststeht. Ob allerdings das Zeugnis des Prismafragments aus Ninive und des AT (Jes 20,1–6) zu so weitreichenden Folgerungen, nämlich Wechsel in der judäischen Außenpolitik, berechtigt, erscheint fraglich, wie V. selbst anmerkt (33).

Daß Hiskija erst im 14. Jahr seiner Königsherrschaft die volle Regierungsgewalt übernommen habe, ergibt sich für V. aus seinem Ansatz der judäischen Chronologie (vgl. Bib 45 [1964] 321–347) sowie aus der Hypothese, 2 Kön 18,13 biete eine historisch korrekte Zahlenangabe (25–33). Allerdings scheint mir die alte These, 18,13 stehe in einem Bezugssystem zu 2 Kön 20,5 in Verbindung mit 2 Kön 18,2, immer noch die größere Wahrscheinlichkeit für sich zu haben.

Jedenfalls kommt es dann 702 zu einer großen Aufstandsbewegung phönizischer und palästinischer Kleinstaaten, wobei Hiskija auf palästinischer Seite eine führende Rolle spielt (2–3), gegen Assur.

Nach V. kommt es nicht schon 705 (beim Thronwechsel Sargons II. auf Sanherib) zu Aufständen, sondern erst 703 (im SO des Reiches). Das genaue Datum für den Aufstand im Westen erschließt er hauptsächlich aus einer umstrittenen Notiz in den Annalen Sanheribs (II, 59). Dort übersetzt er *a-di 4-šú* nicht wie üblich mit „vierfach", sondern mit „zum vierten Mal", mit dem Sinn, daß im Jahre 701 jene Kleinfürsten (vgl. II, 51–58) nach 705, 704 und 703 nun zum vierten Mal ihren Tribut an Sanherib entrichten. Daraus folgt nach Vogt, daß sie 702 formell den Tribut verweigert haben (8–9 mit Anm. 40).

2. Für die Rekonstruktion der Ereignisse von 701 unterwirft V. die vorhandenen Quellen einer kritischen Sichtung: für die assyrischen Nachrichten, zumal die Annalen Sanheribs, hält er fest, (1) „daß sie die Einzelereignisse nicht immer in chronologischer Ordnung berichten" und (2) daß die Annalen zur Verherrlichung des Großkönigs abgefaßt sind" (17; Belege, 17–21). Sie enthalten aber Tatsachen und liefern,

wertet man sie den Einschränkungen gemäß kritisch aus, wertvolle Informationen.

Vogt erwähnt in diesem Zusammenhang auch die 'Azeqa-Inschrift, die erstmals von N. Na'aman, BASOR 214 (1974) 25–39, aus zwei Bruchstücken zusammengefügt, in die Zeit des 3. Feldzuges Sanheribs datiert wurde. Na'aman rekonstruierte in Z. 4 und 11 jeweils den Namen *Ḫa-za-qi-ja-a-u*. Kritik daran sowie an der Datierung der Inschrift ist nicht ausgeblieben (vgl. R. Borger, BAL², 134). Darauf weist der Herausgeber des Vogtschen Manuskripts hin (21 Anm. 15), die einzige und, wie ich meine, im übrigen unpassende Anmerkung dieser Art.

Für die biblischen Berichte beschränkt sich V. auf Bemerkungen zu 2 Kön 18,13–16 und 18,17–19,37.

a. 18,13–16 ist für ihn ein annalistisches Dokument, welches allerdings nicht vollständig in das AT übernommen wurde. V. vermutet (mit W. Rudolph), daß in ihm ehedem auch von der Belagerung Jerusalems die Rede war, die Redaktoren dann aber zugunsten der langen folgenden Erzählung diesen Bericht unterdrückten (24–25).

b. Für 18,17–19,37 schließt sich V. der Stadeschen These an, daß hier zwei parallele Erzählungen über dasselbe Ereignis aufgefunden werden können. Die erste rekonstruiert er so: 18,17–19,7.36–37, die zweite: 19,9b–35 (34–35). Allerdings sind diese Erzählungen nicht, so die allgemeine Ansicht, getrennt voneinander entstanden, sondern die zweite erzählt die erste „in freier Nachahmung" (46) nach und wird in sie über die Brücke 19,8–9a eingefügt.

Diese These hat ihre Schwächen: zunächst muß sie die Überladenheit von 19,36 (wo sich offenbar zwei Erzählschlüsse finden lassen) bagatellisieren (36–37); dann muß sie 19,35 als Höhepunkt der zweiten Erzählung erweisen (36); wird aber einige Seiten später 19,35 doch als später, wunderhafter Zusatz bewertet (73), unterläuft dies die Überarbeitungsthese beträchtlich. Schließlich vermag sie nicht die Doppelung als solche zu erklären.

Im Hinblick auf sein Argumentationsziel, die Annäherung an die historischen Ereignisse 701, ordnet er beide Erzählungen so ein: „Die erste Erzählung geht (. . .) in irgendeiner Weise auf eine alte Tradition zurück, hat richtige Erinnerungen bewahrt und geht irgendwie auf die Ereignisse selbst zurück, auch wenn der Erzähler die Erinnerungen seinem Ziel der religiösen Erbauung dienstbar gemacht und seinem Ziel entsprechend mit Einzelheiten ausgeschmückt und lebhaft, zuweilen fast dramatisch ausgestaltet hat" (44). Die zweite Erzählung scheint ihm eingefügt zu sein, „das Ziel der erbaulichen Geschichte nochmals und eindringlicher hervorzuheben" (47). Das, was die zweite Erzählung zusätzlich zur ersten zu berichten weiß, ist „geschichtlich kaum wahrscheinlich, wenn nicht überhaupt ungeschichtlich" (44).

Die erste Erzählung ist Teil der ersten Hauptausgabe des Königsbuches gewesen; diese wurde vor dem Tod Joschijas verfaßt, um zu dessen religiöser und politischer Erneuerungsbewegung aktiv beizutragen (56). In seiner ersten Ausgabe endete das Königsbuch ehedem mit 2 Kön 22,25a (eine Position, die der F. M. Cross' vergleichbar ist: s. N. Lohfink, BETL 68 [1985] 24–48). V. vermutet deshalb die Entstehung der ersten Erzählung zwischen 701 und 609 (58), die der zweiten dagegen „frühestens gegen Ende des Exils" (59).

3. Nach der kritischen Sichtung der Quellen rekonstruiert V. den Ablauf der Belagerung Jerusalems durch eine Zusammenschau des von ihm für verläßlich gehaltenen Materials, sowohl der assyrischen wie auch biblischen Nachrichten (vgl. 62). Ist diese Methode auch durchaus nicht unproblematisch, so sind die Ergebnisse dieser Vorgehensweise im großen und ganzen doch plausibel.

Einem Spezialproblem, der Befreiung Jerusalems und ihren historischen Ursachen räumt V. breiten Raum ein (67–75). Er verwirft die früher gern geäußerte Vermutung, hinter 2 Kön 19,35 verberge sich ein historischer Kern, so zwar, daß das assyrische Heer die Belagerung Jerusalems wegen einer Seuche habe abbrechen müssen, und betont nachdrücklich, 19,35 wolle „ein wirkliches Wunder darstellen" (73). Daß aber der Abzug der Assyrer ohne Eroberung Jerusalems bzw. Bestrafung Hiskijas stattfand, mußte seine Gründe haben. V. gibt sich nicht damit zufrieden, daß Sanherib bereits mit der Kapitulation zufriedengestellt gewesen sei und auf Weiterungen deshalb habe verzichten können (68).

Den Grund für Sanheribs Abzug sieht V. in Unruhen in Babylonien, genauer in einem erneuten Aufstand des Marduk-apla-iddina, des Fürsten von Bit Jakin (69–71).

4. Hiskija als historische Persönlichkeit ist nach V. letztlich eine tragische Figur. Seine Tragik besteht darin, daß er zwar ein frommer Eiferer für Jahwe gewesen ist und so auch im Zuge des Aufstands gegen Assur die erste Zentralisation des Jahwekultes durchgeführt hat (vgl. 2 Kön 18,4.22: S. 4–5), aber leider in seinem Gottvertrauen nicht erleuchtet war (6.75–76): „(D)enn er gründete es bloß auf seinen Eifer für den reinen Jahwekult und mißachtete den ihm vom Propheten Jesaja verkündeten Willen Gottes" (ebd.). Denn „echter Jahwedienst" besteht „wesentlich im Gehorsam" (76). Konkret hätte Hiskija auf die Stimme des Propheten Jesaja hören sollen, der vor einem ägyptischen Bündnis warnte, wie auch das assyrische Joch zu tragen mahnte. Statt dessen verhandelte Hiskija mit Ägypten und brach den assyrischen Vasalleneid. Wähnte er, in all dem den Willen Gottes zu tun, und hoffte auf sein Eingreifen, so mußte er erfahren, daß dieser das „Stillehalten" von ihm forderte und ihn deshalb auch zwang, „das fremde Joch von neuem auf sich zu nehmen" (77).

Nach V. müssen wir uns Hiskija nach 701 als einen gebrochenen Mann vorstellen (77), dessen Politik das Land „an den Rand des Abgrundes" gebracht hat und dessen religiöse Reform „zusammengebrochen" ist (ebd.).

Kritik am Detail ist schon geübt worden. Entscheidender Mangel der Studie scheint mir zu sein, daß der Text 2 Kön 18–19 (20) nicht im Kontext der Entstehung des Königsbuches gedeutet wird. Die These einer vorexilischen Ausgabe desselben ist wohl nicht haltbar, was nicht heißt, daß z. B. die erste Erzählung in wesentlichen Teilen der von V. postulierten Zeit zwischen 701 und 609 entstammt. Der Hiskija in 2 Kön 18–20 wird erst dann recht verstanden, wenn vor dem Hintergrund der Katastrophe 587 das Licht wahrgenommen wird, das auf den fallen mußte, dem 701 die Gnade der Errettung Jerusalems zuteil geworden ist. Die Deutung Hiskijas und seiner Zeit aus dem Blickwinkel der Katastrophe von 587 (v. a. im Kön-Buch) ist keinesfalls zu vermischen mit der zeitgenössischen des Jesaja, wie es V. tut, um jene „Tragik des Hiskija" zu konstruieren.

Man merkt dem Buch den unabgeschlossenen Charakter an, vor allem an Wiederholungen und Unausgeglichenheiten. Vermittelt es auch einige erhellende Einsichten, so kommt man doch nicht umhin festzustellen, daß es der Komplexität des literarischen wie theologiegeschichtlichen Befundes von 2 Kön 18–20 nicht ganz gerecht wird.

Münster Ludger Camp

Maiberger, Paul: **Das Manna.** Eine literarische, etymologische und naturkundliche Untersuchung. Teil 1: Text, Teil 2: Anmerkungen. – Wiesbaden: Otto Harrassowitz 1983. XIX, 820 S. (Ägypten und Altes Testament, Bd 6/1–2) kart. DM 170.–

Die Arbeit verbindet Textuntersuchung mit Naturkunde, ordnet beides in die jeweilige Forschungsgeschichte ein und verfährt bei allem ungewöhnlich sorgfältig, ja mit wohl nicht mehr überbietbarer Gründlichkeit. Der Leser, der sich durch die – leider nur etwas breit ausgefallenen[1] – Ausführungen durcharbeitet, fühlt sich umfassend und zuverlässig informiert, übrigens auch auf Gebieten (Flora und Fauna), von denen er selbst nichts versteht. Ist dies in einer Zeit, die selbst in der entsagungsreichen Forschung oft auf rasche Effekte zielt, nicht viel?

Mit dem Manna wurde „Israel nicht nur während seines ganzen Aufenthaltes in der Wüste bis zum Eintritt in das Gelobte Land (Jos 5, 12) am Leben erhalten, sondern auch ... zum ersten Mal auf den Sabbat hingewiesen" (3).

Darüber hinaus führt das Manna zu der allgemeinen Einsicht, „daß d e r M e n s c h nicht vom Brot allein lebt" (Dtn 8,3). Schließlich wird es im Neuen Testament (Joh 6 u. a.) typologisch gedeutet als „geistige Speise" (1 Kor 10,3). Der Autor, „der diese Entwicklungen verfolgen und die dahinter stehenden theologischen Aussagen klar erkennen möchte, muß deshalb mit aller Vorsicht und Geduld, wie bei einem mehrmals übermalten Kunstwerk, Schicht um Schicht freilegen, wenn er die jeweilige Fassung zu Gesicht bekommen will" (4). Es dürfte neben Ex 16 „kaum ein Kapitel im Pentateuch geben, bei dem einzelne Verse so zerstückelt und um die Zuteilung an eine Quelle oder Bearbeitungsschicht so gefeilscht wurde" – gilt dies nicht in gleichem oder höheren Maße vom älteren Teil der Sinaiperikope?

Das einleitende Kapitel referiert zunächst die im 17. und 18. Jh. erschienene Literatur zum – natürlichen oder übernatürlichen? – Manna, sodann die im 19. und 20. Jh. vollzogene Q u e l l e n s c h e i d u n g in Ex 16. Dabei zeigt sich, wie unterschiedlich Einheit bzw. Uneinheitlichkeit von Ex 16 beurteilt werden. Allerdings: „Die vorherrschende Theorie schreibt den Hauptbestandteil ... P zu und sieht ... Fragmente einer aus J stammenden Überlieferung" (86).

Ähnlich wie schon J. Wellhausen (37) geht M. in seiner eigenen L i t e r a r k r i t i k von Doppelungen und Spannungen aus; dagegen scheidet – nach Ex 6 –

[1] Das – im Anschluß an W. Richter (5f) – bewußt gewählte, formal methodisch korrekte Verfahren führt gelegentlich zu inhaltlichen Wiederholungen. Müssen die Methoden der Exegese auch die Gliederung des Buches bestimmen? Ist in ähnlicher Weise das Streben nach Vollständigkeit nur Gewinn, nicht auch Hindernis? Eine Hilfe für den Leser bieten allerdings die verschiedenartigen Zusammenfassungen – bis hin zu den farbigen Abgrenzungen der literarischen Schichten im hebräischen Text und in der deutschen Übersetzung (806f).

der Wechsel des Gottesnamens als Kriterium aus (97). Ausführlich werden sprachliche Wendungen und syntaktische Besonderheiten untersucht. In dem auf das analytische folgenden synthetischen Vorgehen unterscheidet M. zunächst nicht-zusammengehörige Teile (134ff), um dann Zusammengehöriges zu bestimmen. Dabei wird „die bisherige Ansicht bestätigt, daß Ex 16 keinesfalls einheitlich ist" (423). Jedoch findet M. nicht das Werk einer Redaktion, in dem ein priesterschriftlicher Hauptbestandteil mit jahwistischen Fragmenten verbunden ist. Vielmehr wurde die „einfache Einheit" oder „Grunderzählung" (A: V 1–3.6f.9–15.21.31.35a) in drei verschiedenen Stadien (B: V 22–26; C: V 16–20.32–34; D: V 4f.27–30) erweitert, außerdem glossiert (140.142). In der Form-, Gattungs- und Kompositionskritik (143–222) werden der ursprüngliche Bestand und die einzelnen Schichten näher untersucht.

Ist das gewonnene Ergebnis (mit der Herausarbeitung mehrerer Stadien) nicht zu kompliziert? Die „Grunderzählung" wäre innerhalb der Priesterschrift doch wohl isoliert und mag eher die ihr vorgegebene Tradition grob umreißen; zum literarischen Werk der Priesterschrift gehört wohl seit je die Einführung des Sabbats (B: V 22–26).[2] Das Problem bei noch so gründlicher Untersuchung eines Einzeltextes bleibt: Ist die an ihm gewonnene Sicht bei Einordnung in den Gesamtzusammenhang des Pentateuch nicht zu modifizieren?

Die „Traditionskritik" (223ff) untersucht eher die Rezeption der Manna-Erzählung, behandelt nämlich Texte (wie Num 11; Dtn 8; Ps 78), die Ex 16 – oder die in Ex 16 enthaltene Tradition? – vorauszusetzen scheinen.

Der umfangreiche Teil II der Arbeit gilt der etymologischen Untersuchung des – wohl arabischen – Wortes Manna, während Teil III die verschiedenen als Manna bezeichneten Naturprodukte vorstellt und sich nach ausführlichem Referat der Forschungsgeschichte entscheidet: Auf der Sinaihalbinsel, auch nur in bestimmten Gegenden, findet sich allein das Tamariskenmanna.

Mit diesen Bemerkungen ist der Reichtum der Arbeit, die über Sprache wie Realien sorgsam informiert, gewiß nur angedeutet.

Bonn Werner H. Schmidt

Carmignac, Jean: **La naissance des Evangiles Synoptiques.** – Paris: O.E.I.L. 1984. 103 S. kart. FF 80.–

C. legt in diesem kleinen Bd, wie er einleitend feststellt und auch an anderen Stellen betont (8.77.95), das Ergebnis einer über 20jährigen Arbeit vor, welches mit der gegenwärtigen exegetischen Tendenz nicht harmoniert, von welchem er aber abschließend die Hoffnung ausspricht, daß dieses die Grundlage der Exegese der syn Evv bis zum Jahre 2000 sein werde (96). Als „sichere" Grundlage dieser Neuorientierung formuliert C. die These, „daß Markus, Matthäus und die von Lukas benutzten Quellen in einer semitischen Sprache abgefaßt worden sind", und zwar wahrscheinlicher in Hebräisch als in Aramäisch (95).

In einem 1. Kap. (9–14) nennt C. die für seine neue Beurteilung der Evv-Überlieferung entscheidende Entdeckung, daß nämlich der von ihm im Anschluß an die Übersetzung der Qumran-Texte vorgenommene Versuch der Übersetzung des Mk in das Qumran-Hebräisch erstaunlicherweise ungewöhnlich leicht zu verwirklichen war (10). Die Schlußfolgerung, daß es sich bei den heute griechisch vorliegenden Evv (der Plural wird dabei nicht differenzierend begründet) um Übersetzungen eines ursprünglich semitischen Originals handelt (12), erfährt im 2. Kap. (15–23) durch die Nennung bereits existierender Rückübersetzungen des NT bzw. von Teilen daraus ins Hebräische eine Bekräftigung und Unterstützung. Ausführlich werden sodann im 3. Kap. (25–50) die Semitismen nach 9 Kriterien aufgegliedert und beispielhaft vorgestellt, um dem etwa v. a. in Deutschland verbreiteten Einwand zu begegnen, diese Semitismen seien zahlenmäßig zu wenig, sie seien auf die semitische Muttersprache der Vf. zurückzuführen, oder sie resultierten aus der mehr oder weniger bewußten Nachahmung der LXX (29). Es sind dies (1.) Semitismen durch Übernahme einzelner Begriffe (z. B. Amen, Abba) und (2.) aufgrund von Nachahmung; (3.) Semitismen in der Denkweise, (4.) im Wortschatz, (5.) in der Syntax und (6.) Semitismen im Stil. Bei den sodann (7.) aufgezählten Semitismen in der Komposition (36–40) handelt es sich nach C. um eindeutige Belege für eine ursprünglich semitische Formulierung der Evv, was er z. T. durch entsprechende Rückübersetzung zu belegen sucht. Bei den Semitismen in der schriftlichen Überlieferung (8.) (40–43) werden Beispiele für fehlerhafte Abschriften, bedingt durch die hebräische Sprache, benannt (wobei C. etwa die von ihm gegebene Erklärung für die Unterschiedlichkeit der Reaktion der Frauen auf die Botschaft des Engels im Grab, Mk 16,8 „mit Furcht und Schrecken" und Mt 28,8 mit „Furcht und Freude", – nämlich Verlesung der entsprechenden hebräischen Begriffe *SMH* und *SMHH* durch Abschreiber – selbst entkräftet durch den Hinweis auf die sicher näherliegende und zutreffende Möglichkeit der Rückführung des Mt-Textes auf die bewußte Änderung: 42f). Die „Semitismen der Übersetzung" (9.) (44–48) nennen sodann unterschiedliche griechische Übersetzungen, die auf ein und dasselbe Original zurückgeführt werden (aber auch hier kann beispielsweise einer der Belege, nämlich die Unterschiedlichkeit der Anrede an die Frauen, Mt 28,6 „wie er [Jesus] gesagt hat: ‚Kommt'. . ." und Lk 24,6 „wie er euch gesagt hat", zweifelsfrei aus der unterschiedlichen Überarbeitung der Mk-Vorlage ihre Erklärung finden). Die aus den Semitismen gezogene Schlußfolgerung, daß unsere syn Evv (mit Unsicherheit bei Lk) nicht ursprünglich griechisch abgefaßt, sondern aus dem Hebräischen übersetzt worden sind (50), wird im 4. Kap. (51–57) für die bislang nach Meinung von C. noch ausstehende wirkliche Lösung des syn Problems ausgewertet: Mt habe als Quelle eine Form des Mk benutzt, welche zwei ursprünglich selbständige, hebräisch verfaßte Stücke umfaßte: Mk (inhaltlich identisch mit dem kanonischen Mk) und eine „Redensammlung" (in etwa identisch mit der Logienquelle der 2-Quellen-Hypothese); C. gibt dieser verlorengegangenen Schrift die Bezeichnung „Marc Complété". Lk habe dann unter Zuhilfenahme von Übersetzungen dieser Werke – C. nennt Mk, die Redensammlung, den „vervollständigten Mk" und Mt, ohne jedoch literarische Abhängigkeit zu postulieren – und seiner eigenen Quellen – die sog. Kindheitsgeschichte (Lk 1,5–2,52), den „Reisebericht" (9,51–18,14) und die Passionsgeschichte (22,1–24,53) – in griechischer Sprache sein Evangelium geschrieben. Im 5. Kap. (59–74) sucht C. seine Hypothese zu stützen durch „alte Zeugnisse", angefangen bei Paulus (καινὴ διαθήκη in 2 Kor 3,6 könne gedeutet werden auf eine ntl Schrift, und für 2 Kor 8,18 wird ein Bezug auf Lk und sein Ev zumindest für möglich gehalten: 60f) bis Eusebius von Cäsarea. Mit der zeitlichen Festlegung der Apg auf die Gefangenschaft des Paulus in Rom, 61–63, und entsprechend des Lk auf „spätestens 58–60" (68f), wird dann verknüpft die Datierung des Mt auf etwa die gleiche Zeit, des „vervollständigten Mk" etwas vor 55, und der darin vereinigten Schriften, hebr. Mk und hebr. Sammlung der Herrenworte, um 50 (69f). Für noch wahrscheinlicher hält er allerdings folgende Datierung: Mk um 42, „vervollständigter Mk" um 45, Mt (hebr.) um 50, Lk (griech.) etwas nach 50 (71). Als Autor des ältesten Ev, Mk, sei Petrus anzunehmen, die Übersetzung ins Griechische habe noch vor 64 Markus in Rom besorgt (72–74). Die im 6. Kap. (75–92) vorgestellten 46 modernen Forscher, die sich für den semitischen Ursprung des einen oder anderen Ev ausgesprochen haben (91; vgl. 76f), sollen belegen, daß solche Meinung sich in „respektabler Gesellschaft" kompetenter, moderner Gelehrter befindet. Die wichtigsten Ergebnisse werden abschließend (93–96) zusammengefaßt. Ein Register der ntl Stellen (97–99) und der zitierten Autoren (100–102) sind angeschlossen.

Trotz der wiederholten Hinweise auf den hypothetischen Charakter der vorgelegten Rekonstruktion der Geschichte der syn Evv und trotz des Verweises auf die Notwendigkeit weiterer und detaillierterer Studien sind hier doch die wesentlichen Entscheidungen vorgelegt, die als tragende Säulen der vorgestellten neuen Hypothese anzusehen sind, die zugleich auch Anlaß für die wohl ebenfalls entscheidenden Anfragen sind: Es ist (1.) zu fragen, inwieweit die von C. aufgewiesenen Semitismen nicht nur die Möglichkeit eines zugrundeliegenden hebräischen (oder auch, s. E. weniger wahrscheinlich: aramäischen) Originals für Mk und Mt belegen können, sondern die Hypothese erlauben, eine solche Vorlage sei für diese unsere griechischen Evv als notwendig vorauszusetzen. Diese Frage ist zu stellen auch auf dem Hintergrund neuerer Arbeiten, die gerade vor einem vorschnellen und umfassenden Rückgriff auf Semitismen warnen und die ursprüngliche Abfassung besonders auch des Mk in griechischer Sprache betonen (vgl. M. Reiser, Syntax und Stil des Markusevangeliums, Tübingen 1984). Und es ist (2.) zu bezweifeln, daß sich die erneute Hypothese von Petrus als Verfasser des Mk auch inhaltlich untermauern läßt (die Behauptung [72], „Tout le monde reconnaît le caractère concret, vivant du style de notre second Evangile, où l'on retrouve les détails précis d'un témoin qui raconte ses souvenirs", ist jedenfalls nicht haltbar); und die damit verknüpfte Frühdatierung aller syn Evv hat gegen sich historische Argumente (z. B. die Bezeugung der Zerstörung Jerusalems) und die Beobachtung einer zweifellos (etwa gegenüber Paulus) vorangeschrittenen theologischen Reflexion, beispielsweise in der Ekklesiologie und in der Eschatologie.

Ein wirklich klärender bzw. vorhandene Hypothesen korrigierender Beitrag zur Entstehung der syn Evv scheint auf diesem von C. eingeschlagenen Weg nicht möglich zu sein.

Freiburg i. Br. Lorenz Oberlinner

Gnilka, Joachim: **Das Matthäusevangelium.** I. Teil, Kommentar zu Kap. 1,1 – 13,58. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1986. XVI, 518 S. (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Bd I/1) geb. DM 108.–

Für J. Gnilka ist die Beschäftigung mit Matthäus „eine faszinierende Sache" (Vorwort): Die Sprache des Evangelisten ist klar und eindringlich und läßt „bestimmt wichtige Anliegen" hervortreten, die es mit dem praktischen Christentum zu tun haben – darin besteht

[2] Die von M. (214.425) für die Einfügung von V 22–26 in die Grundschicht gegebene Begründung, das Dekaloggebot „Denk an den Sabbat!" habe die Erweiterung nötig gemacht, überzeugt wenig. Gehört der Dekalog überhaupt literarisch in diesen Kontext? Sind die Beziehungen zum Heiligkeits- und Priestergesetz (213) so eng, daß V 22ff nicht zur priesterschriftlichen Grundschrift zählen kann? Woher weiß dann Israel – von Ex 16 abgesehen – nach der Priesterschrift vom Sabbatgebot, da die Ruhe Gen 2,1ff Gott vorbehalten bleibt? So müßte die einfache bzw. erweiterte Einheit stärker auf ihre Verankerung und Intention innerhalb der Priesterschrift und deren Theologie befragt werden.

„eine hohe Relevanz für das Christentum unserer Tage". Nicht zuletzt sei das Mt-Ev. so angelegt, daß es sich „dem AT und Judentum, das heißt, dem Herkommen des Christentums, stark verpflichtet weiß"; dieser Aspekt ist für G. von besonderer Bedeutung.

Die Kommentierung geschieht in fünf Schritten: In I wird der Text analysiert, in II folgt die Interpretation; nach einer Zusammenfassung der matthäischen Schau des Textes (IIIa) folgen in IIIb) eine historische Beurteilung und abschließend (IIIc) ein Teil, „der Anregungen geben will zur persönlichen Aneignung und Vermittlung des Textes" (S. V). Die „Einleitungsfragen" (Verfasser, Adressaten, Abfassungszeit, literarische Eigenart, Struktur u. drgl.) werden erst am Schluß des 2. Bdes behandelt, nach G. aus dem Grund, weil sie „der normale Leser" an dieser Stelle vermutlich auch besser versteht (ob diese Begründung für eine an sich unübliche Umstellung – doch vgl. in der gleichen Reihe schon Bd III/1 – überzeugt, müssen die Leser beurteilen).

Der vorliegende 1. Bd ist wie folgt gegliedert: Nach der Inhaltsangabe (VII–IX) folgt das Literaturverzeichnis (XI–XVI). Kap. 1,1–4,16 bilden als „Vorgeschichte" eine erste Kommentareinheit. Ihr folgt der erste Hauptteil (Jesus verkündigt die Herrschaft der Himmel: 4,17–16,20), dessen Kommentierung nach der Gleichnisrede (13,1–53) zunächst abgebrochen wird. Eine weitere Untergliederung wird nicht geboten, sieht man davon ab, daß die ersten drei Redekompositionen (5,2–7,27: Die Rede vom Berg; 10,5–42: Die Rede zur Aussendung; 13,1–53: Die Rede in Gleichnissen) als eigene Themenkomplexe hervorgehoben werden. Die Perikopeneinteilung folgt im großen und ganzen den überkommenen und bewährten Vorbildern; die Tituli gehen zum Teil eigene Wege und überraschen manchmal in ihrer sachlichen Formulierung (z. B. 5,27–30: Selbstüberwindung statt Ehebrechen; 9,18–26: Vom Glauben in Krankheit und Tod; 11,25–30: Das Geheimnis des Sohnes).

Im Literaturverzeichnis sind die wichtigsten Kommentare und Monographien angegeben, Vollständigkeit anzustreben konnte nicht im Interesse des Vf.s liegen. Weitere Literatur – vor allem Aufsätze und Lexikonartikel – findet sich jeweils am Ende der Perikopenauslegung und in den Fußnoten (im Literaturverzeichnis muß es heißen: Cope O.L.; Klausner J.).

In den ersten Teil des Kommentars sind (nur) vier Exkurse eingefügt (Jungfrauengeburt, literarisches Genus von Mt 2, Auslegungsproblem der Bergpredigt, Intention des Wunderzyklus). Damit wird vom Vf. signalisiert, daß für ihn die Gattung „Kommentar" Priorität besitzt und Exkurse nur sparsam – am besten wohl gar nicht – den Duktus der Auslegung unterbrechen sollen; nicht zuletzt kommt diese Absicht auch in der Kürze der Exkurse zum Ausdruck (Exkurs 2 und 4 umfassen jeder nur etwas mehr als 2 Seiten). Auch hier werden viele Leser ein Fragezeichen setzen, weil sie sich gerade aus Exkursen eine gedrängte Übersicht und informierende Zusamenfasung wichtiger Grundgedanken einer ntl Schrift erhoffen.

Von einigem Interesse ist Exkurs 1, der zum Thema „Jungfrauengeburt" die Aussagen des Mt-Ev. vorträgt (a), dann (ausführlicher) „Religionsgeschichtliches" bietet (b) und mit einer theologischen und historischen Beurteilung abschließt (c). Daß in Mt 1 und 2 eine „Zweistufen-Christologie" vorliege, wird wohl kaum ungeteilte Zustimmung finden. Auf der Suche nach dem religionsgeschichtlichen Hintergrund stellt Vf. – in Anlehnung an E. Norden und M. Dibelius – vor allem außerjüdische Analogien und Parallelen vor (ägyptische, griechische, römische). Mögliche jüdische Vorbilder werden erwähnt (Sara, Rebekka, Lea, Zippora), aber – entgegen der im Vorwort angegebenen Intention – nicht weiter verfolgt; die Geburtserzählungen von Samuel, Samson u. a. werden nicht berücksichtigt. G. zieht das Fazit: „Eine überzeugende religionsgeschichtliche Fremdableitung ließ sich nicht ausfindig machen" (30), und „die historische Rückfrage nach der Jungfrauengeburt muß letztlich offen bleiben" (ebda): Die Aussage sei eine theologische und letztlich eine soteriologische. Dieses zurückhaltende, aber der Zurückhaltung des Mt-Textes entsprechende Ergebnis wird dann jedoch durch die Gegenüberstellung mit der pln./joh. „Präexistenz-Christologie" in einen dem Mt fremden Gedankengang gedrängt.

Mit Interesse (und natürlich auch mit gespannter Neugierde) liest man bei der Einzelexegese jeweils IIIc, die Versuche aus der Sicht eines Exegeten, dem Leser Hilfestellung zu geben für persönliche Aneignung und Vermittlung des Textes. G. ist sich bewußt, daß gerade dieser Teil der Exegese entweder zu sehr subjektiv eingefärbt werden oder durch Fremdeinfluß zu einer Überinterpretation führen kann (wird doch gerade hier teilweise moderne, nichttheologische Literatur herangezogen), daß also eine angebotene „Plattform" für spirituelle und kerygmatische Adaption leicht zu einer schiefen Ebene werden kann. Er versucht dieser Gefahr dadurch zu entgehen, daß er nur Akzente setzt und bemüht ist, nicht über das hinauszugehen, was bei der Textinterpretation an gesicherten Ergebnissen gewonnen wurde. Auch hier wird der kritische Leser sich selbst ein Urteil bilden müssen, der unter Umständen für sich (und andere) eine andere „Nutzanwendung" erwartet. So wird nicht jeder G. folgen, wenn dieser zu 11,25–30 als zweite Interpretationsanregung vorschlägt: „Jesus ist in völliger Verborgenheit das, was er ist. In ihm ist Gott ganz unserem Zugriff entzogen und doch ganz bei uns." Oder – um ein anderes Beispiel zu nennen: Ist der Sinn des Doppellogions 8,18–22 vom Vf. richtig gesehen, wenn er in IIIc (315) vor allem die „Kirche der Armen" angesprochen sieht, bzw. deutet, daß die Nachfolge durch einen „Reflex auf die Weisheit eine neue Dimension erfahren" hat?

Trotz bestimmter Vorbehalte (etwa auch gegenüber einer Anregung zum Verständnis des „Vaterunser" vor dem Hintergrund der gegenwärtigen Vater-Mutter-Diskussion: 230–232) ist gerade dieser Interpretationsversuch des Mt-Kommentars innerhalb der ganzen Kommentarreihe ein positives Zeugnis für die Einsicht in die Notwendigkeit, der analytischen Exegese Aussagen und Hinweise folgen zu lassen, die dem Leser die Möglichkeit geben, hinter der auflösenden Einzelexegese eine den Text tragende und zusammenhaltende Grundinterpretation zu erkennen. Der Kommentar ist somit ein gutes Beispiel für das Bemühen, historisch-kritische Exegese und theologische Vermittlung miteinander zu verbinden; man darf mit Interesse auf die Publikation des 2. Bdes warten.

Bochum Alexander Sand

Kremer, Jakob: **Lazarus.** Die Geschichte einer Auferstehung. Text, Wirkungsgeschichte und Botschaft von Joh 11,1–46. – (Stuttgart): Kath. Bibelwerk (1985), 384 S. geb. DM 44.-

Der katholische Wiener Neutestamentler beschäftigt sich seit Jahren mit der Eigenart, Problematik und Aussage der ntl Auferstehungszeugnisse und stellt sich auch der Frage, wie deren Botschaft heute Nichtfachleuten so vermittelt werden kann, daß sie diese Texte sachgerecht verstehen. Er will dabei zwei Gefahren abwenden: einerseits ein fundamentalistisches Mißverständnis, das alles wörtlich nimmt, was da steht, auch wenn die Textform so gar nicht verstanden werden will, andererseits ein liberales, das alles nur bildlich deutet, auch dort, wo es sich um historische Mitteilungen handelt.

Um beispielhaft zu zeigen, wie problematische Zeugnisse sachgerecht auszulegen und zu verstehen sind, hat er die in der Exegese sehr umstrittene Perikope von der Auferweckung des Lazarus gewählt. Hier sind auch sogenannte „konservative" Forscher der Auffassung, daß es sich um eine kerygmatische Wundererzählung handelt, bei der ein historischer Kern einer vorauszusetzenden Überlieferung nicht genau festgelegt werden kann. Wie kann eine solche „Geschichte" textentsprechend und glaubensdienlich zugleich ausgelegt werden?

K. gliedert seine Studie in drei Abschnitte: 1) Der Text, 2) Die Wirkungsgeschichte, 3) Die Botschaft.

Bei „Text" untersucht er Textvorlage, Gattung, Kontext und Überlieferungsgeschichte und umschreibt das so gewonnene Ergebnis folgendermaßen: „Die vorliegende Lazarusgeschichte weist unverkennbare Anzeichen dafür auf, daß der Evangelist eine ihm vorgegebene schriftliche oder mündliche Nachricht über eine Totenerweckung im Blick auf einen bestimmten Leserkreis und mit eigenen Worten wiedergegeben hat" (108). Der Rekonstruktion eines Grundberichts steht K. skeptisch gegenüber, ebenso der Frage nach der Herkunft der Lazarusüberlieferung.

Diese Unsicherheit setzt nun die Frage in Gang, wie ein solcher Text theologisch ausgewertet und verkündet werden kann.

Der Vorbereitung eines eigenen Urteils dient K. ein Blick auf die „Wirkungsgeschichte", näherhin die Auswertung des Textes im Altertum (Kommentare, Homilien, Liturgie, Dichtung, Kunst), im Mittelalter und der Reformationszeit sowie in der Neuzeit (besonders in exegetischer Hinsicht). Daraus zieht Teil 3 Folgerungen für die heutige Auslegung unter Heranziehung verschiedener hermeneutischer Überlegungen. Grundlegend ist dabei die Überlegung bezüglich Glaubwürdigkeit und Wahrheit. Er kommt dabei zur Feststellung: „Jedenfalls deuten die Wirkungsgeschichte wie auch die neuere Textanalyse die Möglichkeit an, die theologische Aussage von Joh 11 und damit die Wahrheit der Lazarusgeschichte zu erkennen, ohne daß sich der Leser durch die Ungewißheit hinsichtlich der Historizität des Geschilderten beirren läßt" (332f). Er zeigt dann auf, daß die Lazaruserzählung auf beispielhafte Weise, wohl unter Verwendung einer Überlieferung, dargestellt, was der Glaube an Jesus Christus an konkreter Hoffnung den Christen schenkt: die Hoffnung auf Auferweckung zu einem neuen, ewigen Leben. Dabei verdichten sich in der „Geschichte" Überlieferungen von Totenerweckungen Jesu, von dessen Mitleid mit leidenden und sterbenden Menschen, von der Kraft des Glaubens und von seinen Erscheinungen als Auferstandener zu einem eindrucksvollen theologischen Zeichen. Dieses Zeichen kann letztlich nur in der Kraft des Glaubens verstanden werden.

An den Aufweis dieser kerygmatischen Eigenart der Lazarusgeschichte schließt K. noch zwei instruktive Anhänge an: einen Abschnitt über das echte theologische Verstehen einer kerygmatischen Erzählung und über das theologische und methodisch reflektierte gläubig-naive Wesen solcher Texte und eine Ansprache bei einem Begräbnis über unseren Text.

So ist eine mustergültige Verstehenshilfe mit exemplarischem Charakter entstanden, die einen wesentlichen Beitrag leistet zur Überwindung des garstigen Grabens zwischen historisch-kritischer Bibelausle-

gung und gläubigem Verstehen und Verkünden. Es bleibt zu hoffen, daß sich viele Exegeten und Verkünder von diesem Beispiel anregen lassen und zeigen, wie recht betriebene moderne Auslegung zum sachgemäßen gläubigen Verstehen der christlichen Botschaft verhilft.

Passau Otto Knoch

Feld, Helmut: **Der Hebräerbrief.** – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1985. VI, 141 S. (Erträge der Forschung, Bd 228) kart. DM 36.–

Diese informative Untersuchung über neuere Arbeiten zum Hebräerbrief enthält folgende Punkte:

A. Literaturgeschichtliche Fragen: Verfasserfrage, Empfänger und Bestimmungsort, Datierung, Anlaß und Absicht, literarisches Genus, literarische Struktur, religions- und literaturgeschichtlicher Hintergrund und Auslegungsgeschichte.

B. Theologische Fragen: theologischer Grundgedanke, Bedeutung des AT, Christologie, himmlischer Kultus und Neuer Bund, Schöpfung und Eschatologie, christliche Existenz und Bewertung des Hebräerbriefes.

C. Eine Bibliographie einschließlich der Kommentare und anderer relevanter Literatur.

Der Redaktionsschluß des Buches scheint 1984 gewesen zu sein. Brauns Kommentar (Handbuch zum Neuen Testament) von 1984 ist selbstverständlich erwähnt, wurde aber anscheinend nicht häufig bei der Untersuchung verarbeitet. Unter den patristischen Kommentaren werden Frede, Ein neuer Paulustext und Kommentar I–II (1973) und K. Reuss, Pauluskommentare aus der griechischen Kirche (1939), nicht angeführt.

Reuss' Arbeit ist besonders bemerkenswert; es ist aber bedauerlich, daß es nie zu einer 2. Aufl. des Buches gekommen ist, obwohl Reuss sie beabsichtigt hatte. Die wertvollen Anmerkungen des Photius sind von ihm reproduziert worden, aber leider ist die Hs bei Hebr 9, in dem der schwierige Abschnitt 9,15–19 enthalten ist, defekt. Hier benötigen wir jede mögliche Hilfe.

Viele der zusammenfassenden Antworten der früheren Arbeiten sind besonders hilfreich. So liefert zum Beispiel der Forschungsbericht über den Hintergrund des Hebräerbriefes eine wohlüberlegte und auf den neuesten Stand gebrachte Darstellung der Beziehung zwischen dem Hebräerbrief und der LXX. Bei der Behandlung der Verfasserfrage werden die verschiedenen Spekulationen aufgezeigt; der Autor äußert jedoch lobenswerte Vorbehalte ihnen gegenüber. Das gleiche scheint auch auf die Diskussion bezüglich der Empfänger und der Schreiber des Hebräerbriefes zuzutreffen. Wir sind jedoch der Meinung, daß aus der Verbindung mit dem Römerbrief mehr herausgeholt werden kann.

F. führt an, daß P^{46} den Hebräerbrief direkt nach dem Römerbrief anordnet. Beruht diese Reihenfolge, die aus alter Zeit stammt, etwa auf einer Überlieferung, daß der Hebräerbrief in Wirklichkeit an eine Gemeinde in Rom gerichtet war, und zwar derart, daß 1 und 2 Kor auf 1 und 2 Röm folgte? Diese Annahme versetzt uns in die Lage, eine exaktere Definition von Πρὸς Ἑβραιους und von 13,24 οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας zu geben.

Die Diskussion um die Datierung bringt wieder die Schwierigkeiten ans Licht, die mit der Datierung des Hebräerbriefes vor oder nach 70 n. Chr. zusammenhängen. Besteht der Tempelkult noch, oder wird die Diskussion nur auf der Grundlage einer traditionellen Rekonstruktion geführt?

F.s Darstellung zeigt beispielhaft Gelehrtheit und gibt uns nach allen Seiten einen vollen Überblick über die Literatur und eine kluge Führung zu ihrer Bewertung. Seine Arbeit ist sorgfältig und klar.

Oxford George Dunbar Kilpatrick

(Aus dem Englischen übersetzt von Elisabeth Wiemeyer)

Das Neue Testament in syrischer Überlieferung. I. Die großen katholischen Briefe. In Verbindung mit A. Juckel, hrsg. und untersucht von Barbara Aland. – Berlin, New York: Walter de Gruyter 1986. IX, 311 S. (Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung, Bd 7) Ln. DM 240.–

Die syrische Textgeschichte des NT ist bisher nur teilweise beschreibbar. Daß also zu dieser wichtigen Übersetzung des griechischen NT noch erhebliche Arbeiten zu leisten sind, dürfte allgemeine Zustimmung erhalten. Der vorliegende Bd aus dem bekannten Institut für neutestamentliche Textforschung in Münster will, begrenzt auf die großen katholischen Briefe (Jak, 1 Petr, 1 Joh), Teilaspekte dieser syrischen Textgeschichte aufhellen.

Zwei Schwerpunkte kennzeichnen das Werk: die eigentliche editorische Arbeit mit dem syrischen Text, dargeboten in „Zitierblöcken" (18) auf den Seiten 140ff, beschrieben auf den Seiten 18–40, und – von nicht minderer Bedeutung – die methodologische Präzisierung des Münsteraner „Teststellenprogramms" (44), mit dessen Hilfe nunmehr für den syrischen Text eine entscheidende Einsicht in seine Textgeschichte und ihre Zuordnung zum griechischen Text gelingt.

Der syrische Text wird so geboten, daß – wenn irgend möglich – in chronologischer Abfolge innerhalb eines Zitierblocks die Peschitta und die Harklensis als Gerüst dienen und ihnen die Zitate aus syrischen Originalwerken und Übersetzungen zugeordnet werden. Dadurch kann jeder Benutzer die Zeugen untereinander vergleichen und auch Schritte in Richtung auf die griechische Vorlage unternehmen. Außerdem können so insbesondere Beobachtungen zur Rekonstruktion der verlorengegangenen Philoxeniana, die Philoxenius von Mabbug etwa ein Jahrhundert vor der Harklensis erstellte, gemacht werden, wie auch hier und da in die syrische Textüberlieferung vor der Peschitta geblickt werden, die bekanntlich für die katholischen Briefe ohne solchen bewährten Zeugen wie die Vetus Syra ist.

Selbst wenn für die Peschitta und Harklensis noch kein eigener kritischer Text erstellt wurde, so sind doch 9 Peschittahandschriften im Apparat zugängig gemacht, so daß der abgedruckte Text von Gwillian überprüft werden kann, und es können für die Harklensis-Zeile, die H 1 wiedergibt, H 2 und H 3 vom Apparat her zum Vergleich herangezogen werden. Ein besonderer editorischer Fortschritt sind aber darüber hinaus vor allem die zum Teil ganz neu und in erstaunlicher Fülle dargebotenen Zitate von syrischen Autoren und aus Übersetzungen. So darf man sagen: Noch nie stand einem Benutzer des NT für die großen katholischen Briefe eine solche Materialfülle der syrischen Überlieferung zur Verfügung.

Doch ist der Bd nicht nur für die Erforschung der syrischen Überlieferung von Bedeutung. Indem B. Aland versucht, die griechische Harklensisvorlage zu bestimmen und in die gesamte Textüberlieferung des NT einzuordnen, bedient sie sich des sog. Teststellenprogramms, das überhaupt für die textkritische Methode entscheidende Bedeutung hat, so daß auch derjenige, der nicht speziell an der syrischen Textüberlieferung des NT arbeiten will, paradigmatisch ein Kapitel neutestamentlicher Textkritik als Zusammenspiel von EDV-Untersuchungen und klassischem textkritischen Instrumentarium vorgeführt bekommt. Der eigentliche Clou dabei ist dieser: Dort, wo die Komplexität und Variantenfülle eine qualifizierende Zuordnung von Handschriften und damit ihre Einordnung in das Netz der ntl Gesamtüberlieferung nach traditioneller Methode als auswegloses Unternehmen erscheinen ließ, kann durch eine Kollationierung von Teststellen unter bestimmten vorher definierten Gesichtspunkten die Hilfe des Computers eingesetzt werden. Seine Befragung führt zu ersten, aber den weiteren Weg der Erkundung ebnenden Erkenntnissen, die es erlauben, daß daraufhin an richtiger Stelle und gezielt mit den traditionellen Mitteln weitergearbeitet werden kann. Dieses Verfahren zeitigt bei B. Aland im vorliegenden Einzelfall das Ergebnis, daß sie die Vorlage für die Harklensis innerhalb der katholischen Briefe durch eine neu entdeckte griechische Handschriftengruppe relativ genau beschreiben kann: Dieser Gruppe Hk gehören an Hk^{gr}, 206, 429, 522, 614, 630, 1292, 1505, 1611, 2138, 2200, 2412, 2495. Randsiedler sind noch 1852 und 1448.

Zusammenfassend ist festzustellen: Der Bd von B. Aland ist ein bedeutender – wenn auch noch lange nicht letzter – Schritt zur Erkundung des ntl Textes und seiner Geschichte.

Raisdorf Jürgen Becker

Gnilka, Christian: **ΧΡΗΣΙΣ.** Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur. I. Der Begriff des „rechten Gebrauchs". – Basel, Stuttgart: Schwabe 1984. 151 S. (Westfälische Wilhelms-Universität Münster) kart. DM 30.- / sfr. 26.-

Die Begegnung der christlichen Heilsbotschaft mit der antiken Kultur hat eine weitreichende Wirkungsgeschichte entfaltet, die das Erscheinungsbild des abendländischen Christentums nachhaltig bestimmt hat. Dieser Prozeß der Begegnung und des Austausches rückte schon in der Frühzeit ins Bewußtsein der Gläubigen, nicht erst in der modernen Forschung, die nach wie vor von den Kategorien Abfall oder Notwendigkeit geleitet wird. Der Vf. des vorliegenden Werkes geht nicht von modernen Fragestellungen aus an das Problem heran, sondern untersucht die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur anhand des Begriffs vom „rechten Gebrauch".

Ein Vorwort von Johannes Dörmann führt in den Fragenkreis durch grundsätzliche Überlegungen ein, um die Aufmerksamkeit auf das bewußte Vorgehen der Kirchenväter zu lenken, mit der sie die Verschränkung des Evangeliums mit der Umweltkultur betrieben haben. „Hatten die Väter nicht doch klare Vorstellungen und eine entsprechend ausgefeilte Begrifflichkeit?" (9). Ohne Zweifel ist es ein hilfreiches Unternehmen, anhand des Kriteriums vom „rechten

Gebrauch" die Begegnung von Evangelium und Philosophie zu untersuchen. Ob moderne Sprechweise indes nur Schwächen aufweist, mag dahingestellt bleiben, da die Rede von der „Auseinandersetzung" mit der antiken Kultur größere Bedeutungsbreite aufweist als das Stichwort vom „rechten Umgang", indem gleichzeitig die Distanzierung mit eingeschlossen ist. G. konzentriert sich jedenfalls in seiner sorgfältigen Untersuchung auf das Motiv vom „usus iustus" und zeigt sein Vorkommen an einschlägigen Zeugnissen der Antike auf.

Dabei kommen zunächst philosophische und medizinische Texte zur Sprache, und es zeigt sich, daß ΧΡΗΣΙΣ bereits Leitprinzip „für diesen Bereich antiken Denkens und Lebens" (43) ist. Da der gläubige Christ in einer konkreten Welt existierte, kann es nicht wundernehmen, daß auch von den kirchlichen Schriftstellern dieses Thema aufgenommen wurde, zumal sie Kriterien nötig hatten, um eine angemessene Adaption kultureller Elemente zu vollziehen. Tertullian, Klemens von Alexandrien und Origenes sind die Kronzeugen für solches Vorgehen, wobei neben formalen Elementen die Unterscheidung des Wahren vom Falschen immer eine Rolle spielt. Hier zeigt sich, daß neben dem formalen Prinzip des „rechten Gebrauchs" immer auch inhaltliche Maßstäbe zum Tragen kommen, um gegebenenfalls eine rechte Auswahl treffen zu können. Das detaillierte Wortmaterial bestätigt jedenfalls den Stellenwert dieses Kriteriums und es illustriert seine verschiedenen Anwendungsgebiete.

Unter den späteren Kirchenvätern sind neben den Überlegungen zu den Kappadokiern vor allem die Ausführungen über Augustin bemerkenswert, da hier das berühmte Begriffspaar uti – frui behandelt wird. Die Untersuchung bleibt nicht bei den gängigen Ausführungen stehen, sondern führt in das begriffliche Bezugssystem ein. Man stimmt dem Vf. bei, wenn er sagt: „Damit hat Augustin die Bedingungen, die der ‚nutzende' Christ erfüllen muß, tiefer gefaßt als andere" (91). Augustins Bedauern in alten Tagen, daß er den freien Künsten so viel Raum gegeben habe (retr. I 3,4), weist allerdings auf die konkreten Grenzen des Motivs. Der Übergang zum Mittelalter wird an Cassiodor, Maximus Confessor und Johannes von Damaskus exemplifiziert; sie bestätigen die Nachwirkung des Prinzips vom „rechten Gebrauch". Abschließend stellt G. die Bienenarbeit als Modell der Rezeption vor und er erläutert an verschiedenen Beispielen Kulturmetamorphose als Ergebnis des „rechten Gebrauchs". Ein sorgfältiges Register erschließt Begriffe und Sachen, so daß sich der „rechte Gebrauch" des kenntnisreichen Werkes gut bewerkstelligen läßt.

Die Analyse von ΧΡΗΣΙΣ in der antiken und frühchristlichen Literatur trägt dazu bei, den Vorgang der Begegnung der Antike mit dem frühen Christentum schärfer zu sehen, in seiner Motivation tiefer zu erfassen und die Argumentation jeweils ins Bewußtsein zu heben. Mit der Konzentration auf dieses Motiv wird gewiß eine intensivere Kenntnis der Arbeitsweise vermittelt, andererseits kommt durch eine übergreifende Schau vielleicht doch mehr dieser geistes- und theologiegeschichtlich so bedeutsame Vorgang in Sicht, nicht zuletzt auch jene Motive, die grundsätzlich einen Vorbehalt gegenüber der Kultur der Antike in sich bergen.

München Peter Stockmeier

Le Boulluec, Alain: **La notion d'hérésie dans la littérature grecque.** IIe–IIIe siècles. Tome I: De Justin à Irénée. Tome II: Clément d'Alexandrie et Origène. – Paris: Études Augustiniennes (1985), 662 S., kart.

Es erscheinen bisweilen Bücher, von denen man nicht recht begreift, daß sie nicht längst früher geschrieben worden sind. Eine Monographie über den frühchristlichen Häresie-Begriff, so naheliegend und wichtig in vielen Zusammenhängen, gab es bisher nicht (W. Bauer, Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum, Tübingen 1934. ²1964, hat diese Monographie nicht sein wollen). Freilich ist das Unternehmen ungemein anspruchsvoll. Obwohl sich Vf. des hier angezeigten Buches so hilft, daß er nur vier (freilich besonders einschlägige) Autoren des 2. und 3. Jh.s ausführlicher behandelt, ist daraus ein Werk von mehr als 600 S. geworden. Das Thema ist diffizil, das Quellenmaterial dazu riesig. Der Zufall will es, daß kurz vor und kurz nach Erscheinen dieses Titels zwei große Lexika beim Stichwort „Häresie" angelangt sind, nämlich das RAC (N. Brox, Häresie, Bd XIII, Lieferung 98, Stuttgart 1984, 248–297) und die TRE (A. Schindler, Häresie II. Kirchengeschichtlich, Bd 14, 1985, 318–341). Eine Diskussion kommt hoffentlich in Gang, wenn alle drei Entwürfe zum Vergleich vorliegen. B. liefert mehr als eine Begriffsgeschichte i. e. S. und spricht eine Reihe der bislang nie diskutierten Probleme um die Denkform und Nomenklatur der häresiologischen Literatur an. In seiner Introduction, in der er diverse Fragen und Zielvorhaben formuliert, entledigt er sich z. B. einer Schwierigkeit des Historikers mit der frühchristlichen Diktion, die bisher so gut wie gar nicht gesehen und noch nicht methodisch geklärt wurde: Der Theologie-Historiker, der die Entstehung der Begrifflichkeit von Häresie und Orthodoxie, die Qualität dieser Antithese sowie die Fragen um die Kriterien der frühkirchlichen Unterscheidung von Konsens und Dissens bearbeitet, kann sich als Historiker nicht bequemerweise mit den implizierten Parteilichkeiten indentifizieren und folglich auch die historisch gewachsene Terminologie nicht unkritisch nachgebrauchen, wenn er die dogmengeschichtlichen Prozesse von Konsensbildung und Ausgrenzung und die historischen Definitionen von Wahrheit und Irrtum analysieren will. Vf. drückt sich so aus (19f): Um dem Zirkel der Werturteile, die im Begriff „Häresie" stecken, und der Abstraktion der Antithese von Heterodoxie und Orthodoxie zu entgehen, entschließt er sich, lieber von häresiologischen Vor- und Darstellungen oder Entwürfen („représentations hérésiologiques") zu reden, und tut das im ganzen Buch. Auf diesem Weg glaubt er auch, den Blick frei zu behalten für die historischen Umstände der Begriffsbildung „Häresie" und für den kontingenten, relativen Charakter dieses Begriffs, weil der Forschungsgegenstand so auf Distanz gehalten werden kann: „Nous voulons insister ainsi sur l'aspect fictif des éléments qui composent la notion d'hérésie et sur l'enracinement culturel des schèmes transmissibles qui déterminent ses contours." Auf diesem Weg kann man sich auch vor der alten Illusion hüten, der Orthodoxie komme in jedem Fall die (zeitliche) Priorität zu. Dieser Versuch läuft nicht auf eine Bestreitung der Lehr-Normen hinaus, über die das Christentum schon früh verfügte und die die Basis einer Orthodoxie waren. Es geht indes darum, die große Variationsbreite der Ansprüche auf Rechtgläubigkeit wahrzunehmen und in den häresiologischen Texten die Mittel zu entdecken, mit denen eine einzige unter den Richtungen sich in die Lage brachte, alle übrigen abweisen zu können (19f). – Ich selbst hatte nicht eine andere Sprachregel, sondern einen veränderten Gebrauch der alten Sprachregel vorgeschlagen und im RAC-Artikel (293) so formuliert: „Für den Historiker ist die Verwendung auch der parteilichen Begriffe gleichwohl unvermeidlich. Sie sind ein heuristisch nützliches Instrumentar, wenn eine bestimmte Distanz zur nachgesprochenen Diktion gewonnen ist ... Also ist historisch (besser: methodologisch) nicht ein konspiratives Nachgebrauchen, sondern nur ein deskriptiver Einsatz dieser Terminologie möglich. Auf der Seite inhaltlicher Beschreibung wird dann eine Nachfrage veränderter Art nach den Gründen und Motiven der alten Häresien möglich." Beide Vorschläge schließen sich gegenseitig nicht aus. Es scheint mir, daß gerade an dieser Stelle eine genaue Hermeneutik für die Interpretation historischer Diskussionen gefragt ist. Auf das gravierende Defizit an kritischer Distanz zur Sache und auf dessen Folgen bei den an den altkirchlichen Streitereien Beteiligten hat A. Grillmeier, Mit ihm und in ihm, ²1978, 574f. 578, längst hingewiesen. Es geht darum, das nun zu beachten und in die nachträgliche Bewertung der historischen Abläufe eingehen zu lassen.

Vf. gibt ausdrücklich zu beachten, daß er viele griechische christliche Schriftsteller der häresiologischen Szene, sämtliche Apokryphen und die lateinischen Väter in seiner Studie unberücksichtigt ließ, verbürgt sich dem Leser gegenüber aber dafür, daß dadurch nichts verfälscht wurde und das Gesamtbild sich andernfalls nicht nennenswert geändert hätte (16f). An diesem Punkt habe ich meine Zweifel. Es ist doch kritisch, wenn Tertullian mit seinem Traktat de praescr. haer. (und auch anderen Texten) aus einer Darstellung der Häresiologiegeschichte und auch der Begriffsbildungsgeschichte von „Häresie" im 2./3. Jh. herausgehalten wird, weil er nichts qualitativ Beachtliches oder Unterscheidendes über die Tradition (d. h. über Justin und Irenäus) hinaus sage. Zumindest in die als Hauptthese des Buches (s. u.) entworfene Genealogie der christlichen Häresiologie seit Justin paßt er m. E. mit etlichen seiner formalen Argumente (Rechtmäßigkeit des Gebrauchs der Bibel; Verhältnis von Kirche bzw. regula und Häresie u. a.) nicht hinein.

Um aus der reichhaltigen und interessant zu lesenden Arbeit im Sinn des Vf. das Wichtigste zu referieren, halte ich mich an seine Conclusion (547–555), in der er zuerst seine Thesen für die Beurteilung der W. Bauerschen Konzeption einsetzt. Letztere erfährt dabei Korrekturen, Modifizierungen und Verstärkung.

Zu den wichtigsten Ergebnissen gehört die frühe Existenz und entscheidende Rolle von kirchlichen Normen, die in der strittigen Opposition von Wahrheit und Irrtum zur Unterscheidung aufgrund der jeweiligen Sukzession befähigen (selbst bei einem liberalen Klemens von Al.). Die Sukzessionsidee ist nach Meinung des Vf. in diesem Fall von der antiken Häresiographie und Historiographie entliehen, und zwar originell und kreativ von Justin „erfunden" – eine m. E. bestreitbare These (s. u.). Justins Konzept wurde von (Hegesipp und vor allem) Irenäus ausgebaut, verfeinert, mit vielen sorgfältig herausgearbeiteten Nuancen. Klemens und Origenes ihrerseits gingen über die handfesten Kriterien eines Irenäus (Bischofslisten etc.) hinaus. Klemens rekurriert auf das Erbe vollkommener Erkenntnis aufgrund verbaler Kontinuität und Kommunikation mit den Aposteln. Und obwohl er die konventionellen häresiologischen Muster kennt und beherrscht, operiert er nicht mehr mit einer Sukzession des Irrtums.

Er praktiziert die Öffnung für Philosophie und andere außerchristliche Funde, und von daher war er kein Mann der skrupulösen Selektion und Restriktion. Das Prestige einer noblen und geheimen Überlieferung ist es, was ihn überzeugt. Vor solchem Hintergrund verteidigt er die Reinheit von Lehre und Leben vom Boden der christlichen Ethik und der Bibel aus. Bei Origenes liegt die Sache ganz ähnlich; seine persönlichen Erfahrungen mit den Kirchenvorstehern lassen ihn nicht auf die Idee kommen, die Bischöfe für die höchsten Garanten der reinen Lehre zu halten.

Wichtig ist, daß sich der frühkirchliche Häresiebegriff in einer Zeit bildete, in der das Christentum es überwiegend mit dem Gnostizismus zu tun hatte. Das trug maßgeblich zum Vergleich mit den philosophischen Schulen bei (s. u.), und die pejorative Wortbedeutung von αἵρεσις resultiert aus der Anleihe bei der hellenistischen Häresiographie einerseits und dem jüdisch-christlichen Thema der „falschen Propheten", der dämonischen Inspiration andererseits. Diese Geschichte des Wortes hat auch das Übergewicht der Doktrin (gegenüber der Lebenspraxis) in den Auseinandersetzungen verursacht. Zu den Folgen gehört es, daß statt wirklicher Diskussion verständnislose Kämpfe stattfanden, in denen der theologische Sinn der Auseinandersetzung nicht die Rolle spielte. Freilich können bei Theologen wie Origenes daraus respektable theologische Einsichten und Entwürfe resultieren, so daß man in der Häresie eine durch Provokation produktive Kraft erkannte. Die Häresie wurde aber auch dann bitter bekämpft. Nachdem man sie zuerst auf unzulässige Einflüsse heidnischen Denkens zurückführte, mußte das Spektrum der Charakteristik ergänzt werden: Häresie ist sophistische Taschenspielerei und orientierungslose Vielwisserei, die mit den Mitteln der betrügerischen Imitation und der Lüge arbeitet. Die Wahrheit wird preisgegeben und verraten. Häresie ist eine Wiederholung der Apostasie Satans. Diese Einschätzung rechtfertigt umgehend jede Art von Maßnahmen zu ihrer Bekämpfung; der Ketzer hat sich selbst ausgeschlossen: „L'hérésie implique l'exclusion" (554). Die Kirche profitierte von der Häresiologie, weil bei deren Bemühungen und Erfolgen (l'invention de l'hérésie) solche Eckpfeiler wie Tradition, Sukzession, Bibel und Exegese als kirchliche Normen gesetzt wurden. Die Häresie spielte die Rolle der negativen Norm und ist fester Bestandteil des begrifflichen Kodes der christlichen Dogmatik. Paradoxerweise steuert die abweichende Lehre durch ihre Defekte und Defizite Richtung und Fortschritt der orthodoxen Reflexion. Mit diesem „paradoxe hérésiologique" meint Vf. den Vorgang, daß die Arbeit an der Identifizierung und Abweisung der Häresie zu deren Internalisierung geführt hat. Das bedeutet für die Geschichte der Theologie ein Moment der Unsicherheit oder Unbeständigkeit: „Si la norme crée l'erreur, l'acte qui décide de l'erreur crée aussi la norme" (554), und diese Wechselwirkung von Regel und Zufall verursacht Veränderungen an der Doktrin. Die Erforschung der Häresiologie zwingt zum Abschied von den Träumen der Theologie-Historiker, nach denen es sich in der Theologiegeschichte beispielsweise um eine organische Entwicklung auf ihre Vollendung zu handelt. Die Tatsache der Häresie erinnert daran, daß die Dogmenentwicklung immer irgendwelchen Gegenwartsfragen und auch zeitbedingten Zwängen ausgesetzt ist.

Die letzten Zeilen des Buches spiegeln dann mit ziemlicher Schärfe, wie sich die Sache dem darstellt, der sich so intensiv in die Dokumente und den Prozeß der altkirchlichen Häresiologie eingelesen hat, wie es zur wirklichen Kompetenz für das Thema notwendig ist:

„Les hérésiologues anciens ... ont doué la notion d'hérésie de l'opacité confondante qui en fait l'emblème, dans le discours laïcisé, du comble de l'incompréhension et de l'aporie logique irréductible. Dans les termes de Wittgenstein: ‚Là où réellement deux principes s'affrontent, qui ne peuvent être conciliés entre eux, chacon décrète alors que l'autre est un fou et un hérétique.' ... Depuis Justin, parler d'<hérésie>, c'est décider la rupture irrévocable. Il n'est plus temps de se demander: et si la logique du ‚fou' avait raison, si l' <hérétique> disait vrai, ou bien , comme peut encore le suggérer Clément, à l'intérieur du discours ‚orthodoxe', si Satan se faisait parfois ‚ange de lumière'? L'ombre d'un doute, et donc d'une question, puis d'une réponse, s'efface. On sait gré à Origène, au seuil de longs siècles d'intolérance et de guerres, d'hésiter devant une appellation si redoutable" (555).

In diesen Sätzen ist das Klima der altkirchlichen Häresiologie jedenfalls richtig eingefangen. Zugleich können sie einen Eindruck von der Art der Probleme, die in diesem Buch aufgegriffen werden, und von der Art ihrer Beantwortung vermitteln. Diese Untersuchung geht notwendige Schritte in Richtung einer Hermeneutik der frühkirchlichen Lehrentwicklung mit deren Begriffen von Wahrheit und Irrtum, Konsens und Dissens, Identität und Widerspruch. Dieser Prozeß ist ja weitaus diffiziler, als ein parteilich naives Nacherzählen von historischen Grenzziehungen im Feld des Dogmas das wahrhaben will und wahrnehmen kann. Eine „Einspeisung" dessen, was man darüber heute aus der Forschung weiß, ins christlich-kirchliche Allgemeinwissen ist zugunsten des Abbaus fundamentalistischer Mißverständnisse an der Zeit, und zwar der gegenwärtigen Toleranzfähigkeit wegen, die ständig durch historisch falsche Vorstellungen unterbunden wird. Die Kirchengeschichte enthält unerschöpflich viel hilfreiches Potential, um das Christentum für seine künftige Geschichte vor der Fortsetzung oder Wiederholung gravierender Verengungen zu bewahren. Die Häresiologie ist darin besonders lehrreich.

Zu vielen Details und Perspektiven des wichtigen Buches möchte man sich zustimmend oder kritisch äußern. Ich muß die eigentliche „Rezension" auf die Hauptthese des Vf.s (als solche muß man sie wohl einstufen) reduzieren, die das betrifft, was er „la naissance de l'hérésiologie" nennt und als historische Ableitung des christlichen Häresiebegriffs und der polemisch-literarischen Häresiologie vorlegt.

Diese These lautet: Nachdem die christliche Literatur vor Justin, also bis in die ersten Dezennien des 2. Jh.s hinein, noch keinerlei einheitliche und genauere Darstellung von Abweichungserscheinungen, Spaltungen und Falschlehren und auch keine spezifische Diktion oder Terminologie dafür bezeugt und vor allem auch noch keinen Versuch macht, die Häresie doktrinär und genetisch zu identifizieren (21–35), wird die Szene schlagartig verändert durch Justin, der eine systematisierende Charakteristik der Häresie(n) einführte und eben die christliche Häresiologie (d. h. das besondere Konzept von Darstellung, Bewertung, Ableitung, Einordnung und theologischer Bewältigung der Häresien) „erfindet" (36–91). Er liefert erstmals eine einheitliche Beschreibung des Phänomens spalterischer Irrtümer im Christentum. Dazu gehört Differenzierung, Benennung und Schematisierung der diversen Gruppen und Lehren innerhalb eines genauen historiographischen Rahmens. Es ist Leistung und Verdienst Justins, dieses Konzept in seinem zwar verlorenen, dem Hauptinhalt nach aber aus Fragmenten und den erhaltenen Schriften sowie seinen Nachfolgern genügend erkennbaren Syntagma als Grundlage der altkirchlichen Häresiologie insgesamt geschaffen zu haben.

Worin liegt die Leistung? Wie sieht diese Häresiologie als Interpretament der theoretischen und konkret-historischen Relation von Wahrheit und Irrtum aus? – Interessant ist der Hinweis, daß die Kirche sich gerade zu der Zeit polemisch-defensiv mit der Häresie beschäftigen mußte, als sie apologetisch-werbend auch ihren Standort gegenüber der paganen Umwelt zu fixieren hatte, sc. zur Zeit Justins. Beides hatte miteinander zu tun: Während die Häresie als auffälliger Dissens das Christentum in seiner öffentlichen Optik und Attraktivität desavouierte, suchte die „Großkirche" ihre Identität und Authentizität in der Art und Weise gegen sie zu definieren, wie das nach damaligen Kriterien überzeugen konnte. Und so kam es, daß maßgebliche Elemente des frühkirchlichen Widerlegungs- und Ausschlußverfahrens dem Bereich der heidnischen Kultur entlehnt wurden (andere übrigens dem Judentum).

Und das sieht der Vf. nun erstmals und exakt von Justin durchdacht: „Il revient à Justin d'avoir inventé l'hérésie" (110) (sc. als auf den Begriff gebrachtes Problem und Phänomen). Dazu hat Justin zwei Vorstellungsreihen kombiniert, mit denen sich ein Modell zur Unterdrückung von Meinungsstreitigkeiten entwickeln ließ. Zum einen rezipierte er aus der griechischen Historiographie das Muster für die Beschreibung von Denkströmungen (vgl. 52–54), indem er sich auf die Tatsache der Vielzahl von Philosophenschulen bezog und mit Hilfe dieser Analogie den Häretikern ihren Anspruch auf die Selbstbezeichnung als Christen bestritt. Zum anderen spielen die christlichen Überlieferungen von den falschen Propheten, den dämonischen Einflüssen und dem schädlichen Widerstand Satans gegen die Wahrheit ihre Rolle. Dabei wird die von Justin gewollte Analogie zwischen den christlichen Sekten und den philosophischen Schulen als die Entdeckung zur Erklärung der Entstehung der christlichen Häresiologie mit großer Sorgfalt entwickelt und untermauert: Man weiß von daher endlich zahlreiche Topoi der Häresiologie zu erklären (z. B. die Diadoche, die Relation zwischen Schulhaupt und Späteren, die Reduktion auf den prominenten Häresiarchen).

Es ist unmöglich, das alles hier auszubreiten (siehe 36–112) und zu besprechen. Aber an einer entscheidenden Stelle des Syndroms von Argumenten, nämlich beim Einsatz der unterstellten Parallele oder Analogie in den Philosophenschulen, scheint mir der Beweisgang mißglückt – mit weitreichenden Konsequenzen für das entworfene Gesamtbild der „naissance de l'hérésiologie". Ich meine nicht einmal diverse Schwierigkeiten der These wie die Widersprüchlichkeit, daß Vf. wiederholt betont, es handle sich in der Philosophiengeschichte bloß um eine Analogie (nicht eine durchgängige Parallele) und alle negativen Qualitäten von Entstehung, Gehalt und Wahrheitsbegriff bei den Häresien würden nach Justin auf diese Schulen nicht zutreffen, während die Analogie im übrigen aber das genaue Modell für die häresiologische Beschreibung abgibt. Sondern ich meine ganz schlicht die philologische Operation der Thesen-Ableitung aus dem Text, die nicht ganz untypisch für die gesamte Studie ist. Sie wird (36f) sehr rasch entfaltet und später wiederholt abgerufen oder rekapituliert. Noch einmal: Die Neuheit bei Justin besteht darin, daß er die diversen Tendenzen innerhalb des Christentums unter ausdrücklicher Bezugnahme auf die Tatsache von „Schulen" in der Philosophie αἱρέσεις nennt und so sein häresiologisches Darstellungsschema gewinnt, das nach ihm nur noch (angereichert und variiert) fortgeschrieben wurde.

Der Beweis verläuft so (36f): Vf. zitiert die Passagen Apol I 7,3 und 26,6 (später kommen gelegentlich die zugehörigen Texte 4,8 und Dial 35,6 hinzu), in denen von Justin folgende Parallele gezogen ist: Leute mit verschiedensten Lehrmeinungen nennen sich alle mit derselben Bezeichnung „Philosophen"; andere Leute mit verschiedenen Lehrmeinungen nennen sich alle mit derselben Bezeichnung „Christen". Es folgt nach den Zitaten die vom Vf. weiter nicht erläuterte Feststellung, es sei mit diesem Vergleich klar, woher die Bezeichnung αἱρέσεις (die aber in den zitierten Texten nicht vorkommt) stammt. Außerdem ist dem Vf. wichtig, daß Justin die gemeinsame Benennung (als „Christen") im Fall

der christlichen „Schulen" für mißbräuchlich halte. Infolge dieses Mißbrauchs und Schwindels bekomme αἵρεσις bei Justin den pejorativen Sinn. Die αἱρέσεις sind für ihn die „Sekten", die den Christennamen usurpieren, nie die Philosophen. Ergebnis somit: „La notion d'hérésie est née" (37).

Diese meine Wiedergabe hat nicht gekürzt, wiewohl Nachträge und Erklärungen verstreut folgen. Die Argumentation muß überprüft werden, weil mit ihr die These von der durch Justin programmatisch eingesetzten Analogie der Philosophenschulen zum Entwurf christlicher Häresiologie m. E. steht und fällt. Verschiedenes ist kritisch zu sagen. Zuerst, daß Justin in den fraglichen Texten nicht auf „Schulen" der Philosophie abhebt, die er dabei seriös bleiben ließe, sondern die Tatsache demonstriert, daß im Christentum wie im Bereich der Philosophie Leute mit den unterschiedlichsten Ansichten trotz dieses Meinungs-Chaos doch jeweils eine einheitliche Bezeichnung tragen oder reklamieren: hier „Christen", dort „Philosophen". In beiden Fällen ist das für Justin eine unterschiedslos bedenkliche Praxis, wie übrigens auch im dritten Fall, nämlich bei den jüdischen „Sekten" (αἱρέσεις im neutralen Wortsinn der Zeit), wo nach kompetentem Urteil der gemeinsame Name „Juden" nicht wirklich für alle gelten darf (Dial 80,4). Justin will mit diesen Hinweisen auf Philosophen und Juden die Christen vor den Ungerechtigkeiten seitens der Behörden schützen, die die Folge solcher unzulässigen Verallgemeinerungen von Gruppenzuweisungen sein können, sonst nichts. Es geht, wie die Diktion der Texte zwingend zeigt, um jeweils „scheinbare" (δόξαντες) und „wirkliche" (γενόμενοι) Philosophen/Juden/Christen. Die Wendung τὰ αὐτοῖς ἀρεστὰ δογματίσαντες (qui professent les opinions qui leur conviennent) in Apol I 7,3 kann nicht als Deskription einer Schulrichtung verstanden werden (die vom Vf. anderswo beigezogene Unterscheidung der ersten und späteren Philosophen aus dem Prolog zum Dialog mit Tryphon 2,2 spielt hier keine Rolle). Die Floskel ἐκ παντός heißt „in Bausch und Bogen" (nicht: „d'une façon générale" in einem neutralen oder sogar positiven Sinn; vgl. K. Bayer, Justin. Philosoph und Märtyrer. Die erste Apologie, München 1966, 80) und diskrediert die als Parallele anvisierte Gleichmacherei in dem einen Namen „Philosoph". Kontext und Diktion der Texte beweisen, was Apol I 4,8 besonders deutlich macht: Ein (viel zu allgemein gebrauchter) Name sagt noch nichts über die Qualität des einzelnen Trägers, und folglich muß (wie man es bei den Philosophen ohnehin tut) im Einzelfall geprüft werden. – Häresiologische Absichten und Ableitungen im speziellen Sinn kann ich daran nicht erkennen. Man wehrt sich hier lediglich gegen die nachteilige Gleichstellung aufgrund des Christennamens mit Leuten, denen man diesen Namen abspricht, wobei das für die Kirche nachteilige Phänomen der ketzerischen Abweichung durch die Parallelen verharmlost werden soll: Das gibt es überall. Die ausdrückliche Berufung Justins auf die Philosophenschulen, mit der Vf. für seine Entstehungs-These maßgeblich argumentiert, findet sich in dieser Form m. E. bei Justin nicht. Nicht haltbar ist auch die Annahme, Justin nenne aus ganz genauen Gründen die christlichen Sekten „Häresien", nicht aber die Philosophenschulen: Der Terminus kommt hier (außer Dial 80,4: s. o.) überhaupt nicht vor und spielt insgesamt eine schwache Rolle bei Justin (im qualifizierten, d. h. wertenden Sinn bloß Apol I 26,8; Dial 80,3 sowie Dial 35,3; 51,2 im Zitat von 1 Kor 11,18f). Außerdem stimmt es nicht, daß Justin den weiten Begriff „Philosophen" für rechtens, den weiten Begriff „Christen" für Mißbrauch hält. Der Name „Philosoph" soll hier in jeder Hinsicht die Parallele sein. Vf. liest die Texte zu spekulativ. Seine kurze Bemerkung (70), daß das Vorkommen des Terms αἵρεσις im (von Justin für ein Jesus-Logion gehaltenen) Text 1 Kor 11,18f zusammen mit verwandten Texten wie Mt 24,11.24 eine polemisch orientierte katechetische Tradition zu Justins Zeit produzierte, genügt vollauf, die negative Bedeutung des Terms zu erklären. Die Texte, in denen die Geburtsstunde der Häresiologie gesehen wird, ermöglichen die unternommene Ableitung m. E. nicht, die in sich auch reichlich kompliziert und widersprüchlich rekonstruiert ist. Damit ist nicht behauptet, es sei nichts Richtiges zu Justin gesagt. Gerade bei ihm mit seiner dafür ausreichenden Kenntnis der philosophischen Szene (die beispielsweise bei Irenäus nicht vorgelegen wäre) ist es geradezu wahrscheinlich, daß er sein Syntagma nach den Usancen damaliger Bilanzierungen von Wahrheit und Irrtum innerhalb der Philosophie anlegte, möglichst zu Lasten der Häretiker. Aber die behauptete Ableitung aus der angenommenen Analogie ist nicht nachweislich.

Ohne ihre Anordnung um diese These herum behalten indes fast alle Details ihren Wert (z. B. das aufschlußreiche Kapitel über das Thema „Sukzession": 84–91). Für wie ungemein wichtig und richtig ich die Hauptergebnisse zum altkirchlichen Häresiebegriff (unabhängig von der These zu seiner Entstehung) im hermeneutischen Sinn halte, habe ich oben zu formulieren versucht. Wenn es Sinn hat, von der Aktualität einer historischen Untersuchung zu reden, dann ist dieses Buch ein Beispiel ersten Ranges dafür.

Regensburg Norbert Brox

Regulae Benedicti Studia. Annuarium Internationale. Bd 12 (1983). Vierter Internationaler Regula-Benedicti-Kongreß. Hrsg. von Bernd Jaspert. – Hildesheim: Gerstenberg Verlag (1985), 248 S., geb. DM 98.–

Das unter Federführung von B. Jaspert erscheinende Jahrbuch bedarf keiner Vorstellung mehr. Es ist als Forschungsbeitrag zur Regula Benedicti und aller damit verbundenen Fragen längst eingeführt und anerkannt. Der 12. Jahresband vereinigt die Vorträge des 4. Internationalen Regula-Benedicti-Kongresses (4.–10. 10. 1982 in Ampleforth Abbey, York). Dazu kommen Rezensionen, wobei Monastica und Benedictina im Vordergrund stehen, aber auch Literatur aus anderen Bereichen vorgestellt und besprochen wird.

Die Beiträge entsprechen der Thematik des Jahrbuches: Benedikt und seine Regel. Die Thematik ist in verschiedenen Richtungen entfaltet:

A. de Vogüé, OSB, Les dates de saint Benoît et de sa Règle d'après quelques travaux récents (11–27); A. Borias, OSB, Comment Benoît a élaboré le chapitre 3 de sa Règle (29–37); Ph. B. Corbett, The Use of „diversus" in the Regula Magistri (39–41); O. Hagemeyer, OSB, „Memor quae praecepit Deus (Regula Benedicti 7,11) (43–47); O. Hagemeyer, OSB, „Si melius aliter iudicaverit" (Regula Benedicti 18,22) – Psalm 104 als Auswahlpsalm – (49–58); A. L. Conde, Transcendencia doctrinal de una expresión literaria: Las metáforas en la Regula Benedicti (59–82); L. Schmieder, OSB, Dimensionen der Umkehr in der Benediktusregel – Geistliche Impulse aus einer existentialen Interpretation (83–88); E. de Bhaldraithe, OCist, Faith in the Rule of St. Benedict – Witness to a Primitive Theology (89–110); U. K. Jacobs, Zur juristischen Struktur des benediktinischen Sanktionssystems (111–119); F. Simmler, Satztypen im ältesten deutschen Benediktinerregel-Druck (121–140); D. von der Nahmer, „Dominici scola servitii" – Über Schultermini in Klosterregeln (143–185); A. Borias, OSB; Études de Bernd Jaspert sur le monachisme (187–192); T. G. Kardon, OSB, Hard Obedience: Benedict's Chapter 68 and Beyond (193–202); K. Zelzer, Nochmals „À propos de la tradition manuscrite de la règle bénédictine" (203–207).

Damit sind Hagiographie, Regelgeschichte, Rechtsgeschichte, Theologie und Spiritualität angesprochen. Der schmale Band der Benediktusregel regt zu diesen Arbeiten an. Für einen Teil der Autoren ist das Gespräch mit dem Text von existentieller Betroffenheit begleitet, für den anderen Teil zeigt der Band eindrucksvoll die überzeitliche Bedeutung des altkirchlichen Regeltextes.

Freiburg i. Br. Karl Suso Frank

Studia Patristica XVIII. Vol. 1: Historica-Theologica-Gnostica-Biblica. Papers of the Ninth International Conference on Patristic Studies Oxford 1983. Ed. E. A. Livingstone. – Kalamazoo, Michigan: Cistercian Publications (1985). XIII, 358 S., kart. $ 40.–

Es ist zu begrüßen, daß die Vorträge des Oxforder Patristikertreffens schneller als sonst erscheinen. Anzahl und Vielfalt der vorliegenden meist kleineren Beiträge erlauben keine Einzelbesprechung, nur einige exemplarische Hinweise auf die angesprochenen Themenkomplexe.

Innerhalb des Abschnitts „Historica" nehmen sozialgeschichtliche Fragen größeren Raum ein. Auffallend ist, daß erneut Probleme von Gewalt, Krieg und Frieden bei den Vätern diskutiert werden.

Im Bereich der „Theologica" werden v. a. christologische und ekklesiologische Streitpunkte diskutiert, wobei auch Fragen der Ämterstruktur berücksichtigt werden.

Rein numerisch tritt die Beschäftigung mit den „Gnostica" sehr zurück, während im Komplex der „Biblica" die Auslegungsgeschichte breiten Raum einnimmt.

Wer sich in die vielen Aufsätze vertieft, namentlich der Fachmann, wird reiche Belehrung erhalten, aber auch zur Diskussion herausgefordert werden.

Bochum Rosemarie Nürnberg

Torrell, Jean-Pierre / **Bouthillier,** Denise: **Pierre le Vénérable et sa vision du monde.** Sa vie – son œuvre. L'homme et le démon. – Leuven: Spicilegium sacrum Lovaniense 1986. XL, 454 S. (Études et documents, Fasc. 42) kart.

Die beiden Autoren, deren je eigene Beiträge nicht gekennzeichnet sind, haben das Buch dreigeteilt.

In der einleitenden Bibliographie wirkt es störend, daß das im Zentrum des Werkes stehende opus des Petrus Venerabilis, De Miraculis, zwar im Text nach der neuen Editon von Bouthillier (Corpus Christianorum, Continuatio mediaeva-

lis) geboten, aber nach Migne zitiert wird. Auch längst edierte Werke wie Bedas Historia ecclesiastica gentis Anglorum oder das Epitaphium Adelheidis Auguste Odilos von Cluny werden nach Migne zitiert. Die Dispositio rei familiaris Cluniacensis des Petrus Venerabilis erscheint in der Bibliographie (XXI) in den Ausgaben von Baluze und Migne, während S. 30, Anm. 3 die zutreffende Edition – Recueil des chartes de l'abbaye de Cluny, hg. von A. Bernard u. A. Bruel, Bd 5, Paris 1894 Nr. 4132 – wenigstens in Klammern abgekürzt steht.

Der erste Teil des Buches bietet eine biographische Skizze von Petrus Venerabilis, die im großen und ganzen den Forschungsstand von 1967 (Edition der Briefe des Petrus Venerabilis durch Giles Constable) wiedergibt. Gleichzeitig mit dem hier besprochenen Buch erschien und konnte daher von den Autoren noch nicht zitiert werden dasjenige von Else Maria Wischermann, Marcigny-sur-Loire. Gründungs- und Frühgeschichte des ersten Cluniacenserinnenpriorates (1055–1150) (Münstersche Mittelalter-Schriften 42) München 1986. Doch macht sich an manchen Stellen der biographischen Skizze bemerkbar, daß einschlägige deutsche Forschungen von den Autoren nicht rezipiert wurden.

So wird S. 20, 25, 34, 49 und passim ordo cluniacensis als ordre im Sinn von Mönchsorden verstanden, obwohl sich die Cluniacenser die Ordensverfassung erst im 13. Jahrhundert gaben und ordo cluniacensis z. Zt. des Petrus Venerabilis im Gegensatz zu Cluniacensis ecclesia (Gemeinschaft aller Professen von Cluny und aller rechtlich von Cluny abhängigen Klöster mit diesem) die Art und Weise monastischen Lebens im Kloster Cluny meinte, oder es wurden im Blick auf die Cistercienser nicht die Berliner Ordens-Studien aus der Schule von K. Elm zur Kenntnis genommen. Ebenso fehlen die in Münster erschienenen Forschungen zur Prosopographie der Cluniacenser sowie zu deren Toten- und Armensorge, aber auch die neuen Erkenntnisse zur Benediktsverehrung seit Odo von Cluny in dem von Christel Meier und Uwe Ruberg hg. Band Text und Bild, Wiesbaden 1980, S. 383–407, dort, wo die Autoren die Miracula s. Benedicti, Benedikts-Sermo und -fest in den Mittelpunkt ihrer Betrachtung rückten (201).

Für den Historiker, aber nicht nur für diesen, erscheint der zweite Teil des Buches über Datierung, Konzept und historischen „Contexte" von De Miraculis von besonderem Interesse. Zweifellos hat die von Denise Bouthillier 1979 in den Mediaeval Studies besprochene, der bisherigen Forschung noch unbekannte Handschrift Neuchâtel, Armoire de Fer A 25 (N) hier Bewegung in ältere Vorstellungen gebracht.

Nach Meinung der Autoren existierte De Miraculis schon im Frühjahr 1135 in Form einer gekürzten, aus zwei Büchern bestehenden Sammlung, das erste Buch die Vita des Cluniacensermönchs Gerardus enthaltend, das zweite eine Reihe elf unterschiedlicher miracula, das erste Buch im Blick auf Eucharistie und Buße, das zweite auf Erscheinungen Verstorbener ausgerichtet. Nach seiner Rückkehr aus Spanien im Oktober 1142 bis zu seinem Aufbruch nach Italien Mitte April 1144 habe der Abt sein Werk überarbeitet. So sei das erste Buch zu der ausführlichen Sammlung geworden, die in den gedruckten Fassungen von De Miraculis vorliegt. Dazu habe Petrus nicht das erste Buch der gekürzten Sammlung angetastet, deren Text intakt erhalten geblieben sei, sondern das zweite Buch tiefgreifend umgeformt: Aus elf seien 20 Kapitel geworden, die ursprüngliche Anordnung sei verändert worden, fünf schon vorhandene Kapitel umgearbeitet und zugunsten stärkerer Kohärenz des Ganzen erweitert worden. Dabei hätte die Umgruppierung von miracula-Berichten nach Regionen Cluny ins Zentrum des Konzepts gerückt, und sei die herausragende Rolle der Abtei im Kampf gegen Satan unterstrichen worden. Die reuelationes defunctorum hätten dabei wachsende Aufmerksamkeit gegenüber den ablehnend-häretischen Anschauungen der Petrobrusianer von der Gemeinschaft der Lebenden mit den Verstorbenen signalisiert. Buch II der ausführlichen Sammlung sei wahrscheinlich sehr bald nach Beendigung des Konzepts des Buches I entstanden und zwar mit den jetzigen Kapiteln II, 1 und 2. Die Vita des Matthaeus von Albano, zwischen 1136 und 1144 spätestens abgefaßt, und vor 1144 vielleicht unabhängig von De Miraculis existierend, könnte nun neu durchgesehen und durch Einleitung und Schlußteil (seit Sommer 1144) erweitert worden sein. Den Rest des Buches II könnte Petrus ohne festen Plan geschrieben haben. Kapitel II, 24 wäre dann entsprechend seinem Inhalt Ende 1144 oder Frühjahr 1145 verfaßt worden. Die folgenden Kapitel entzögen sich sicherer Datierung. Ein Traum des Petrus in II, 25 läge vor Weihnachten 1145, II, 27 noch später, die Auferweckung eines toten Kindes über dem Grab des Maiolus gegen 1149, endgültig redigiert erst 1156. Das letzte miraculum hätte sich 1155/56 ereignet und wäre bald darauf niedergeschrieben worden. Also hätte Petrus Venerabilis seit Beginn seines Abbatiats bis vor seinem Tod an De Miraculis gearbeitet, Zeichen für die Bedeutung dieses Werkes im Leben des Abtes.

Die Autoren räumen selbst ein (133ff), daß diese Rekonstruktion des Entstehens von De Miraculis teilweise hypothetischen Charakter besitzt. Die genaue und vollständige Textanalyse zum Zweck der Datierung und Rekonstruktion der Entstehung des Werkes erwartet man von der Einleitung zur o. g. neuen Edition.

Im Anschluß an die Erörterungen des Entstehens und Aufbaus von De Miraculis erinnern die Vf. an ihre weiterführenden Erläuterungen zum Wunderbegriff des Petrus Venerabilis im Sinn von miranda opera, der vieldeutig war, in ihrer Abhandlung in der Revue thomiste 80, 1980.

Von 60 Kapiteln des Werkes betreffen 34 Visionsberichte (138), 12 reuelationes defunctorum, hauptsächlich aus der Zeit des Abtes selbst (140f), 17 Erzählungen handeln von Dämonen (142f). Zweifellos dienen diese Feststellungen der Charakteristik des Werkes des Petrus Venerabilis, das als Exempla-Sammlung der Belehrung über die unsichtbare Wirklichkeit, zu der die miracula hinlenken sollen, diente (148f). Die Autoren betonen zu Recht, welche Bedeutung es haben mußte, wenn Petrus Venerabilis mit De Miraculis den einzigartigen Kampf Clunys gegen Satan zu einer Zeit heraushob, als das Selbstverständnis der Cluniacenser durch das Pontius-Schisma geschwächt gewesen sein dürfte. Trotzdem besaß De Miraculis seine größte Breitenwirkung bei den Cisterciensern (152 mit Anm. 49). S. 155ff werden die historiographischen Elemente von De Miraculis, bezogen auf die Zeit des Abtes, angesprochen.

Es folgen Ausführungen über De Miraculis im Gesamt des literarischen Werkes des Abtes von Cluny und im Zusammenhang mit benediktinischen, cluniacensischen und cisterciensischen Traditionssträngen.

Hier erinnern die Autoren an theologisch wichtige Aussagen des Petrus Venerabilis in Abwehr der Lehren des Peter von Bruis. Die fides ecclesiae rettet auch die, die ihren Glauben nicht selbst ausüben können (Kindertaufe und Gebet für Verstorbene). Steinernes Kirchengebäude und die lebende ecclesia fidelium sieht Petrus nicht als Alternativen, sondern als Weg zur geistlichen communio sanctorum. Das Kreuz gar aus dem christlichen Leben herausnehmen zu wollen käme nach Petrus Venerabilis einer Ablehnung des Gekreuzigten gleich. Die sakramentale Vergegenwärtigung des Leibes und Blutes Christi in der Eucharistie hat der Abt von Cluny gegen Peter von Bruis so verteidigt, daß diese Verteidigung schon mehrfach, auch bei den Autoren des hier besprochenen Buches, Gegenstand theologischer Abhandlungen war. Für die mittelalterlichen Vorstellungen von der Gemeinschaft der Lebenden mit den Verstorbenen war die Auffassung des Petrus, daß ja Lebende und Verstorbene zum corpus Christi gehörten und aus der communio sanctorum die Reversibilität von Verdiensten folgere, von Bedeutung. So konnten Werke der Lebenden Toten, solche der Verstorbenen Lebenden nützen, so wie auch Lebende Lebenden und Tote Toten helfen könnten. Zweifellos war hierbei der dem Mönchtum seit langem vertraute Gedanke stellvertretender Sühne für Petrus Venerabilis eine Selbstverständlichkeit. Die Autoren sehen im Vergleich von De Miraculis mit Contra Sarracenos, Adversus Judaeos und Contra Petrobrusianos „l'unité organique du dessein apologétique de Pierre" (188). Die Vergleiche führen zu der Aussage „. . . en définitive cette œuvre ne s'explique que par son auteur et ses intentions spécifiques" (219). Da freilich die verglichenen Werke monastischer Traditionen von den Autoren nur überflogen werden konnten (228), versuchen sie im dritten Teil des Buches, ihre Aussage im Blick auf die „Démonologie" des Abtes von Cluny zu verifizieren.

So dürften – mit dem Vorbehalt, daß dies nur ein theologisch interessierter Laie schreibt – neben den Charakteristika von De Miraculis im zweiten Teil die Kapitel des dritten Teils Gewinn für theologische Betrachtung abwerfen.

Die quantitativen Feststellungen – 462 Erwähnungen des Teufels im Gesamtwerk des Petrus, 126 in De Miraculis (240), 61 verschiedene Bezeichnungen für den Teufel (242), stets nach biblischem Sprachgebrauch (263) bringen die Autoren zur Erkenntnis, daß die Dämonologie in der „spiritualité militante de l'abbé de Cluny" (316) (– Mönchtum ist militia spiritualis –) keine besondere Rolle gespielt (262) und sich Petrus auf diesem Feld unterdurchschnittlich engagiert habe. „Sobriété exemplaire" und „valeur symbolique précise" werden den dämonologischen Aussagen des Petrus zugeschrieben (424). Diese Dämonologie sei „essentiellement fonctionelle" (426) gewesen, der Teufel als Feind der Menschen, Ankläger im Sinn eines unfreiwilligen Helfers göttlicher Gerechtigkeit, als Exekutor des göttlichen Gerichts und gefallener Engel, also eine unsichtbare, unsterbliche „créature spirituelle" dargestellt. Dabei stünde Petrus Venerabilis in der Tradition des Augustinus und Gregors d. Gr. „sur le démon il est plus spiritualiste qu'Augustin", „sur l'enfer il l'est davantage que Grégoire". „. . . sous les apparences d'une littérature ‚populaire', il a démythologisé le matériel qu'il a utilisé et l'a ainsi implicitement critiqué" (428). Grenzen hätte ihm darin die Mentalität seiner Zeit gesetzt.

Mit ihren Reflexionen über das miraculum bei Petrus Venerabilis nämlich als fundamentale Kategorie und Realität im Glauben, gebraucht, um Glaubenswahrheiten einem Publikum zu veranschaulichen, das daran glaubt, als Zeichen für Gottes Eingreifen in die Welt, der Heiligen und Toten erlaubt, den Sterblichen ein Echo zu bringen, so wie auch dämonische Wunder nicht ohne Zulassen Gottes erfolgten; gebraucht, um den Menschen das Diesseitige, Alltägliche durch das Jenseitige zu erklären und zu relativieren und zwar einer Gesellschaft, die bereit war, Worte und Dinge als Zeichen zu verstehen und ein miraculum Glauben schaffen zu lassen (431f), wollen sich die Autoren von Le Goff, Lecouteux und Poirion unterscheiden, nicht im Sinn des Widerspruches, sondern der ergänzenden Vervollständigung (429, Anm. 2). Sie wußten, daß die Dämonologie nur ein Aspekt des Werkes des Abtes von Cluny sein kann, daß zur Erschließung seines „univers religieux" auch „le monde des défunts et celui de la sainteté" (427) gehörten. Ziel ihres Buches ist: „faciliter l'intelligence cordiale de ce livre singulier" (De Miraculis) (161). Dem Buch sind ein Verzeichnis der benutzten Handschriften, eine „Table des thèmes principaux" (440ff)

(nicht als Sachregister gedacht!) und ein Personennamenregister beigegeben, das auch die Namen von Autoren wissenschaftlicher Werke einschließt, Personen identifizierende Angaben aber nur äußerst sparsam anbietet.

Münster Joachim Wollasch

Van der Vekene, Emil: **Bibliotheca bibliographica historiae Sanctae Inquisitionis.** Bibliographisches Verzeichnis des gedruckten Schrifttums zur Geschichte und Literatur der Inquisition. – Bd 1. LXII, 601 S.; Bd 2, 554 S. – Vaduz: Topos 1982/1983.

„Sinn und Zweck dieser Bibliographie ist es, der historischen Wissenschaft ein möglichst umfassendes Verzeichnis des gedruckten Schrifttums zur Ketzer-Inquisition zur Verfügung zu stellen" (XIII). Mit diesen Worten eröffnet van der Vekene (= V.) das Vorwort seines zweibändigen Werkes, das auf seinem 1963 veröffentlichten Bd „Bibliographie der Inquisition. Ein Versuch" fußt und durch eine mehr als zwanzigjährige „Sammeltätigkeit" (XIII) angereichert worden ist. Der Vf. ist seit geraumer Zeit an der Luxemburger Nationalbibliothek tätig. Er firmiert als einziger Hrsg. der über 4800 Titel, obwohl er von zahlreichen Mitarbeitern aus den verschiedensten Ländern unterstützt wurde, denen er sich dankbar verbunden weiß (XIII–XIV). Pedro Saínz Rodriguez, der Inhaber des Lehrstuhls für Bibliographie an der Universität Madrid, bezeichnet V. in seinem Geleitwort als einen „Autodidakten", der sich seit seiner Jugend dem behandelten Thema gewidmet habe (X). Mit vollem Recht bescheinigt er ihm, ein „bewundernswertes Arbeitsinstrument" (IX) geschaffen zu haben, das einen imponierenden Eindruck erweckt. Vorwort, Benutzerhinweise, Abkürzungen, das systematische Inhaltsverzeichnis sowie die Zwischenüberschriften der Bibliographie (= B.) sind durchgehend dreisprachig angelegt: deutsch, spanisch und englisch. Etwa 50 Frontispizien, von denen viele der Privatsammlung V.s entstammen, lockern das Buch durch die Illustrationen auf.

Angesichts des schier uferlosen Gebietes unterwirft V. seine B. mehreren Ausgrenzungen. Die Kriterien für seine Auswahl lassen freilich erste Rückfragen aufkommen.

Wenn „grundsätzlich der weltliche Inquisitionsprozeß ausgeklammert" (XIV) wird, muß der Historiker zumal für das hohe und späte MA den Einwand erheben, daß eine solche Trennung fragwürdig erscheint: Die mittelalterliche Realität von der aufs engste verschmolzenen Einheit von Kirche und Staat steht dieser künstlichen Aufteilung entgegen. Um ein Beispiel zu wählen: Kaiser Friedrich II. regelte 1231 die Ketzerverfolgung auf Sizilien, die er 1232 durch ein Gesetz auf das Reich ausdehnte. Ketzer sollten von Staats wegen aufgespürt und Häresieverdächtige einem kirchlichen Gericht übergeben werden. Die Vollstrekkung des Urteils wurde wiederum durch den weltlichen Arm vollzogen.

Eher verständlich erscheint dagegen das Ausklammern der „Hexenverfolgung und der Hexenprozesse" (XIV), weil sie nicht a limine und direkt mit der Inquisition (= I.) verknüpft waren. Auch der Hinweis auf die „Ketzer- und Sektenbibliographien" (XIV) mag genügen, damit die „Kenntnis der großen europäischen Häresien" (XIV) wenigstens in groben Zügen vorausgesetzt werden kann.

Was die auf breitester Grundlage angelegte B. angeht, so werden sich viele an der „Trennung zwischen wissenschaftlicher und pseudowissenschaftlicher Literatur" (XV) stoßen.

Eine solche Zerteilung ist problematisch, subjektiv und in der Durchführung kaum zu rechtfertigen. Diese alles zerschneidende Schere einmal als sinnvoll vorausgesetzt, wäre z. B. zu fragen, welches Genus V. der Literaturgattung „Romane, Erzählungen, Dramen usw." (Nrr. 4544–4808) einräumt, die an das Ende der B. gestellt ist.

Die Aufteilung in „Zeitgenössische Druckschriften" (XLIX) und „Flugschriften und polemisches Schrifttum" (LI) kann auch nicht überzeugen; oder sollten die zeitgenössischen Druckschriften samt und sonders objektiv und seriös gewesen sein?

Sodann bleibt unerfindlich, wieso im Kapitel „Historische Abhandlungen und Schriften betreffend einzelne Personen" (LIII), welches als umfangreich wie detailliert gelobt werden muß, eine Name wie Jan Hus fehlt; dies auch deshalb, weil Hus in der Rubrik ‚Böhmen' im Kapitel „Historische Veröffentlichungen und wissenschaftliche Abhandlungen, nach geographischen Gebieten geordnet" (LIX) ebensowenig vorkommt. Auch den Namen des Engländers John Wyclif sucht der Leser vergebens.

V. hat es verstanden, die „Geschichte der I." (Nrr. 1869–2589) ausführlich und minutiös nach Ländern geordnet zu präsentieren. Die Fülle der Gesamtdarstellungen und Einzelprobleme beeindruckt und verdient Anerkennung. Allerdings scheint V. den präzisen Beginn der I. wie deren Abschluß eher als bekannt vorauszusetzen als im einzelnen darzulegen. Es braucht ja nicht eigens gesagt zu werden, daß von der Festlegung dieser Grenzmarkierungen auch eine B. ihr Gesicht und ihre Konturen erhält.

Speziell, was das Ende der I. betrifft, bleiben deutliche Ungenauigkeiten im Raum stehen, unter besonderer Beachtung der jeweiligen Unterschiede in den einzelnen Ländern. Das Ende der Verfolgung der Irrgläubigen wird in der Regel mit dem zuletzt stattgefundenen I.sprozeß angegeben, demnach in Goa im Jahre 1817, in Portugal 1821 und in Spanien 1834. V. kommt bezüglich Spanien an das Datum 1800 heran, wie Nr. 2542 ausweist. Eindeutig über diesen zeitlichen Rahmen hinaus dürften die Nummern 480 und 2159 gehen.

Was den enormen Umfang vorliegender B. anbelangt, bekennt V. realistisch, daß es sich um eine „zwar angestrebte, doch sicher nicht immer erreichte Vollständigkeit" (XV) handelt. Dies zu leisten, wäre auch schier unmöglich gewesen. Da V. aber versichert, „daß jeder Hinweis mit Dank angenommen und bereits jetzt an einem Nachtrag gearbeitet wird, den wir in einigen Jahren zu veröffentlichen gedenken" (XV), seien einige Quellen- und Literaturangaben nachgetragen, die in dem vielseitig aufgeschlüsselten Register (2, 451–554) nicht aufzuspüren waren.

Quellen: Jacobus de Capellis, De erroribus catharorum, ed. D. Bazzocchi, L'eresia catara (Bologna 1920; im Anhang), G. Lacombe, La vie et les œuvres de Prévostin (Paris 1927), J.N. Garvin – J.A. Corbett, The Summa contra haereticos, ascribed to Praepositinus of Cremona (Notre Dame 1958).

Römische I.: J. Simor, De Sacris Congregationibus S. Officii et Concilii: AfkKR 15 (1866) 133–140, (I. Taurisano), Series chronologica commissariorum S. Romanae Inquisitionis ab anno 1542 ad annum 1916: Analecta sacri Ordinis fratrum praedicatorum 24 (1916) 495–506, P. Paschini, Episodi della Inquisizione a Roma nei suoi primi decenni: Studi romani 5 (1957) 281–301, O. Ortolani, Per la storia della vita religiosa italiana nel Cinquecento: Pietro Cranesecchi. Con estratti dagli atti del processo del S. Officio (Florenz 1963), U. Navarrete, Commentarium (in Litteras Apostolicas motu proprio datae quibus Sacrae Congregationis S. Officii nomen et ordo immutantur): Periodica de re morali, canonica, liturgica 55 (1966) 614–652, H. Jedin, Die Autobiographie des Kardinals Giulio Antonio Santorio († 1602) = Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse Nr. 2 (Mainz 1969), N. Del Re, La Curia Romana. Lineamenti storico-giuridici = Sussidi Eruditi 23 (Roma ^{3}1970) 89–101.

Index: A. Arndt, De libris prohibitis Commentarii (Ratisbonae 1895), A. Boudinhou, La nouvelle législation de l'Index (Paris 1899), ders., 2. Aufl. Codici aptati (Paris 1925), H. Reusch, Die Indices Librorum prohibitorum des 16. Jahrhunderts (ND Niewkoop 1961), R. Bortolotti, Librorum prohibitio iuxta Notificationem S. Congr. pro Doctrina Fidei die 14 iun. 1966: Periodica de re morali, canonica, liturgica 56 (1967) 116–138.

Hus: P. De Vooght, L'hérésie de Jean Hus (Louvain 1960), A. Molnár, Les résponses de Jean Hus aux quarante-cinq articles: RthAM 31 (1964) 85–99.

Servet: R.H. Bainton, Michel Servet. Hérétique et Martyr (Genf 1958).

Varia: K. Pfaff, Beiträge zur Geschichte der Abendmahlsbulle vom 16.–18. Jahrhundert: RQ 38 (1930) 23–76, G. della Veneria, L'inquisizione medioevale e il processo inquisitorio (Mailand 1939), J. Höffner, Christentum und Menschenwürde (Trier 1947), A. D'Costa, The Christianisation of Goa Islands (Bombay 1965), H. Wolter, Häresie und Inquisition im 13. Jahrhundert: Handbuch der Kirchengeschichte III/2. Hrsg. von H. Jedin (Freiburg 1968) 263–273, W. Brandmüller, Der Fall Galilei – ein Konflikt Naturwissenschaft und Kirche?: StdZ 182 (1968) 333–342, 399–411, F. Marti Gilabert, La Iglesia en España durante la Revolución francesca (Pamplona 1971) 155–190, G. Hasenhüttl – J. Nolte, Formen kirchlicher Ketzerbewältigung = Texte zur Religionswissenschaft und Theologie. Historische Sektion II/1 (Düsseldorf 1976), V. P. Crespo, La actitud de la Inquisición ante la Iconografia religiosa. Tres ejemplos de su actuación (1571–1665): Hisp. Sacra 31 (1978/79) 285–322.

An der Schwelle der Druckliegung vorliegender B. erschienen: W. Speyer, Büchervernichtung und Zensur des Geistes bei Heiden, Juden und Christen = Bibliothek des Buchwesens 7 (Stuttgart 1981) und J. Conteras, El Santo Oficio de la Inquisición en Galicia 1560–1700. Poder, sociedad y cultura (Madrid 1982).

Zusammenfassend drängt sich folgender Gesamteindruck auf: Einerseits besticht die gewaltige Fülle von zusammengetragenen Quellenangaben und Literaturbeiträgen, die sich auf einen Zeitraum von über 500 Jahren bezieht. Die übersichtliche Anordnung, die gelegentlichen Rezensionsvermerke, der Besitzernachweis, die Titelübersetzungen in notwendigen Fällen sowie schließlich auch die eingestreuten Kurzkommentare verdienen positive Erwähnung. Andererseits scheint der ungeheure Stoff methodisch auf tönernen Füßen zu stehen. Der Bezugsrahmen und bestimmte Gliederungsmaßstäbe sind bisweilen logisch wenig stringent oder scheinen im Einzelfall auszufallen. Vielleicht kann eine echte Beurteilung der I. nicht allein auf der historischen Ebene ansetzen, da sie zumindest auch der religionsphilosophischen und theologischen Ebene bedarf, um ein Ganzes zu bilden. Aus diesen Gründen legt Rez. die beiden Bände nicht ohne eine gewisse Enttäuschung aus der Hand, ohne damit zugleich die anerkennenswerte Leistung des Vf.s schmälern zu wollen.

Euskirchen Helmut Moll

Pani, Giancarlo: **Martin Lutero.** Lezioni sulla lettera ai Romani. (Römerbriefvorlesung 1515–1516). I riferimenti ad Agostino – La giustificazione. – Roma: Publicazioni Agostiniane (1983). 277 S. (Ordinazioni a: Publicazioni Agostiniaen Economato Generale, Roma), kart.

Diese Diss., die an der Universität Rom geschrieben wurde, geht der Abhängigkeit Luthers von Augustinus, die sich in der wichtigen frühen Vorlesung zum Römerbrief von 1515–1516 zeigt, nach. Untersuchungsgegenstand ist die Entwicklung des jungen Luthers und das Aufkommen seiner neuen Theologie von Glaube, Rechtfertigung und christlichem Leben. Ein wertvolles Ergebnis P.s Arbeit besteht im Aufzeigen der Verbindungslinien, der unterschiedlichen Weisen, in denen Luthers Paulusinterpretation in Beziehung steht zu den Römerbriefauslegungen, die in den antipelagianischen Werken von Augustinus, etwa De spiritu et littera, De nuptiis et concupiscentiis, De peccatorum meritis et remissione und Contra Iulianum verstreut sind.

Unter Luthers 134 Verweisen auf und direkten Zitaten aus Augustinus über den Römerbrief findet P. eine ansehnliche Vielfalt, sowohl hinsichtlich der Art wie des Ausmaßes, in der Luther ein Schüler des Doctor gratiae der Kirche war. In einigen Fällen, wie etwa bei der Spezifizierung des Bezugs von *ego* in Röm 7,7–25 – entweder auf den vorchristlichen Paulus oder auf den Konvertiten und Apostel Paulus –, nimmt Luther die Augustinische Interpretation als den normativen Ausgangspunkt. Luthers eigener Beitrag bestand dann im umfassenden Nachweis einzelner Textstellen, die belegten, daß Paulus als Christ darunter litt *simul iustus et peccator* zu sein (WA 56, 340–47). In vielfältigen weiteren Bezügen bot Luther Augustinische Texte an, um Positionen zu erläutern und zu belegen, die er selbst schon als Bestandteile seiner Bußtheologie vertrat. Ein schönes Beispiel für diese Weise der Berfung auf Augustinus zeigt sich auf der ersten Seite der *scholien,* wo ein Zitat aus De spiritu et littera bestätigt, daß der Brief zum größten Teil eine Attacke auf die Arroganz der Selbstgerechten ist, die ihren eigenen Werken große Bedeutung zumessen (WA 56, 157,7–11). Luther war jedoch schon davon überzeugt, daß die Vernichtung des Stolzes Sinn und Zweck der Schrift überhaupt sei (cf. 233,5–19). In anderen Augustinerzitaten verwendet Luther Textstücke in tendenziöser Weise, indem er Schlüsselbegriffe oder Behauptungen, die sich im Original des Augustinus finden, ausläßt. In Contra Julianum beschreibt Augustinus einen Kampf zwischen dem *bonum naturale rationis* des Menschen und seinem *malum originale peccati* (II, 4,8), aber Luther zitiert den Text, ohne das bonum naturale rationis zu erwähnen (WA 56, 348, 1–8). Einige Zeilen später, in WA 56, 352,22–30, hat Luther sein Zitat des Textes Contra Julianum II, 9,32 abgebrochen, bevor es sich auf die wirkungsvolle Hilfe der Gnade bezog, die die rebellische Sünde bezähmt aus Furcht, sie könne sich wieder erheben, um Kontrolle über die Person zu gewinnen. In diesem Zusammenhang spricht P. von Auslassungen, „che sono non meno eloquenti delle parole riportate" (p. 159).

Mitten in der Vorlesung, in Luthers Kommentar zu Römer 8, nehmen die Verweise auf Augustinus ab. In den Kapiteln 9–16 finden sich nur wenige bestätigende Zitate, wodurch sich anzeigt, daß Luther in eine neue Phase seines Entwicklungsprozesses als Theologe der christlichen Umkehr eingetreten ist. Dazu kam, daß der griechische Text des NT in Erasmus' Ausgabe Mitte 1516 nach Wittenberg gelangte, und dadurch gewann Luther einen direkten Zugang zum Text, der ihn in seiner Interpretation weniger auf patristische Hilfe angewiesen sein ließ.

Ein zweiter wichtiger Punkt in P.s Buch ist die Rechtfertigungslehre, die Luther im Römerbriefkommentar vortrug. Er glaubt, daß Luther einer äußeren imputierten, angerechneten Gerechtigkeit den Vorzug gibt, die im Gläubigen nicht einwohnt. Die Folgen der vererbten Sünden wirken zerstörend im gefallenen Menschen, nicht nur in seiner hartnäckigen Selbstsucht, sondern auch in seinem überheblichen Bewußtsein, sich auf die eigene Fähigkeit zur Erlangung des Heils zu verlassen. In P.s Verständnis beschreibt Luther die gefallenen Menschen als so verdorben und korrupt, daß die Sünde eine natürliche Substantialität hat, die bedingt, daß alle Menschen gegenüber Gottes Gerechtigkeit nur Dunkelheit und Feindseligkeit sind. Luthers Reaktion gegen den spätscholastischen Optimismus über die Willenskraft des gefallenen Menschen war so übermäßig, daß er den Gläubigen nur als gerecht angesehen hat oder imputativ gerechtfertigt sieht, und zwar durch einen gerichtlichen göttlichen Akt, der vergleichbar ist der *acceptatio* unserer Werke und unserer Person bei Scotus und Biel.

In diesem zweiten Punkt kommt P. zu einer bedenklichen Fehldeutung von Luthers Gedanken. Schon ein kurzer Blick auf solch wichtige Aussagen wie die Heidelberger Disputation, Thesen 25–28 (WA 1, 364f) und den Sermo de duplici iustitia (WA 2, 145f) zeigt, daß Luther keine Scheu hatte, von eingegossener Gerechtigkeit zu sprechen und von einer Vereinigung mit Christus, die Veränderung bewirkt. Neben diesen Texten von 1518–1519 gibt es all die Äußerungen über Rechtfertigung als einen mystischen Austausch mit Christus. Hier geht Luther weit über die Äußerlichkeit von nur imputierter Gerechtigkeit hinaus. Selbst in den Vorlesungen von 1515–1516 unterscheiden sich Luthers Ansichten von Sünde und Rechtfertigung sehr von P.s selektivem und einseitigen Bericht.

Gelegentlich spricht P. von diesen Vorlesungen als der Herausarbeitung einer Spiritualität (61, 67), aber er zieht daraus nicht den eigentlich naheliegenden Schluß, daß ein solcher Sinn und Zweck eine andere Sprechweise erlaubt und sogar erfordert als die der analytischen Theologie. Geht man von den spirituellen Zielen Luthers aus, dann dienen seine übertriebenen Aussagen über menschliche Verderblichkeit einem durchaus gültigen Ergebnis. Die ausgedehnten Abhandlungen zur Sünde zielen in diesen Vorlesungen darauf hin, eine existentielle Betroffenheit auszulösen. Da Luther die Ansicht bestritt, daß der Mensch relativ leicht eine gute Gesinnung haben und so unfehlbar die Gnade gewinnen könne, rief er aus: „Non sic, impii, non sic! Sed opus est ut prostratus in cubiculo tuo totis viribus Deum ores, ut etiam intentionem, quam presumpsisti, ipse tibi det. Non in securitate a te et in te concepta vadas, sed a misericordia eius petita et expectata" (WA 56, 501,15–18).

Luther, hier der geistliche Lehrer, polemisierte gegen eine Position, die die Erbsünde in ihrer Bedeutung schmälerte; denn diese Lehre machte die Bitte um Gnade, den gemitus pro gratia, überflüssig.

„Sancti solliciti sunt pro gratia Dei semper invocanda. Non confidunt in bonam intentionem aut universam diligentiam suam, sed semper adhuc sese malum agere timent. Quod timore humiliati gratiam quaerunt et gemunt; qua humilitate et Deum sibi propitium faciunt" (503,18–21).

Um solch ein Beten und Sehen zu verstärken, vergrößerte Luther die Bedeutung der Zerstörung durch die Sünde. Sein oft zitiertes Scholion zu Röm 8,19, das zeigt, wie weit entfernt von Paulus eigentlich solche Vorstellungen wie *essentia, accidens* und *actio/passio* (WA 56, 371) sind, soll uns aufmerksam machen für die Tatsache, daß Luthers Aussagen über die Verderblichkeit der *natura humana* nicht als scholastische Analysen der anthropologischen Strukturen zu lesen sind.

Außerdem ist P.s Darstellung von den Wirkungen der Rechtfertigung, wie sie Luther 1515–1516 sieht, in zwei Punkten unzureichend. Zunächst vernachlässigt er die reale Wirksamkeit, die Luther der fides in dem ausführlichen Scholion zu Röm 3,4–7 zuschreibt. Der Gläubige „rechtfertigt Gott in seinen Worten", dadurch daß er in aller Aufrichtigkeit zugibt, daß Gottes Urteil über seine Sünde wahr und richtig ist. In einem demütigen Akt der Selbstanklage macht sich der Gläubige Gottes Wort zu eigen, bestätigt dessen Wahrhaftigkeit und Richtigkeit und wird so wahrhaftig und gerecht.

„Et ita nos in verbun suum, non autem verbum suum in nos mutat; facit autem tales tunc, quando nos verbum suum tale credimus esse, sc. iustum, verum. Tunc enim iam similis forma est in verbo et in credente, i. e., veritas et iustitia" (WA 56, 227,4–7).

Einige Zeilen später verallgemeinert Luther, daß diese Wandlung unserer Selbsteinschätzung die Veränderung (mutatio, mutare) ist, die die ganze Schrift und alle Werke Gottes intendieren (233,5–9). Diese gewandelte Selbsteinschätzung beendet das vermessene Selbstvertrauen, das in der Tat die Sünde von größter Bedeutung ist für die geistig empfänglichen Seelen. Überdies ist das Bekenntnis der Sünde ein Geschenk Gottes in uns, aufgrund dessen (propter quod) uns Gott als rechtschaffend beurteilt (227,19f). Indem sich die Gläubigen das Urteil Gottes aneignen, unterscheiden sie sich wirklich in ihrem Selbstverständnis und ihrer Selbsteinschätzung von den Stolzen, die Gottes Wort nicht aufnehmen.

Zum zweiten erarbeitet P. keine systematische Studie zu den Wirkungen, die Luther der *gratia* in den Vorlesungen zum Römerbrief zuschreibt. Die Elemente einer bemerkenswerten Theologie der *gratia sanans* sind hier verstreut, wie ich in Man Yearning for Grace, Wiesbaden 1969, S. 104ff gezeigt habe. Das sehnsüchtige Gebet ist der Gläubigen tiefste Hoffnung auf eine sanative Gabe, durch die Gott anfängt, hartnäckige egoistische Ausrichtungen zu heilen. Das *cor incurvatum in se* wird durch die *caritas* zu Gott umgekehrt, eine caritas, die Gott und das Gute des Mitmenschen sucht. Durch diese Gnade, „liberi [sumus] et hilares ad opera legis, quaerentes non nisi Deo placere et eius voluntatem facere" (WA 56, 235,21; auch 257,26; 271,11; 279,21; 336,14; 358,4). Luther stellt sich die Überwindung der konkupiszenten Selbstsucht vor, aber nur „per superabundantem gratiae infusionem" (391,22). Luthers verstreute Hinweise auf die Überwindung des Egoismus durch die Gnade stellen eine brillante Alternative dar gegenüber den spätscholastischen Thesen über die Gnade als einer übernatürlichen Qualifikation, die Gott als notwendig verordnete, damit ein Werk als verdienstlich angenommen und eine Person zum ewigen Leben zugelassen werden kann (vgl. 274,11–18).

So kann man eine bemerkenswerte Bußspiritualität dort finden, wo P. einen anthropologischen Pessimismus Luthers behauptet. Dort, wo P. Luther interpretiert als einen, der die Rechtfertigung außerhalb des Menschen ansiedelt, können wir einen Luther finden, der *fides* in beeindruckender Weise neu formuliert als eine wahrhaftige *confessio*

peccati, die sich Gottes umformendes Wort zu eigen macht. Luther zeigt so das Werk der *gratia sanans,* ein zentraler Teil des Augustinischen Erbes, in einer Reihe von Texten auf, die von großer Bedeutung für Theologie und Alltagsleben sind.

Rom Jared Wicks

(Übersetzung aus dem Englischen von Annegret Junkermann)

Schmidt, Heinrich Richard: **Reichsstädte, Reich und Reformation.** Korporative Religionspolitik 1521-1529/30. – Stuttgart: Steiner Wiesbaden 1986. XIV, 366 S. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Abt. Religionsgeschichte Bd 122) Lw. DM 86.-

Seit der bahnbrechenden Arbeit von Bernd Moeller über „Reichsstadt und Reformation" (1962) sind die Fragen nach Verlauf und Bedeutung der kirchlichen Veränderungen in den Städten sowohl für ihre eigene Geschichte wie auch für die Entwicklung der Reformation im Reich zu einem Schwerpunkt der Forschungen zur deutschen Geschichte im 16. Jh. geworden. Zahlreiche Untersuchungen zu einzelnen Städten haben unsere Kenntnisse bedeutend vermehrt; daneben sind etliche Versuche – teils in Einzelstudien, teils in Beiträgen zu wissenschaftlichen Symposien – zur Diskussion gestellt worden, das Verhältnis von (Reichs-)Stadt und Reformation idealtypisch zu erfassen. Auf der Grundlage einer vergleichenden Betrachtung der Geschehnisse in den fünf großen oberdeutschen Reichsstädten Nürnberg, Straßburg, Frankfurt, Augsburg und Ulm soll die – bei Peter Blickle angefertigte – Saarbrücker Diss. von H. R. Schmidt dazu einen Beitrag leisten.

S. verfolgt in seiner Arbeit mehrere Ziele. Einmal geht es ihm darum zu zeigen, daß Wechselwirkungen bestanden haben zwischen dem Verlauf der Reformation in diesen großen Reichsstädten und der allgemeinen religionspolitischen Situation im Reich: von den Beschlüssen der Reichstage zur Luthersache und von der Rücksicht auf die Außenbeziehungen der Stadt, vor allem auf den Kaiser und die benachbarten Fürsten, auch den für das Kirchenwesen der Stadt zuständigen Bischof, wurde die innerstädtische Entwicklung, zumal die Haltung des Rates, beeinflußt; ebenso war die Religionspolitik der Städte auf den Reichstagen, ihr Anteil an den Beratungen und den Reichsbeschlüssen sowohl von jenen auswärtigen Rücksichten wie auch von den innerstädtischen Geschehnissen bestimmt. Zum Nachweis dieser Wechselwirkungen hat S. sowohl das korporative Auftreten der Reichsstädte als auch das spezifische Verhalten jener fünf Städte auf den Reichstagen und den zwischenzeitlich veranstalteten Städtetagen untersucht und dafür bisher nicht verwertetes Material aus mehreren städtischen Archiven ausgewertet. Ferner hielt er es für nötig, den Gesamtablauf der Reformation in diesen Städten während der zwanziger Jahre des 16. Jh.s von neuem zu erörtern, und zwar neben gebührender Beachtung der genannten Wechselwirkung unter Berücksichtigung von zwei Hauptproblemen: Bestimmung der Träger der reformatorischen Entwicklung in den Städten, insbesondere des entscheidenden Faktors für die Durchsetzung des neuen Kirchenwesens; und Konkretisierung des Einflusses der verschiedenen Filiationen der reformatorischen Theologie – Luthers einerseits, Zwinglis und Bucers andererseits – auf das Geflecht der religiösen, sozialen und verfassungspolitischen Zielsetzungen und Aktionen in den Städten. Unter diesen Aspekten werden die fünf Städte indessen nicht gleichgewichtig behandelt. Nürnberg und Straßburg erfahren als Prototypen für patrizisch bzw. zunftbürgerlich verfaßte Städte – denn S. mißt der Verfassungsordnung der jeweiligen Stadt für den Verlauf der Reformation erhebliche Bedeutung bei – eine erneute eingehende Betrachtung unter Heranziehung auch archivalischer Quellen, während die drei anderen auf der Basis des gedruckten Materials nur in großen Zügen besprochen werden mit der Funktion, durch Aufweis von Parallelen oder durch Erklärung der Gründe bei Abweichungen die am Beispiel der beiden ersten Städte aufgestellten Thesen zu erhärten.

Die untersuchte Zeitspanne hat S. in drei Abschnitte gegliedert.

In der ersten Phase (bis Ende 1523) gelangte die „evangelische Bewegung" trotz des Wormser Ediktes, das aber schon vom Zweiten Nürnberger Reichstag in Frage gestellt wurde – S. wertet ihn deshalb als ebenso bedeutsam wie die beiden Speyerer Reichstage –, vor allem in denjenigen Städten bis an die Schwelle zur Neuordnung des Kirchenwesens, in denen „charismatische" Prediger wirkten.

In der zweite Phase (1524/25) kam es zu einer krisenhaften Zuspitzung, die vorangetrieben wurde durch die das Wormser Edikt bekräftigenden Passagen des Dritten Nürnberger Reichsabschieds, durch das kaiserliche Verbot der für November 1524 in Speyer geplanten Versammlung der deutschen Reichsstände zur Behandlung der Religionsstreitigkeiten und durch die Verschmelzung von gesellschaftlichen und religiösen Forderungen unter Berufung auf „die Schrift" im Bauernkrieg, der auch die Reichsstädte erfaßte oder zum Reagieren nötigte.

In der dritten, von dem retardierend wirkenden ersten Speyerer Abschied geprägten Phase überwog das Bemühen um Sicherung und Ausbau der neuen Ordnungen unter Abwehr aller Tendenzen, die die Reformation noch weiter treiben wollten. Mit dem Beitritt der Minderheit der Reichsstädte, darunter auch drei der hier behandelten, zur berühmten Protestation von 1529 ist für S. deren Religionspolitik in ein neues Stadium getreten, indem sie sich nun bewußt gegen den – bislang als wohlwollend eingeschätzten, nun aber klar als Gegner erkannten – Kaiser enger an die Fürsten anlehnten; dadurch ist die Begrenzung der Untersuchung markiert.

Die wertvollen Ergebnisse der Arbeit sind m. E. in jenen Passagen zu finden, in denen S. die korporative Religionspolitik der Städte erörtert.

Dazu gehört der Nachweis, daß die Stadträte schon sehr früh untereinander über Möglichkeiten diskutiert haben, wie dem Loyalitätskonflikt zu entkommen sei, der zwischen der von Kaiser und Reich seit dem Wormser Edikt erhobenen Forderung, gegen die neuen Lehren vorzugehen, und dem Begehren großer Teile der städtischen Bevölkerung nach Erneuerung der Kirche auf der Basis dieser Lehren aufbrach. S. zeigt weiter, wie es den Reichsstädten auf dem Dritten Nürnberger Reichstag noch einmal glückte, gegen beschwerliche Auflagen des Abschieds zur Religionsfrage einmütig Protest einzulegen, wie aber die Solidarität nur noch durch die Verwendung inhaltlich unpräziser Formeln aufrechterhalten werden konnte. Wichtig ist sein Hinweis, daß „Predigt des reinen Evangeliums", eine in den städtischen Verlautbarungen der frühen Jahre oft gebrauchte Wendung, kein Indiz für lutherische Gesinnung ist, sondern eine ambivalente Formel, die wegen ihrer Unbestimmtheit von allen Richtungen akzeptiert werden konnte. Auch die Forderung nach einem Konzil war eine solche Konsensformel, die – was bei S. nicht deutlich wird – im damals noch verbreiteten Konziliarismus gründete. Ferner wird dargelegt, wie in den späteren Jahren gemeinsame Politik in der Religionsfrage kaum noch gelang, weil die Prioritätensetzungen der einzelnen Städte immer stärker divergierten; auch sammelte sich um Überlingen eine Gruppe katholisch bleibender Städte, welche die Städtetage, deren Zweck die Sicherung kollektiven Auftretens auf den Reichstagen und gegenüber dem Kaiser war, nicht mehr besuchte. So war in Speyer 1529 der Bruch in der Solidarität der Städte schon vor dem Anschluß der Minderheit an die Protestaktion der Fürsten so deutlich, daß König Ferdinand ihn taktisch auszunutzen versuchen konnte.

Als mitverantwortlich für diesen Verfall erachtet S. auch die Auswirkungen der Streitigkeiten unter den Theologen.

Für die frühe Phase kann er dartun, wie die evangelische Lehre von der Rechtfertigung häufig in städtischen Verlautbarungen zu erkennen ist. Sodann betont er, Luthers Zwei-Reiche-Lehre sei an den Interessen der städtischen Bürgerschaft vorbeigegangen und – außer vom Nürnberger Rat – nicht rezipiert worden, während die Stellung, die Zwingli und Bucer der Gemeinde für die Reinerhaltung der Kirche zuwiesen, wegen ihrer beträchtlichen Affinität zur politischen Mitwirkung der Bürgerschaft in zunftverfaßten Städten in Straßburg, Augsburg und auch Ulm große Aufnahmebereitschaft gefunden habe. Das erkläre, warum in diesen Städten die Neuerungen im Kirchenwesen vornehmlich von der Theologie Zwinglis bzw. Bucers geprägt waren, während in Nürnberg Rat und Prediger gemeinsam energisch gegen zwinglische und heterodoxe Ansichten eingeschritten sind, von denen sie Gefahren für die Obrigkeitsstellung des Rates aufkommen sahen.

Vermißt habe ich die Kontrollüberlegung, inwiefern die gesellschaftstheoretischen Auffassungen der Theologen durch das Vorbild des Gemeinwesens, in dem sie jeweils lebten, beeinflußt sind.

Was die Frage nach den Trägern der reformatorischen Bewegung anlangt, so ist das ganze Buch von der These durchzogen: in den Reichsstädten war das „der gemeine Mann".

Die gegenteilige Ansicht, daß die Reformation in den Städten eine Sache der Eliten bzw. des Rates allein gewesen sei, wird, so weit ich sehe, nicht mehr vertreten; sondern es zeichnet sich Einvernehmen ab, daß zwar manche Ratsherren sich sehr früh der neuen Verkündigung öffneten und durch ihre Anteilnahme nicht unerheblich zu ihrer Fußfassung beigetragen haben, während die Ratsgremien in den ersten Jahren eine abwartende Haltung gegenüber dem religiösen Aufbruch eingenommen haben und ihre Aktivitäten auch später häufig darauf zielten, die Bewegung vor allem in geordnete Bahnen zu lenken. Es gibt in S.s Arbeit zumal für die zweite Phase mancherlei Quellenbelege dafür, daß Initiativen von Predigern oder von der Bürgergemeinde ausgegangen sind und der Rat die ohne ihn eingeführten Neuerungen im Gottesdienst dann geduldet oder sanktioniert hat – und oft findet man dazu die in der Regel an Außenstehende gerichtete Begründung, nur so könne Aufruhr „des gemeinen Mannes" verhindert werden. So vermag ein höhergewichtiger Anteil der Bürgerschaft an der städtischen Reformation durchaus kräftig gestützt zu werden.

Doch bei S. ist das Pendel überweit nach dieser Richtung ausgeschlagen. Er hat nämlich befremdlicherweise seine Kernthese von vornherein auf terminologische Festlegungen statt auf Quellenanalyse gestellt. Als den „gemeinen Mann" definiert er „alle Männer in der Stadt, die ein – auch minderes – Bürgerrecht besitzen und nicht durch Reichtum, adlig/patrizische Lebensführung oder Ratstätigkeit aus der Allgemeinheit herausgehoben sind" (32 A. 3). (Das ist eine Variante in der Diskussion um die Auslegung dieses zeitgenössischen Terminus', die übrigens die Unterschicht und alle Frauen ausschließt.) Und von

„evangelisch/reformatorischer Bewegung" ist nach ausdrücklicher Festlegung von S. da zu sprechen, wo „eine große Zahl von Menschen ... gleichgerichtet handelt, um unter der absoluten Norm des Gotteswortes ... Änderungen in der Kirche ... herbeizuführen ... Der Rat gehört ... nicht zur Bewegung" (32 A. 11). Nimmt man beide Definitionen zusammen, kann allerdings nur noch „der gemeine Mann" als Träger der Bewegung übrig bleiben. Die in der Arbeit auch enthaltenen Belege dafür, daß die Räte die Entwicklung indirekt oder direkt förderten, indem sie keine Behinderungen zuließen – wenn eben das Wormser Edikt nur mangelhaft oder gar nicht befolgt, wenn Gegenmaßnahmen der zuständigen Bischöfe nicht unterstützt oder gar abgewehrt wurden – werden grundsätzlich unterbewertet. Selbst dann, wenn der Rat reformatorische Initiativen ergriffen hat oder wenn er im Stil einer Confessio argumentiert, sich auf das Gewissen beruft, steht bei S. immer „der gemeine Mann" dahinter, dessen Bewegung sich der Rat nur angeschlossen habe, obwohl S. keineswegs immer Belege dafür beibringen kann, daß der Rat sich Druck aus der Bevölkerung hätte beugen müssen. Die Wendungen von der bedrohlichen Haltung des „gemeinen Mannes" hätten jedenfalls einer sorgsamen Einzelkontrolle bedurft, ob sie konkreten Hintergrund hatten oder ob es sich um einen Topos handelt – sie tauchen übrigens schon vor der Reformation in reichsständischen Quellen öfters auf! Wer käme heute auf die Idee, aus den Berufungen der politischen Parteien auf „den Wähler" ständige Aktivitäten oder gar entscheidenden Einfluß dieser imaginären Größe abzuleiten? Für die Erkenntnis des realen Gewichts der Bürgermeinde sind auch apodiktische und überzogene Sätze wie „der gemeine Mann hat die Politik des Rates vorformuliert" (138) oder „die dritte Kurie war auf den Reichstagen die Lobby der Untertanen" (330) oder „die Trennung der Reiche, die Luther vornahm, war nicht eines Geistes mit dem gemeinen Mann" (206) alles andere als hilfreich.

Gelegentlich findet man bedenklich einseitige Quellennutzung zugunsten der These: So läßt S. bei einem Gutachten Spenglers zum kaiserlichen Verbot der Versammlung in Speyer (1524) unberücksichtigt, daß der Nürnberger Ratsschreiber die Strafandrohungen offensichtlich nicht ernst genommen hat, und verkennt infolgedessen, daß die von ihm empfohlene Betonung der Aufruhrneigung des „gemeinen Mannes" keine echte Besorgnis spiegelt, sondern taktische Funktion hatte (228). – Die Reaktion des Nürnberger Rats auf die eigenmächtige Zeremonienänderung durch zwei Pröpste wird von S. überspitzt: erst habe er „ultimativ" die Rücknahme gefordert, dann aber überraschend nachgegeben (153); die Quelle sagt aus, daß der Rat die Pröpste zwar kritisiert hat, ihnen aber Gelegenheit zur Stellungnahme bot und sich von ihrer Rechtfertigung überzeugen ließ. – Erwähnt sei noch die Unstimmigkeit, daß die Verstärkung der Schutzkräfte Nürnbergs, die der Rat durch Verpflichtung einiger hundert Männer aus der Handwerkerschaft vornahm, von S. einmal mit Sorgen vor Eingriffen des Reichsregiments (104), das andere Mal aber als Maßnahme zum Schutz des Rates vor Aufruhr (157 u. 207) motiviert wird. Gehörten diese Leute eigentlich nicht zum „gemeinen Mann"?

Für die Untersuchung der korporativen Städtepolitik war die eingehende Behandlung der fünf oberdeutschen Städte zweifellos berechtigt. Hinsichtlich der anderen Aspekte stellt sich die Frage, ob nicht durch stärkere Berücksichtigung anderer Städte anstelle der viel Bekanntes wiederholenden Betrachtung der Standardbeispiele differenziertere Ergebnisse hätten erzielt werden können. Die genannten Schwächen in der Argumentation erwecken den Eindruck, daß S. in seiner thesenfreudigen Arbeit zugunsten typologischer Zuweisungen die Zwischentöne vernachlässigt hat.

Münster Ernst Laubach

Gäbler, Ulrich: **Huldrych Zwingli.** Eine Einführung in sein Leben und sein Werk. – München: Verlag C. H. Beck (1983). 163 S. Ln. DM 34.–

U. Gäbler gibt uns hier in 11 Kap.n eine Übersicht über das Leben und das Werk des Zürcher Reformators. Jedes Kap., das mit einer Bibliographie abschließt, zeichnet sich zugleich durch seine Genauigkeit und seine geistige Tiefe aus. Das Ganze bildet das erwünschte Handbuch, das in die Gedankenwelt Zwinglis in aller Kürze einführt. Dies wurde durch die vorhergehende Monographie des Vf.s ermöglicht, die hier ihre Krönung findet: Huldrych Zwingli im 20. Jahrhundert. Forschungsberichte und annotierte Bibliographie 1897–1972, Theologischer Verlag Zürich, 1975, 473 S.

Um kurz ins Einzelne zu gehen: in der Frage der „reformatorischen Wende" (46ff) stimmt der Vf. mit A. Rich und in etwa mit G. W. Locher überein, die beide geneigt sind, die Abhängigkeit Zwinglis sowohl gegenüber Luther wie gegenüber Erasmus geringer anzusetzen. Die Abhandlung „De providentia" (1530) enthält eine Widerlegung der Hauptthesen Luthers in der Auseinandersetzung mit Erasmus, vor allem in der Frage des freien Willens (131). Zwar findet Fr. Büsser in der Einführung zur neuen Ausgabe dieses Traktats in *Corp. Reform.* Vol 113 (Zw.Op. VI/3), S. 54 eine wenigstens literarische Analogie zwischen *De Providentia* und Luthers *De servo arbitrio,* es ist aber möglich, daß bei diesem Datum Zwingli den Bruch mit den Lutheranern in Kauf genommen hätte – zum Teil unter dem Eindruck der eucharistischen Kontroverse –, und zugleich seine Absonderung gegenüber Martin Bucer und den süddeutschen Kirchen, wenigstens auf der politischen Ebene. Auf diese Weise diente *De providentia* als das Manifest der Unabhängigkeit und Originalität Zwinglis.

Paris J. V. Pollet

König-Nordhoff, Ursula: **Ignatius von Loyola.** Studien zur Entwicklung einer neuen Heiligen-Ikonographie im Rahmen einer Kanonisationskampagne um 1600. – Berlin: Mann (1982), 379 S. + 543 Abb., Lw. DM 290.–

Ist über Ignatius von Loyola „im Bilde", wer dieses umfangreiche, mit einem immensen Abbildungsteil versehene Werk gelesen hat? Vom äußeren Eindruck her meint man eher, man halte wieder einmal eines jener gewichtigen, recht allgemein gehaltenen Werke über Ignatius von Loyola (= I.) in den Händen. Doch wer mit diesem Bd „Ignatius auf einen Schlag" zu bekommen hofft, den muß diese Forschungsarbeit enttäuschen; ihr Anspruch ist inhaltlich nicht nur bescheidener, sondern auch ernsthafter. Über Ziel und Absicht informiert der – auf der Einbandhülle nicht gedruckte – Untertitel: „Studien zur Entwicklung einer neuen Heiligen-Ikonographie im Rahmen einer Kanonisationskampagne um 1600". Als Protestantin (!) versucht K.-N. mit der überarbeiteten und erweiterten Veröffentlichung ihrer kunstgeschichtlichen Diss. an der Phil. Fak. der Universität Bonn (1977) zum ersten Mal, „aus kunstgeschichtlicher Sicht die Entwicklung von Heiligenkult, Heiligenlegende und Heiligenbild am Beispiel des Hl. Ignatius von Loyola darzustellen". Bedeutende protestantische Gelehrte haben sich in unserem Jahrhundert zwar schon mit der Gestalt und dem Werk des I. auseinandergesetzt und dabei aus ihren Forschungen wertvolle Einsichten und Fragestellungen vermitteln können (allen voran K. Holl, gefolgt von H. Böhmer und schließlich K. D. Schmidt). Nicht minder gehaltvolle Informationen und in subtiler Forschungsarbeit gewonnene Einsichten kann sich der Leser von dem vorliegenden Werk auch erhoffen. Denn K.-N. bietet mit ihren Studien einen Überblick über Legende und Heiligenkult unter dem Gesichtspunkt, wie sich diese in der Ikonographie des I. (bis zu seiner Heiligsprechung 1622) ausgestaltet haben. Kunstgeschichtlich bedeutsam sind dabei vor allem K.-N.s Forschungsergebnisse zu Arbeiten von P. P. Rubens und A. van Dyck und zu den Antwerpener Gebr. Wierx, zu J.-B. Barbé und C. Galle d. Ä. Doch weit über den primären kunstgeschichtlichen Standpunkt hinaus reicht diese Abhandlung mit ihrer Untersuchung der Frage nach der Funktion von Bildern für Kult und Kanonisation in den Fachbereich der Kirchengeschichte, bes. in dem, was K.-N. sagt zur Geschichte und Ikonographie der Heiligsprechung nach dem Trienter Konzil. Der kunst- und kulturgeschichtliche Beitrag, den K.-N. zur Geschichte des Jesuitenordens selbst, den I. mitgegründet hat, leistet, ist nicht hoch genug zu veranschlagen, weil er in der bisherigen Ignatius-Biographik vernachlässigt wurde. Kaum erforscht geblieben ist bislang nämlich der unauflösbare Zusammenhang zwischen der Produktion eines bestimmten Ignatius-Bildes (nach seinem Tode) in Wort, Schrift und Bild und dem sich darin ausdrückenden Selbstideal des Jesuitenordens. I. selbst hat sich zeitlebens zwar einem Bild (und einer Abbildung) von sich und über sich entzogen. Erst in seinen letzten Lebensjahren gab er dem Drängen seiner persönlich vertrautesten Mitbrüder nach, sein Leben zu erzählen. So entstand der sog. „Pilgerbericht" teilweise aus persönlichen Mitteilungen des I., teilweise aufgrund von stichwortartigen Notizen über die Lebenserzählungen des I. Wenn K.-N. die Wurzeln der über I. nach seinem Tode sich formenden Bildvorstellungen in allgemeinen Topoi der Ikonographie Jesu Christi und des Franz von Assisi, eines Dominikus u. a. Heiliger sucht, dann kann sie dazu reichlichen Anhalt finden in den Lebenszeugnissen des historischen I. selbst. Franz von Assisi, Dominikus und in allem die Mysteria des Lebens Jesu sind (nach dem „Pilgerbericht" aus den Jahren 1553–1555) die Orientierungsgestalten und Vorbilder seit I.s folgenreicher Lebensveränderung (die mehr ist als nur eine „Bekehrung") im Jahre 1521. So können im Kontext der frömmigkeitsgeschichtlichen Fragen ebenfalls neue Perspektiven erschlossen werden für die „Katholische Reform" des 16./17. Jh.s, in der nach K.-N. eine deutliche Rückbesinnung auf „große Heiligengestalten des Mittelalters erfaßbar" wird.

In einem Überblick über den Inhalt des Werkes können diese Gesichtspunkte noch einmal verdeutlicht werden:

Das „Vorwort" (11f) ist erwähnenswert, weil es im Zusammenhang der Entstehung und Fertigstellung des Werkes und der damit verbundenen Forschungsodyssee durch die „großen Kunstsammlungen Westeuropas und Amerikas" einen Erfahrungsbericht besonderer Art vermittelt und interessante Einblikke in Forschungsgeschichte der noch von einer besonderen „Liberalität" (11) bestimmten frühen 70er Jahre. Die „Einleitung" (13–19) referiert den Ausgangspunkt der vorliegenden Untersuchungen über „die Auseinandersetung zum Verhältnis von Kunst- und Gegenreformation" („Kunst und kirchlicher Propaganda im Zeitalter der Glaubenskämpfe") in kritischer Darstellung der bisherigen Forschungsgeschichte, der gegenüber dann „das Arbeitsvorhaben" K.-N.s näher bestimmt wird. K.-N. zieht aus guten Gründen einer bloß oder primär stilistischen Betrachtung die ikonographische Analyse und Darstellung vor. Für die Wahl des Untersuchungsgegenstandes bot sich für den Zeitraum zwischen 1590 und 1625 (nach Wittkower ein für die Kunst der Katholischen Refom maßgeblicher Zeitraum) I. an, der Gründer des Jesuitenordens, „da gerade diese religiöse Gemeinschaft, ihr Gründer und sein epochemachendes Buch der Exerzitien immer wieder bei allgemeinen Deutungsversuchen besondere Beachtung gefunden haben" (16). Ausgehend vom „Stand der Literatur zur Ignatius-Ikonographie" bestimmt K.-N. „die Aufgabe dieser Untersuchung": eine möglichst vollständige Zusammenstellung der noch erhaltenen Bilder und der auf die Bildproduktionen bezogenen Schriftquellen" als Materialsammlung anzustreben. Dabei soll die Aufmerksamkeit von den bislang dominanten monumentalen Werken etwa eines P. P. Rubens oder eines A. Pozzo auch auf „viele unbekannte Stücke, besonders im Bereich der Graphik" gelenkt werden, von denen die aufschlußreichsten aus der Zeit vor der Seligsprechung des I. (im Jahre 1609) stammen und die Anfänge der Ignatius-Ikonographie erkennen lassen. Nachweislich stehen die frühen Bildproduktionen im „offenkundigen Gegensatz zum damaligen kanonischen Recht", denn es „handelt sich um Werke, die bereits vor jeder Genehmigung des Kults entstanden sind und nach strenger kirchenrechtlicher Auffassung, . . ., eigentlich nicht existieren sollten" (18). Um so eindringlicher stellt sich von daher auch die Frage „nach der Funktion der Ignatius-Bilder im Rahmen der Kanonisierungsbemühungen" (18). K.-N. entwickelt ihre Untersuchungen hauptsächlich in der Konzentration auf die Hauptwerke der sog. „Antwerpener Schule" (19) und deren Bildproduktionen sowie in der Untersuchung und Analyse der Bedeutung des Wirkens von Pedro de Ribadeneyra SJ für die Biographie, die Bilder und den Kult des I. im Blick auf dessen Heiligsprechung(sprozeß). Diese „Anfänge der Ikonographie des I. im Zusammenhang mit den Bemühungen um eine Heiligsprechung" werden dann in dem (nach der Einleitung = I.) II. Teil ausführlich untersucht (21–128) in den Kap. A. „Die Heiligsprechung des Ignatius im Bild", B. „Historische Hintergründe bei der Entwicklung des Ignatiuskultes" und (am umfangreichsten) C. „Die Bilder im Zusammenhang mit den Bemühungen um die Kanonisation, Ausbreitung, Chronologie, kultischer Wert". Im III. Teil (129–133): „Die Ignatius-Ikonographie und die Definition der ‚gegenreformatorischen Kunst'" untersucht und analysiert K.-N. noch einmal eingehender die brisante Frage, wieso und aus welchen Gründen und Motiven die Jesuiten, die nach dem Willen ihres Mitbegründers I. so papstergeben und kirchentreu wie möglich sein sollten, die auch „immer als die entschiedenste und disziplinierteste Kerngruppe der Katholischen Reform verstanden werden", dennoch „ganz offensichtlich gegen kirchliche Grundsätze verstoßen haben, wie sie von Clemens VIII. 1602" im Geiste des Konzils von Trient „in Erinnerung gebracht worden waren" (129).

Die umfangreichen Anmerkungen (137–198) beweisen, wie konsequent K.-N. ihr Arbeitsvorhaben auch verwirklicht hat. Ein Beweis dafür ist die Auseinandersetzung mit R. Kuhns Beitrag (1970) zu Bernini und I. K.-N. weist u. a. nach, daß Kuhn Berninis Skulpturen zwar „mit Hilfe moderner Theologie" (vor allem Hugo und Karl Rahners) interpretiert, „die zwar die Entstehungszeit der Exerzitien, nicht aber das gewandelte Textverständnis des 17. Jh.s berücksichtigt" (15; vgl. dazu 140, Anm. 37). K.-N.s Untersuchungen können demgegenüber den historisch-kritischen Befund bestätigen, „daß sich durch Kommentare zur Zeit Mercurians und durch Aquavivas Direktorien zu den Exerzitien die Interpretation des Textes gewandelt hatte" (140). Dieses gewandelte Verständnis der Theorie und Praxis der ignatianischen Exerzitien ist für die ikonographische Analyse von entsprechenden Bildproduktionen des 16./17. Jh.s als eine Art „Kanon" zu beachten und zu berücksichtigen.

Mit den „Untersuchungen zu den wichtigsten frühen Bildkreisen der Ignatius-Ikonographie" (199–324, eingeleitet mit einer Inhaltsübersicht, Abkürzungsverzeichnis und Vorbemerkungen) beginnt der Materialteil der Untersuchung. Ausführlich und möglichst vollständig werden die verschiedenen Ignatius-Bilder und Bilderviten aus den frühen Bildkreisen untersucht und beschrieben. Zahlreiche Übersichtstafeln veranschaulichen die innere Entwicklung, die gegenseitige Beziehung und den Aufbau der einzelnen Bildzyklen. Eine wichtige Einsicht ergibt sich für die Datierung: „Bis jetzt wurden die Jahresangaben" einzelner Bildserien „in den Dokumenten als Datierung akzeptiert. Doch zeigt das Beispiel der Bildervita von Rom 1605/06, daß Erscheinungsdaten nicht immer Herstellungsdaten sind". Das „Literaturverzeichnis" (325–346) berücksichtigt die bis Mitte 1980 erschienene Literatur. An einen kurzen „Abbildungsnachweis" (347) schließt sich ein ausführliches „Register" (349–379) an, mit dem man das umfangreiche Werk leicht erschließen kann. Den Abschluß und die Krönung des Werkes bilden die 543 Abbildungen auf 216 Tafeln. Wer dieses reiche Bildmaterial betrachtet, weiß den aufwendigen Einsatz zu schätzen, mit dem K.-N. vor allem die erreichbaren Druckgraphiken der I.-Ikonographie aus dem Zeitraum *vor* der Heiligsprechung gesammelt hat. Der Betrachter erhält einen zusammenhängenden Überblick über im allg. schwer zugängliche graphische Serien über das Leben des I., die teilweise lange vor ihrem offiziell genannten Erscheinungsjahr zu datieren sind (vgl. oben zur Datierung), weil sie in der Erwartung und Vorwegnahme der Kanonisation des I. oft lange vorher geschaffen worden sind. Besonders deutlich ist das zu erkennen bei Abb. 4, die beweist, daß die Kanonisation schon 17 Jahre vorher (1605/06) dargestellt wurde (vgl. dazu Abb. 2 anläßlich der Heiligsprechung 1622).

Aufbau, Drucklegung und Ausführung des Werkes sind sehr sorgfältig und übersichtlich. Der Materialteil der Arbeit (199–379 mit den 543 Abb.) ist in dem historisch-systematischen Abschnitt der Arbeit (1–198) überzeugend erschlossen worden. Das Ergebnis der Untersuchungen K.-N.s zeigt, daß und wie gut sich die von ihr gewählte Methode und der „durchaus ‚ketzerische'" (11) Ansatz ihrer Arbeit sich bewährt haben. K.-N. formuliert zu bescheiden, wenn sie ihre Arbeit als nur vorbereitend ansieht (19). Sie ist vielmehr als bahnbrechend anzusehen, und eine Fortsetzung dieser Forschungsarbeit ist sehr zu wünschen z. B. bezüglich der Bedeutung der ikonographischen Quadriga: Ignatius–Franz Xaver; Aloysius v. Gonzaga–Stanislaus Kostka (vgl. dazu Abb. 249ff), die später dann als „Portalfiguren" in den Fassaden zahlreicher Jesuitenkollegskirchen stehen. Dieses „faszinierende Phänomen" der unauflösbaren Spannung und des untrennbaren Ineinanders von „geschickter Propaganda und tiefer Religiosität" läßt sich nicht nur im Kontext der frühen I.-Ikonographie und bei der geschickten Betreibung der Kanonisation des I. feststellen; die das Schulwesen des 16./17. Jh.s noch stark prägende Pädagogik der Jesuiten ist von ähnlichen Zügen und Spannungen bestimmt in durchaus klarer pädagogischer Absicht. Dabei repräsentiert die genannte Heiligen-Quadriga vorbildhaft ein pädagogisches und religiöses Curriculum, dessen Wirkung und Wandlungen sich auch ikonographisch erforschen lassen.

Als Corrigenda sind lediglich zu vermerken: S. 15, Z. 10 v. u.: „Kuhn 1970", statt 1971, und: S. 341, Z. 7 v. o.: „RAVIER 1973 . . . Paris 1973", statt o.O.

K.-N.s Untersuchungen sind nicht nur das Zeugnis eines selbstlosen und eindrucksvollen Forschungsunternehmens, sondern sie zeigen neben dem Interesse an der Thematik eine große „Hochachtung" (11) und Liebe zu Ignatius, dem Jesuitenorden und dessen Geschichte. Ein diskreter Hinweis darauf mag auch die Widmung des Werkes geben: „Für Oliver geboren am 31. Juli", also an dem Sterbetag des I. und seinem kirchlichen Gedenktag (Heiligenfest). Wenn in diesem Werk auch die historische Gestalt und Person des I. im Hintergrund geblieben ist (von der Beschränkung auf den gewählten Forschungsgegenstand her wohl notwendigerweise), so vermag der kritische Forschergeist der Autorin zusammen mit ihrem engagierten Interesse den Leser eindeutig auch zu ermutigen, nunmehr hinter die frühen und späteren Bildproduktionen über I. zurückzugehen und voller Einsicht in die propagandistischen und ideologischen Überlagerungen der historischen Grundlagen der Person und Gestalt des I. (vor allem durch die nachignatianische Ordenstradition und -propaganda) wieder erneut und unvoreingenommener zu fragen: Wer bist Du, Sankt Ignatius?

Frankfurt a. M./Hannover Hermann Josef Repplinger S. J.

Beckmann, Joachim: **Das Wort Gottes bleibt in Ewigkeit.** Erlebte Kirchengeschichte. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1986. XI, 778 S., Lw. DM 78.–

Nur wenige Gestalten haben über einen so langen Zeitraum hinweg die evangelische Kirchengeschichte Deutschlands mitgeprägt wie Joachim Beckmann (1901–1987). Der junge Düsseldorfer Pastor gehörte 1933/34 – im mutigen Widerstand gegen die Deutschen Christen und den Reichsbischof Ludwig Müller – zu den Begründern der Bekennenden Kirche. Als leitendes Mitglied der Rheinischen Kirche sowie des Bruderrates der Evangelischen Kirche in Deutschland hat er den kirchlichen Wiederaufbau mitbestimmt; von 1945 bzw. 1949 bis 1958 war er als Pfarrer bzw. Oberkirchenrat der theologische Dirigent im Düsseldorfer Landeskirchenamt, daneben Dozent an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal (seit 1961 Honorarprofessor in Bonn), und schließlich gehörte er als Präses der Evangelischen Kirche im Rheinland 1958–71 und als Mitglied des Rates der EKD 1967–73 zu den besonders einflußreichen Persönlichkeiten. Über literaturgeschichtliche und theologische Themen hat er sich in einer Fülle größerer Beiträge und praxisbezogener Voten geäußert, was hier 745–757 die ausführliche Bibliographie bezeugt. Als aktiver Kirchenpolitiker hat er selbst Zeitgeschichte geschrieben: so vor allem durch die Bearbeitung des Kirchlichen Jahrbuchs, erstmals in dem Berichtsband über die Zeit 1933–44 (1948 erschienen) und 1945–48 (von 1949), dann für die Jahre 1949–56 unter der Rubrik „Kirchliche Zeitgeschichte", bis 1973 nur

noch als Herausgeber. B.s dort geübte Methode, die sich hauptsächlich wohl den Erfahrungen des Kirchenkampfs verdankt, prägt auch das vorliegende Werk, zu dessen Ergänzung er selber seine sonstigen umfangreichen Textausgaben nennt: Die wichtigsten Stationen werden dokumentiert durch Abdruck zeitgenössischer Texte, die nicht kommentiert oder interpretiert, sondern durch zurückhaltende redaktionelle Bemerkungen verbunden werden. Es handelt sich also weder um eine Autobiographie noch um eine Kirchengeschichte im herkömmlichen Sinne, sondern um eine ausgewählte Dokumentation, die B.s Lebenslauf als Leitfaden nimmt und den historischen Stoff vor allem theologisch beleuchtet. Der Leser, der primär an Hintergrundinformationen eines Hauptakteurs interessiert ist, dürfte enttäuscht werden; wer aber eine umfassende, auf Quellen gegründete Übersicht über die Kirchengeschichte 1933–1971 schätzt und B.s stets wohlbegründete, gedankenreiche Lagebeurteilung kennenlernen will, der wird – nicht zuletzt auch anhand einiger wenig bekannter Texte – reichen Gewinn aus der Lektüre ziehen.

B. beschreibt im Vorwort (VII) seine Intention so: „Das Buch sollte also weder eine wissenschaftliche Selbstbiographie noch eine wissenschaftliche Kirchengeschichte von 1933 bis 1971 werden. Für Letzteres sehe ich andere und Bessere am Werk. Und für eine Selbstbiographie sehe ich zu viele Hindernisse; es gibt dabei Probleme, die mir zu schwer sind. Ich schreibe lieber eine Darstellung, in der ich als Wahrheitszeuge vorkomme, aber nicht mehr." Die Objektivität des Zeugnisses spiegelt sich darin wider, daß die Hauptmasse aus Texten besteht; die Subjektivität des Zeugen kommt in der Auswahl zur Geltung. Der Aufbau ist im Grunde nur am Beginn (1–25) auf B.s persönlichen Weg konzentriert: im I. Kap. „Jugendjahre (1901–1933)". Das umfangreiche II. Kap. „Kirchenkampf (1933–1945)" bringt eine dem KJ 1933–44 weithin entsprechende, aber kürzere Textauswahl (26–327), die stets von B.s eigener Beteiligung am Zeitgeschehen ausgeht, aber gerade deswegen den Blick auf die umfassende Handlungsebene der Deutschen Evangelischen Kirche bzw. der Bekennenden Kirche lenkt. Einzelheiten sollen hier nicht erwähnt werden. Eindrucksvoll deutlich wird jedenfalls, was kirchliche Selbstbehauptung gegenüber einem totalitären Unrechtsstaat bedeutete. Auf stärkeres Interesse der zeitgeschichtlichen Forschung dürfte das III. Kap. „Wiederaufbau (1945–1971)" stoßen, zumal dort B. weitgehend in den abgedruckten Dokumenten als Verfasser bzw. Mitautor selber zu Wort kommt (328–680). Man erfährt z. B. interessante Einzelheiten über die Ablösung des Düsseldorfer Konsistoriums durch die neue Kirchenleitung im Mai 1945 (329–348 mit Archivmaterial). Aufschlußreich sind auch die von B. auf den beiden ersten rheinischen Synoden 1946 und 1948 vorgetragenen Berichte der Kirchenleitung (361–382 und 395–415). Dagegen bringen die eingestreuten Ausführungen über den Neubau der Evangelischen Kirche in Deutschland 1945–48 und der Abschnitt über die Umwandlung der Evangelischen Kirche der altpreußischen Union 1945–51 (443–477) kaum Neues. Ein instruktives Panorama der Zeit 1958–71 bieten B.s Lageberichte als Präses vor der Landessynode (483–680, ergänzt durch Auszüge im IV. Kap. „Schwerpunkte meiner Wirksamkeit", z. B. 702–714), die bislang in den gedruckten Protokollen zugänglich waren. Teilweise begegnen hier Texte aus der folgenden Sammlung, die im übrigen eine wichtige Ergänzung zu dem neuen Buch darstellt, weil sie vor allem die mehr persönlichen Äußerungen B.s abdruckt: Joachim Beckmann: Hoffnung für die Kirche in dieser Zeit. Beiträge zur kirchlichen Zeitgeschichte 1946–1974, Göttingen 1981 (Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte B,10).

Angesichts der enormen Materialfülle des Buches kann man es nur bedauern, daß nicht – über das Namensregister 771–776 hinaus – auch ein Dokumentenverzeichnis und ein Sachregister geboten werden. Das mindert jedoch nicht den Wert des Buches. Es handelt sich um ein höchst nützliches Lesebuch bzw. Nachschlagewerk zur kirchlichen Zeitgeschichte, dessen Charakter durch den regen Geist eines großen Kirchenmannes von seltener theologischer Bildung und Urteilskraft geprägt wird.

Münster Wolf-Dieter Hauschild

Kessler, Michael: **Kritik aller Offenbarung.** Untersuchungen zu einem Forschungsprogramm Johann Gottlieb Fichtes und zur Entstehung und Wirkung seines ‚Versuchs' von 1792. – (Mainz): Grünewald (1986). 429 S. (Tübinger Theologische Studien, Bd 26) kart. DM 48.–

Nachdem über 40 Jahre keine Monographie mehr zu Fichtes Offenbarungskritik erschienen war, ist man erfreut, mit der bereits im Wintersemester 1981/82 abgeschlossenen und endlich veröffentlichten Diss. Kesslers ein sorgfältig erarbeitetes Werk über Fichtes frühe Schrift in Händen zu haben, das diese zugleich im Kontext zeitgenössischer Fragestellungen erschließt.

Einleitende Bemerkungen zum gegenwärtigen Offenbarungsverständnis (§ 1) lassen bereits das hermeneutische Anliegen des Vf.s erkennen, Fichtes philosophischen Beitrag nicht nur im zeitgeschichtlichen Rahmen zu würdigen, vielmehr auch im Hinblick auf die Frage, inwieweit er, vom heutigen Verstehenskontext her gesehen, neue Perspektiven erschlossen hat. Nach einem kurzen Blick auf den frühesten religionsphilosophischen Ansatz Fichtes und einem ersten Durchgang durch Fichtes Offenbarungsschrift gibt K. noch in der Einleitung eine Gesamtschau über „Religion und Offenbarung im Fortgang des Fichteschen Denkens" (§ 2). Es folgen ein detaillierter Forschungsbericht (§ 3) und die Bestimmungen von Ziel und Methode der Arbeit (§ 4). Unter „II. Aspekte zur Lebensgeschichte Fichtes und zur geistesgeschichtlichen Einordnung" werden nach einer relativ ausführlichen Biographie Fichtes (§ 5) wesentliche Fragestellungen der Aufklärung als Hintergrund des Fichteschen Frühwerks skizziert (§ 6). Im Kernstück seiner Darlegungen, „III. Darstellung der Fichteschen Offenbarungskritik", erörtert Vf. eingehend in zwei Schritten (§§ 7, 8) den Offenbarungsbegriff Fichtes von 1792/93 und die daraus abgeleiteten Kriterien zur Erkenntnis authentischer Offenbarung. In einem weiteren Kapitel setzt sich K. zunächst mit Fichtes eigener Einschätzung seiner frühen Schrift auseinander (§ 9) und wertet diese sodann als „systematischen Höhe- und Wendepunkt der Offenbarungskritik der Aufklärungszeit" (§ 10). Unter „V. Aspekte zeitgenössischer Wirkungsgeschichte" wird ein umfassender Überblick über die Rezensionen der Schrift gegeben (§ 11). Anschließend geht Vf. auf weitere Wirkungen (bei F. I. Niethammer, J. Chr. R. Eckermann und F. E. D. Schleiermacher) ein.

K.s Arbeit zeichnet sich durch umfängliche Materialkenntnis, Sorgfalt im Detail und einen großen Reichtum an systematischen wie historischen Perspektiven aus. Sie läßt die Fragestellung Fichtes im Umfeld der gesamten Offenbarungsproblematik der Aufklärung und im Vorblick auf die Neuorientierung des christlichen Offenbarungsverständnisses lebendig werden, die sich nicht zuletzt diesem Ringen gegen Ende des 18. Jh.s verdankt.

Mit den weitgesteckten Zielen verbinden sich allerdings einige Mängel in der Analyse von Fichtes Offenbarungskritik selbst. Anders als in der inzwischen erschienenen Einleitung zur Schrift in der „Philosophischen Bibliothek" (Bd 354, Hamburg 1983), die K. – abgesehen von einem kurzen Hinweis auf S. 91f – nicht mehr berücksichtigt hat, wurde auf einen Vergleich der „Kritik" von 1792 mit derem ersten Entwurf von 1791 verzichtet; auch Hinweise auf die Änderungen in der 2. Aufl. von 1793 sind spärlich. Damit wurde die Chance vertan, einige zentrale Probleme der Schrift in klarere Konturen zu rücken. Der Überblick über die weitere Entwicklung des Fichteschen Offenbarungsbegriffes ist informativ. Es fehlt ihm aber an systematischer Schärfe, die nur auf dem Hintergrund eines klaren Erfassens der gesamten Systementwicklung Fichtes zu gewinnen ist: ein Desiderat, das sicher die Möglichkeiten einer Inauguraldissertation übersteigt. Auf jeden Fall hat K. (im Anschluß an die von M. Seckler geleistete Vorarbeit) einen beträchtlichen Teil wichtigen Terrains gerodet, das bisher fast noch theologisches Brachland war – und weiterer Bearbeitung dringend bedürfte.

Freiburg i. Br. Hansjürgen Verweyen

Burgey, Franz: **Technik und Heiliger Kosmos.** Probleme der Theologie und der Verkündigung in einer von Wissenschaft und Technik geprägten Welt. – (Würzburg): Echter (1985). XI, 263 S. kart. DM 28.–

Die Erfahrung der Abwesenheit Gottes in der modernen Kultur. Hrsg. von Wolfhart Pannenberg. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1984). 191 S., 24 Abb. kart. DM 64.–

Wiederkehr von Religion? Hrsg. von Willi Oelmüller. – Paderborn: Schöningh (1984). 288 S. (Kolloquium Religion und Philosophie, Bd 1) kart. DM 29.80

Ist in der Moderne, in der sich Erfahrungswissenschaft und Technik immer enger und immer erfolgreicher verbinden, der Gedanke eines „Heiligen Kosmos"[1] noch sinnvoll? Geht unsere spirituelle Kraft an der Jahrtausendwende über die schmerzliche oder gar leidenschaftslose „Erfahrung der Abwesenheit Gottes in der modernen Kultur"[2] hinaus und deutet sie gar auf eine „Wiederkehr von Religion"?[3] Drei wichtige Neuerscheinungen stellen hier differenzierte Fragen und geben erste Antworten.

Viele der Beiträge blicken von Entwicklungslinien der zweiten Hälfte des neunzehnten Jh.s her auf die Gegenwart. Deshalb will ich hier auf zwei Ereignisse der Jahre 1853/54 hinweisen, die geradezu als Symbole für die dargestellten Problembereiche gelten können. Das erste dieser beiden Ereignisse ist der zu seiner Zeit berühmte „Materialismusstreit" im Deutschland von 1854. Zwei Jahre vorher hatte in der „Augsburger Allgemeinen Zeitung" eine Polemik zwischen dem Physiologen Rudolf Wagner und dem Zoologen Carl Vogt[4] über

[1] Vgl. F. Burgey, Technik und Heiliger Kosmos, 1985.
[2] Vgl. Die Erfahrung der Abwesenheit Gottes in der modernen Kultur, 1984.
[3] Vgl. Wiederkehr von Religion?, 1984.
[4] Vgl. zu dieser Kontroverse W. Bröker, Politische Motive naturwissenschaftlicher Argumentation gegen Religion und Kirche im 19. Jahrhundert, Münster 1973, bes. 12–42 und 232f, sowie H. Degen, Vor hundert Jahren: Die Naturforscherversammlung in Göttingen und der Materialismusstreit, in: Naturwissenschaftliche Rundschau 7 (1954) 271–277.

den Monogenismus begonnen. Dieser Streit erreichte 1854 die breitere akademische Öffentlichkeit auf der 31. Versammlung deutscher Naturforscher und Ärzte in Göttingen. Wagner bestritt hier der Naturwissenschaft das Recht, über die Natur der Seele Aussagen zu machen. Es kam zu einer scharfen Antwort Carl Vogts aus der Sicht der naturwissenschaftlichen Materialisten.

Der Materialismusstreit ist Eckdatum einer einflußreichen materialistischen Naturphilosophie (etwa L. Büchner, E. Haeckel, J. Moleschott, C. Vogt u. a.), die als „wissenschaftliche Weltanschauung" das Erbe des Christentums antreten wollte. Es sollte an die Stelle der „anfänglichen Gottesopfer eine allmähliche Umwandlung des Kultus der Götter in den Kultus des Menschen" treten.[5]

Während die Materialisten das Erwachen aus dem „langen mittelalterlichen Geisterschlaf"[6] feierten, veröffentlichte der Jesuit Joseph Kleutgen 1853 den ersten Bd seiner „Theologie der Vorzeit", in der er gerade die „Vorzeit" des Mittelalters gegenüber der heillosen Moderne wieder in Geltung zu setzen versuchte. Kleutgen stellte schon mit den ersten Sätzen seiner „Theologie der Vorzeit" fest, daß der „Geist, welcher in unserer Zeit Europas Völker mit immer größerer Macht bewegt, (. . .) seinem Wesen nach dem Christentum feindselig" sei.[7]

So stehen sich zu Beginn der technisch-wissenschaftlichen Moderne Christentum und liberale, erfahrungswissenschaftlich und technologisch orientierte Kultur feindselig und in abstrakter Negation gegenüber.

Die drei Publikationen zeigen, was aus dieser Spannung geworden ist. Was wurde aus dem erhofften „Kultus des Menschen"? Lebt der christliche Glaube heute noch im Blick auf die „Vorzeit" und in apokalyptischer Angst?

1.

Valerio Verra[8] fragt nach der Erfahrung der Abwesenheit des christlichen Gottes im Grenzbereich der Philosophie und Weltliteratur des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts. Er bezieht sich dabei primär auf Positionen, die auf die Erfahrung der Abwesenheit Gottes in der Zukunft reflektieren. Hier versammeln sich die unterschiedlichsten Vorstellungen radikaler Hoffnung wie auch radikaler Verzweiflung.

Ernst Bloch zielt in seiner Religionskritik als Würdigung des materialistischen Gehalts der Religion auf eine Befreiung von der religiösen Hoffnung auf einen rettenden Gott hin zu der Hoffnung auf ein messianisches Reich des Menschen, dem sich die Menschheit durch ein Transzendieren ohne Transzendenz nähert.

Das Gegenteil der Blochschen Hoffnung auf die bleibende und sich verstärkende Abwesenheit Gottes in der Zukunft ist Samuel Becketts Position, die Verra anhand seines Stückes über das „Warten auf Godot" interpretiert. Für Beckett scheint hier die Abwesenheit Gottes in der Vergangenheit und in der Gegenwart auch auf eine Abwesenheit Gottes in Zukunft hinzuweisen und die Handelnden in Hoffnungslosigkeit und absurden Sehnsüchten zu belassen.

Die Frage nach der Relevanz der Menschen in einem Kosmos, in dem Gott vergangen wie zukünftig abwesend ist, führt von Beckett zu Nietzsche und Sartre, die beide auf den ersten Blick die Bedeutungslosigkeit der Gottesfrage als Bedingung der Möglichkeit wirklicher Freiheit zu feiern scheinen. Doch gibt es bei beiden auch das Moment der Bedrückung durch eine Zukunft, in der es im wahrsten Sinne des Wortes keinen Himmel individuentranszendenter Werte mehr geben kann.

So ist zu vermuten, daß für das zeitgenössische kulturelle Empfinden die Erfahrung der Abwesenheit Gottes nicht nur als Befreiung, sondern als ineins Ungesichertheit und Einsamkeit erlebt wird, in der die Antwort auf die Frage nach dem Wert des Menschen verloren geht. Aldous Huxley (Brave New World) und George Orwell (1984) haben in ihren Romanen Zusammenhänge zwischen Nihilismus, Tod Gottes, Totalitarismus und der Entwürdigung des Menschen zu bedenken versucht.[9]

In ihren Interpretationen zu de Sade und Nietzsche gehen Pierre Klossowski[10] und Michel Foucault[11] auf philosophische Weise diesen Zusammenhängen von Atheismus und Totalitarismus nach.

Für Klossowski stellt sich in de Sades Denken eine Radikalisierung des Atheismus dar, „der sich gleichsam experimentell prüfen will, indem der die Vernunft der verderbten Natur ausliefert, in einem unstillbaren Selbstzerstörungsprozeß, der die Entdeckung der eigenen metaphysischen Unhaltbarkeit und der der anderen zu Ende führen soll" (Verra, 48).

Michel Foucault geht davon aus, daß Nietzsches Interpretation des Todes Gottes letztlich die Proklamation des Todes seines Mörders ist. Wenn der Mensch nämlich Gott verschwinden lasse, so verschwinden mit Gott alle Maßstäbe, sich selbst als Mensch zu verstehen. Der Mensch entmenschlicht sich selbst und tritt so von der Bildfläche ab. Der „Kultus des Menschen" als Selbstdestruktion?

Wenn mit diesen beiden Positionen der Bereich geschichtsphilosophischer Deutungen betreten wird, so ist es konsequent von Verra, wenn er am Ende seiner Darstellung auf Martin Heideggers Metaphysikkritik zu sprechen kommt. Zeigt sich im Nihilismus nicht das Wesen der Metaphysik und hinter diesem die Ahnung eines geschickhaften Heraufkommens einer neuen Verstehensgestalt?

Somit sind eine „Neue Religiosität" und eine „Neue Mythologie" Hinweise auf eine solche geschickhafte Verschiebung oder nur Oberflächenphänomene, die hinter dem Stand der Konsensfähigkeit, den das Christentum erreicht hat, weit zurückbleiben?

Der „Neuen Religiosität" wendet sich W. Ch. Zimmerli[12] zu.

Dabei möchte er nicht eine Phänomenvielfalt neuer Religiosität aufzählen, sondern insofern philosophisch ansetzen, als er über den Begriff ‚Neue Religiosität', also über ihr Begreifen durch den Betrachter, redet. Wenn wir uns dem Problem eines einheitlichen Phänomenbereichs ‚Neue Religiosität' nähern, zeigt es sich, daß der Begriff die verschiedenartigsten Gestaltungen umfaßt. Zweitens macht sich ‚Neue Religiosität' als Art von ‚Religiosität' so identifizierbar, daß sie mit ihr das Schicksal teilt, nicht an Überprüfungskriterien wissenschaftlichen Wissens gebunden zu sein. Drittens läßt sich zum Neuheitscharakter dieser Religiosität sagen, daß sich der größte Teil dieser religiösen Tätigkeiten nicht im kirchlichen Bereich abspielt. Viertens entsteht dieser Begriff auf dem Hintergrund der enttäuschten, durch Erstaunen dann abgelösten Erwartung, daß ‚eigentlich' mit dem Absterben von Religion zu rechnen war, weil die nachaufklärerische und technisch-wissenschaftliche Kultur der Religion keinen sinnvollen Ort geben könne. Dieses scheinbar Erstaunliche wird aber erklärbar, wenn man den historischen Denkbarbeitsbedingungen der neuen Religiosität nachgeht und auf die abendländischen Konstellationen von Glauben und Wissen reflektiert.

Die abendländische „Logos-Rationalität, die wir als Wissen bezeichnen, ruht auf einer mythischen ‚Theo-logie', die allerdings ganz offenkundig auch im modernen Sinne als theoretisch leistungsfähig angesehen werden muß, da sie die Entwicklung funktionierender Techniken ermöglicht" (Zimmerli, 17). So stehen sich also zunächst Logos und Mythos nicht ausschließend gegenüber. Erst die christliche Religion wendet sich gegen dieses Verhältnis, indem sie die Philosophie ganz in die christliche Lehre integriert, bis diese Beziehung in der Hochscholastik durch Thomas von neuem problematisierbar wird. Im Kontext der Neuzeit wird dann die Berufung des Wissens auf den Glauben funktionalisiert. Religion erhält die Funktion der Absicherung der Wahrheit unseres Wissens und der Legitimation der Moralität von Handlungen. Diese funktionalistische Ortung des Glaubens relativ auf die Selbstgestaltung des Wissens ändert sich erst in den letzten Jahrzehnten. In dem Moment nämlich, in dem die „Vermutung Raum greift, auch und sogar das wissenschaftliche Wissen sei nicht besser begründbar als eine beliebige Sorte von Aberglauben oder Magie, werden auch religiöse Handlungen wieder salonfähig" (Zimmerli, 19). Die Selbstrelativierung des Wissens, die wirkungsgeschichtlich durch den Historismus, die abstrakte Kunst, die Problematisierung des Wahrheitsbegriffs und die Aufhebung der Grenzen regionaler Ontologien bedingt ist, begründet ein neuartiges Selbstverhältnis des Denkens. Es beruht auf den beiden Prämissen, daß alles Gewußte in sich durch das nicht Gewußte reflektiert ist und daß weiterhin alles Gewußte eine untrennbare Einheit von Realität und Fiktion darstellt. Aus dieser spannungsreichen Situation ergibt sich dann leicht der Wunsch, dem ständigen Druck des Bewußtseins der generellen Vermitteltheit allen Wissens durch den Aufbruch in Richtung einer neuen Unmittelbarkeit des Selbst zu entgehen – eine neue ‚feste' Identität zu finden. So realisiert sich hier der von Ludwig Büchner ersehnte „Kultus des Menschen" als Ausdruck der Angst vor der In-sich-Reflektiertheit einer hochentwickelten Kultur. Neue Religiosität ist somit nicht das „Zeichen der Zeit schlechthin", sondern sie gehört in die Reihe der „Signaturen" unserer Zeit, die es im Ganzen zu verstehen gilt (Zimmerli, 20).

Wenn Zimmerli unter die Merkmale des Begriffs der Neuen Religiosität das ihrer Unabhängigkeit von Überprüfungskriterien wissenschaftlichen Wissens zählt und auch von der historischen Vorausset-

[5] L. Büchner, Das künftige Leben und Die moderne Wissenschaft. Zehn Briefe an eine Freundin, Leipzig 1889, 140. (Büchners Hauptwerk „Kraft und Stoff" erschien 1855 und war durch viele Auflagen und Übersetzungen einer der naturphilosophischen Bestseller seiner Zeit.)

[6] L. Büchner, Fremdes und Eigenes aus dem geistigen Leben der Gegenwart, Leipzig 1890, 29.

[7] J. Kleutgen, Theologie der Vorzeit (1853), zit. nach der Ausgabe Münster 1867, 5.

[8] Der Titel seiner Untersuchung ist allerdings enger gehalten und enttäuscht Erwartungen: V. Verra, Die Erfahrung der Abwesenheit Gottes in der modernen Philosophie, in: Hrsg. W. Pannenberg 1986, 39–52 (52–63 Diskussionsprotokoll).

[9] Im Bereich der modernen Science Fiction gibt es sicherlich aktuellere und oft auch bessere Beispiele als diese beiden üblicherweise angeführten Autoren. Ich verweise etwa auf J. Brunner, Morgenwelt (1968), München 1980 und S. Lem, Memoiren, gefunden in einer Badewanne (1961), Frankfurt 1979.

[10] P. Klossowski, Sade mon prochain, Prais 1947.

[11] M. Foucault, Les mot es les choses, Paris 1966.

[12] W. Ch. Zimmerli, Wie neu ist die neue Religiosität? Von Konsistenz und Widerspruch in der Suche nach Unmittelbarkeit, in: Hrsg. W. Oelmüller 1984, 9–24.

zung ausgeht, daß das wissenschaftliche Wissen in den letzten Jahren erst seine Konsensfähigkeit einzubüßen beginnt, so ist dem entgegenzuhalten, daß seit dem Beginn der technologischen Revolution im neunzehnten Jh. immer schon eine Bewegung existierte, die am Gnostizismus, am Okkulten und an der „Morgenländerei" des Fernen Ostens interessiert war.[13] Weiterhin sei darauf hingewiesen, daß in vielen Äußerungsweisen Neuer Religiosität Technologie- und Wissenschaftsgläubigkeit eine konstitutive Bedeutung besitzen. So verwenden etwa die durch den heute noch praktizierenden Science-Fiction-Autor Lafayette Ronald Hubbard begründeten Scientologen ein sogenanntes „E-Meter", um den psychischen Sperren ihrer Mitglieder auf elektrotechnischem Wege auf die Spur zu kommen, indem sie vorgeben, diese über viele Wiedergeburten hinweg verfolgen zu können. Wer darüber hinaus eine Werbeschrift der Transzendentalen Meditation durchblättert, wird immer wieder auf Fotos stoßen, die große elektronische Geräte zeigen, durch die der „Maharishi-Effekt" einer Befriedung der Naturgewalten und der Menschheit experimentell nachgewiesen werden kann. Ein anderes, weniger bekanntes Beispiel sind die zahlreichen parareligiösen Gruppen, die sich im Ideenfeld der Ufologie und „Prä-Astronautik"[14] des Erich von Däniken konstituiert haben und auf das Heil aus dem Weltraum hoffen. Erinnert sei auch an den physikalisch und mystizistisch argumentierenden „Wendezeit"-Propheten Capra. Es widerspricht der These Zimmerlis nicht, differenziert sie aber, wenn man davon ausgeht, daß die ‚offizielle' Wissenschaft in der Entwicklung der technisch-wissenschaftlichen Kultur immer weniger als Garant der Bewältigung von Lebensproblemen akzeptiert wird, daß auf dem Hintergrund unserer epochalen Verstehensfigur ‚Wissenschaftsgläubigkeit' Wissenschaftsangst und -zweifel sich weitgehend auch wieder auf oft gnostisch interpretierte Formen ‚alternativer' Wissenschaftlichkeit oder ‚Grenzwissenschaften' beziehen müssen. Es existiert also eine Dialektik von Wissenschaftsangst und Wissenschaftsgläubigkeit, nicht eine einfache Negation der Wissenschaft durch die Neue Religiosität, die sich – und hier sei Zimmerli widersprochen – als gar nicht so neu erweist.

Der Rede von der ‚Neuen Religiosität' entspricht auch die von der ‚Neuen Mythologie', die, wie C.-F. Geyer darstellt, ebenso wie die Neue Religiosität extensional die unterschiedlichsten Standpunkte umgreift.[15]

Gemeinsam ist den Vertretern einer Neuen Mythologie aber, daß sie nicht in der christlichen Tradition stehen, die seit ihren Anfängen versucht hat, gegenüber der antiken Mythologie die Vorzüge des jüdisch-christlichen Monotheismus herauszuarbeiten und die Bedeutung des Mythischen im Christentum zu gewichten und zu begrenzen. Sind etwa der Plausibilitätsschwund des Christentums und der Kirchen mit darauf zurückzuführen, daß die Bedeutung des Mythischen im Christentum zu gering geachtet wurde? Können möglicherweise die Versuche zu einer nichtchristlichen Neuen Mythologie methodologische Maßstäbe für die Theologie bieten oder sind sie eher Sackgassen, Neuformen der Hoffnung auf einen „Kultus des Menschen"?

Für Hans Blumenberg etwa bieten die Integrationsfähigkeit des Mythos und seine Variationsbreite eine dem neuzeitlichen Wirklichkeitsverständnis adäquate Ausweitung der Enge, die der Welt „dogmatischer Determination" (zit. bei Geyer, 42) eigen ist. Die Spannung zwischen Mythos und Logos wird durch die Spannung zwischen Mythos und Dogma ersetzt. Blumenberg sucht nach dem Grundmythos, der im Gegensatz zu moderner Wissenschaft und Monotheismus den Bezug des Menschen zur Totalität ermöglicht. Neue Mythologie ist dann weder Monotheismus, noch Rückkehr zum antiken Paganismus, sondern Aufruf zur „Theosis als der einzig verbliebenen Möglichkeit angesichts des Verdikts des neuzeitlichen Wirklichkeitsbegriffs über jede Form von Offenbarung, Apotheose oder religiöser Unmittelbarkeit" (Geyer, 44).

Am wirkungsvollsten unter den verschiedenen und zum Teil sehr exotischen Standpunkten[17] der neuen Mythologie außerhalb der philosophischen Diskussion ist der Anstoß, den Hans Peter Duerr, ein Liebhaber der Position des anarchistischen Wissenschaftstheoretikers Feyerabend, aus ethnologischer Perspektive für zahlreiche Epigonen gab.

Duerr arbeitete in seinem für die New-Age-Romantiker grundlegenden Werk über die „Traumzeit"[18] an der Auffassung, daß wir von archaischen Kulturen lernen können, daß wir nur dann unser Leben so führen können, wie wir es uns vorstellen, wenn wir uns bewußt sind, daß wir zugleich auch unsere ausgegrenzten Möglichkeiten sind, denen wir uns regelmäßig in ekstatischer Weise aussetzen müssen. Duerr hat damit keinesfalls die Masse der sinnsuchenden und politisch enttäuschten Apo-Geschädigten im Blick, sondern den Einzelgänger, den ethnologischen Forscher, der vom ‚Wege abkommt'. Seine Thesen wurden aber mißverstanden und dienen einer New-Age-Bewegung als wissenschaftliche Rechtfertigung des Auszugs ins Irrationale.

An dieser Stelle liegt der Schnittpunkt, an dem die Neue Mythologie mit den sogenannten Jugendreligionen übereinkommt. Wenn Geyer auf dem Hintergrund seiner Reflexionen über die Rolle des Mythos in der christlichen Tradition auf der einen und über die Neue Mythologie auf der anderen Seite ein Fazit zum Thema „Institutionalisierte Religion versus neue Mythologie" (Geyer, 52–54) zieht, kommt er zu dem Schluß, daß die verschiedenen Spielarten einer ‚Neuen Mythologie' zwar einem diffusen religiösen Bedürfnis entgegenkommen, aber kein Signal einer möglichen Wiederkehr von Religion sind. Religion ist nämlich mehr als eine Summe diffuser Gefühle und individualistischer Sinnbedürfnisse, mehr als ein „Kultus des Menschen" als Ichkult, sondern ineins mit aller persönlichen Artikulation auch ein Institutionengeflecht, das weiterhin auf Konsensfähigkeit achten muß.

Für den Aufsatz von Geyer gilt die gleiche Kritik, die ich schon im Hinblick auf Zimmerlis Darstellung geäußert habe. Wenn man etwa die naturwissenschaftlichen Schriftsteller des späten neunzehnten Jh.s (etwa: W. Bölsche, T. Fechner, auch E. von Hartmanns Philosophie des unbewußten Gottes) oder die mythische Gestaltungskraft der Expressionisten denkt, so erscheint Neue Mythologie nicht ‚neu', sondern eher als eine der technisch-wissenschaftlichen Moderne parallele Grundfigur. Daß ‚neue Mythologie' zur Zeit zum Thema wird, ist eine eher kurzfristige Erscheinung, langfristig wirken allerdings die grundlegenden Denkfiguren einer „Mythologie der Vernunft" (Hegel), weil sie eben zu den Grunddenkfiguren der Moderne gehören.

Eine Variante des Ausdrucks neuer Mythologie im Sinne Blumenbergscher Theosis-Vorstellungen stellen atheistische Schriftsteller dar, die ihren Atheismus selbst zum Problem ihres literarischen Schaffens erheben und dabei in die Rolle atheistischer leidender Gottesknechte geraten. Die Frage nach der Erfahrung der Abwesenheit Gottes in autobiographischen Zeugnissen der modernen französischen Literatur bezieht Hans Rudolph Picard[19] auf Claude Roy,[20] Jean-Paul Sartre,[21] Simone de Beauvoir[22] und Michel Leiris.[23]

Sie thematisieren ihre Glaubensverweigerung und ihre sich daraus ergebenden Versuche zu einer autonomen Ordnung der Welt. Metaphysische Einsamkeit dient dazu, aus seinem „Leben Literatur zu machen" (Picard, 75). Für Roy, de Beauvoir und Jean-Paul Sartre ist die Rechtfertigung der Welt durch ihre Transformation in Literatur das moralische und existenzielle Grundproblem des Schriftstellers. Innerhalb eines schranken- und damit prinzipienlosen Universums ist aber eine solche Aufgabe nicht durchführbar, weil ästhetische Gestaltung Prinzipien und Prinzipien eine (Schöpfungs-)Ordnung voraussetzen.

Am weitesten in dieser atheistischen Ortung des Schriftstellers als Heilbringer eines gottfernen Kosmos geht Michel Leiris. Autobiographisches Schreiben ist für ihn explizit von Vorstellungen wie Reinigung, Beichte, Sühneleistung, Absolution, Ritual und Mythos geleitet. Zugleich soll Literatur so gefährlich wie ein Stierkampf sein. Im Schreiben setzt der Schriftsteller Angst und Leidensfähigkeit ein, um die Tragik und die höchsten Gehalte der Menschheit darzustellen.

Diese Literatur führt auf eine reine Ethik der Immanenz hin, die keinerlei Inhalte, sondern reinen Appellcharakter an große und letztlich diffuse Gefühle besitzt. Der „Kultus des Menschen" wird zum Kultus des Schriftstellers.

Eine ähnliche Erfahrung des Leidens aus Gottesferne, die die atheistischen französischen Schriftsteller machten, erlebten bildende Künstler, wenn sie sich mit dem Bild des leidenden Christus beschäftigten. Die Erfahrung der Abwesenheit Gottes kann nämlich zu einer verstärkten Präsenz seines Sohnes und damit des Kreuzes führen, wie J. A. Schmoll gen. Eisenwerth[24] ausführt. Dabei kann der

[13] Vgl. dazu W. Gebhard, ‚Der Zusammenhang der Dinge', Tübingen 1984. Erinnert sei auch an den zur Mitte des 19. Jh.s zur Massenbewegung werdenden Spiritismus.

[14] Vgl. dazu L. Hauser, Science Fiction und Religion, in: Materialdienst 48 (1985) 28–39.

[15] C.-F. Geyer, ‚Neue Mythologie' und ‚Wiederkehr von Religion', in: Hrsg. W. Oelmüller 1984, 25–54.

[16] H. Blumenberg, Arbeit am Mythos, Frankfurt 1979.

[17] So etwa R. Ehnis / J. Schittly, Die Hochzeit der Gudrun, München 1981 und H. Röttgen / F. Rabe, Vulkantänze, München 1981. Hingewiesen sei an dieser Stelle auf eine kritische Neuerscheinung zum Thema: H.-J. Heinrichs, Die katastrophale Moderne, Frankfurt 1985.

[18] H.-P. Duerr, Traumzeit. Über die Grenzen von Wildnis und Zivilisation, Frankfurt 1978.

[19] H. R. Picard, Die Erfahrung der Abwesenheit Gottes in autobiographischen Zeugnissen der modernen französischen Literatur, in: Hrsg. W. Pannenberg 1984, 65–97 (Diskussionsteil: 65–97).

[20] C. Roy, Moi je, essay d'autobiographie, Paris 1969.

[21] J.-P. Sartre, Les mots, Paris 1964.

[22] S. de Beauvoir, Mémoires d'une jeune fille rangée, Paris 1958 und dies., La force de l'age, Paris 1960.

[23] M. Leiris, L'âge d'homme précéde de De la littérature considérée comme une tauromachie, Paris 1946.

[24] J. A. Schmoll gen. Eisenwerth, Abwesenheit Gottes in der bildenden Kunst?, in: Hrsg. W. Pannenberg 1984, 159–181 (Diskussionsteil: 182–191).

bildende Künstler in eine ähnliche Lage geraten, wie sie das Schreiben eines Michel Leiris charakterisiert.

Seit dem neunzehnten Jh. haben sich die Gewichte der christlichen Ikonographie eindeutig verschoben. Nicht mehr Gott oder die Trinität, sondern Jesus steht im Mittelpunkt der bildenden Kunst, wenn sie sich noch mit christlichen Motiven befaßt.

Als aktuelles Beispiel einer solchen Darstellungsweise nennt Schmoll gen. Eisenwerth neben anderen den Künstler Werner Knaupp, der an das heroische und einsame Künstlerbild der französischen Schriftsteller erinnert. Knaupp begab sich in Gegenden und Institutionen, wo die Grenzen der „physischen und psychischen Existenz von Mensch und Natur" (Schmoll gen. Eisenwerth, 179) sichtbar werden. So erprobte er sich in den Lofoten und am Ätna, in der Sahara und der Antarktis, in Sterbehäusern, Grüften, bei Totenverbrennungen am Ganges, im Krematorium und der Nervenklinik. Aus diesen Grenzerlebnissen heraus destilliert er Bilder aus Kohle und Kohlegouache zu Symbolen von Leibern und Köpfen, die ausgebrannt wirken. Und erst nach der Gestaltung dieser Leiber erkannte er die Ähnlichkeit mit einem Kruzifix.

2.

Führte die absolute Bejahung der technisch-wissenschaftlichen Moderne, die Proklamation des „Kultus des Menschen", an die Grenzen menschlicher Identitätsstiftung und Leidensfähigkeit, so geriet umgekehrt die abstrakte Negation von Modernität vor das Problem, einer technisch-wissenschaftlichen Zivilisation keine Bilder ihrer eigentümlichen Bezogenheit auf den Gott Jesu Christi anbieten zu können. Ist aber moderne Technik nicht sub ratione Jesu Christi transzendierbar, wird theologisches Denken dem technologischen Ethos unserer Zeit nicht gerecht und kann höchstens den aktuell klingenden Chor derer, die die „instrumentelle Vernunft" (M. Horkheimer) beklagen, bereichern.

Franz Burgey unternimmt den theologischem Denken kaum vertrauten Versuch, technisch-wissenschaftliche Kultur und Theologie miteinander zu versöhnen.

„Religion ist entweder alles oder nichts (. . .) so wie früher ein reifes Kornfeld zur Andacht hat führen können, so müssen Wege eröffnet werden, daß ein Arbeiter von dem Autozylinder, an dem er arbeitet, zur Transzendenzerfahrung kommt".[25]

Ein erster Anknüpfungspunkt im Hinblick auf eine Versöhnung christlichen und technisch-wissenschaftlichen Denkens ergibt sich aus der Schöpfungsgeschichte. In dem Auftrag zur Weltgestaltung unterscheidet sich die Genesis radikal von der buddhistischen, hinduistischen oder griechischen Weltsicht, in der der Kosmos nicht als Material der Selbstgestaltung, sondern als Möglichkeit zur Schau wahrgenommen wird.

Trotz dieser schöpfungstheologischen Eckdaten, die Anknüpfungspunkte zu einem Dialog zwischen Christentum und technisch-wissenschaftlicher Welt bieten, hält sich aber heute immer noch ein Verständnis von göttlichem Wirken, das in der technisch-wissenschaftlichen Welt eher einen Gegenspieler sieht.

Es ist die unterschwellig immer noch wirksame Prämisse, daß der Mensch in einer göttlich geplanten Schöpfungsordnung eine feste Rolle spiele und daß Gott direkt in die Schöpfung eingreife, indem er Naturgesetze umgeht. Das Weltbild, das ein derartiges Gottesbild tragen könnte, ist aber zerfallen.

Als eines der Symbole des Aufbrechens der Modernität in der zweiten Hälfte des 19. Jh.s hatte ich den 1854 in Deutschland aufflammenden „Materialismusstreit" angeführt. Auch Burgey weist auf das mechanistische Weltbild des 19. Jh.s hin, das ein verbotener Ausweg aus den Trümmern des zusammengebrochenen naturreligiösen Weltbildes ist. Der mechanistische Materialismus versuchte auf der Prämisse einer universal, d. h. auch für den Menschen und die Geschichte geltenden Mechanik eine neue, dem technisch-wissenschaftlichen Zeitalter entsprechende „wissenschaftliche Weltanschauung" zu konstruieren. Dieser Materialismus ist ein Umkehrruf an die Kirche und die Theologie, ihr eigenes Verhältnis zur Technik und Wissenschaft neu zu überdenken. Wenn sich nämlich die Religion in abstrakter Negation des epochal Neuen als „unfähig erweist, die neue Welt der Wissenschaft in ihre Weltdeutung zu integrieren, so bleibt nichts anderes übrig, als nach einer neuen Weltanschauung auszuschauen. Aus dieser Not erwuchs die mechanistische Weltanschauung." Sie entwickelte sich aus der Not der „von der Religion im Stich gelassenen Wissenschaft" (Burgey 91).

Heutige Versuche einer Synthese von Wissenschaft und Religion treffen sich alle in dem Ergebnis, daß die Sprache der Religion eine notwendige Weise, Welt zu verstehen, ist und daß sich die Wissenschaftssprache in einem Ergänzungsverhältnis zu jener befinde.

Burgey versucht – von diesem Konsens ausgehend – in einem ersten (vorläufigen, vgl. 184) Schritt, das Verhältnis von religiöser und naturwissenschaftlicher Sicht auszuloten.

Beschäftigen sich die positiven Wissenschaften mit Sachaussagen, mit der Frage, wie die Welt ist, so ist das Problem, daß überhaupt ‚Welt' ist, Thema der Religion („Sachnorm" und „Wertnorm", Burgey, 70). Der „Regelkreis Theologie – Wissenschaften" (Burgey, 72) gestaltet sich dann so, daß die biblische Offenbarung, in der Wesens- und Wertaussagen in Form von Sachaussagen erscheinen, durch die Wissenschaften als Instanz der Sachnormen befragt wird. So wird dann deutlich, wo religiös nebensächliche und wissenschaftlich überholte Sachaussagen und religiöse Wahrheiten voneinander unterschieden werden müssen. Die Theologie hat dann im nächsten Schritt die Aufgabe, die so wissenschaftlich erhellte Offenbarung biblisch zu reflektieren und zugleich auf mögliche Grenzüberschreitungen der wissenschaftlichen Reflexion zu achten.

Dieser sehr abstrakte und ausdrücklich als vorläufig gekennzeichnete „Regelkreis" Theologie – Wissenschaften wird nun im zweiten Hauptteil weiter entfaltet. Burgey geht hier davon aus, daß sich das Christentum seit ungefähr zweihundert Jahren in einer epochal neuen Situation befindet. Um diese Situation zu charakterisieren, empfiehlt es sich, das Wesen der heutigen wissenschaftlichen Technik zu bedenken. Darüber hinaus ist diese Reflexion wichtig, um Vergleichspunkte zu finden, von denen her wissenschaftlich-technische Kultur und christlicher Glaube in ein Gespräch eintreten können.

Die heutige „wissenschaftliche Technik" (Burgey, 115) ist eine Erscheinung der letzten 150 bis 200 Jahre. Sie enthält Momente der neuzeitlichen Wissenschaft und der empirischen Technik oder „Erfahrungstechnik" (Burgey, 116). Beide Momente werden erst im 19. Jh. endgültig miteinander verbunden. Die Erfahrungstechnik ist das geräteschaffende und -gebrauchende Handeln des Menschen, der versucht, durch einen „Umweg" (Burgey, 116) Hindernisse zu überwinden. Erfahrungstechnik gehört unmittelbar zur Hominisation. Sie ist also nicht eine kontingente Erfindung, sondern anthropologisch grundlegend und gehört sogar in den Rahmen der Grundlagen des Aufbaus der anorganischen und organischen Materie.

Burgey arbeitet dies am Beispiel des Katalysators heraus. Ein Katalysator bewirkt auf den ersten Blick durch seine bloße Anwesenheit die Förderung einer chemischen Reaktion, indem er Zwischenprodukte bildet. Er ist also ein Umweg, durch den chemische Prozesse schneller ablaufen können. Katalytische Vorgänge sind in der Natur nun keine Ausnahme, sondern die Regel, weil auf der Stufe des Lebendigen nur deshalb Leben möglich ist, weil organische Katalysatoren, Fermente und Enzyme, die Zellprozesse beschleunigen.

Vom menschlichen technischen Verhalten unterscheidet sich allerdings das biologische Umwegverhalten dadurch, daß es unbewußt ist. Trotzdem aber erweist sich die „Erfahrungstechnik als Wesensstruktur der materiellen und biologischen Vorgänge gleichermaßen wie des menschlichen Handelns, das den materiellen Strukturen notwendig konform sein muß" (Burgey, 119).

Dieses anthropologische Grundmuster wird im Laufe des 16. bis 19. Jh.s mit der neuzeitlichen Wissenschaftsauffassung verbunden. Es entsteht die „wissenschaftliche Technik". Wissenschaftliche Technik eröffnet das Bewußtsein der „Eigenwirksamkeit der Welt und des Menschen gegenüber der Nichtunmittelbarkeit des Wirkens Gottes" (Burgey, 134). Auf der anderen Seite gibt es nun in der kirchlichen Alltragspraxis und dem entsprechenden Volksglauben immer noch ein naturreligiöses Weltbild, in dem Gott unmittelbar auf die Natur einwirken kann. Wird Gott so betrachtet, werden ihm heute unvermeidlich immer mehr Funktionen geraubt. Weiter ist zu beachten, daß sich der moderne Mensch als autonomer Gestalter seines Lebens begreifen will. Diesem Bewußtsein widerspricht wiederum eine theologisch überholte, pastoral immer noch wirksame Auffassung eines genauen Schöpfungsplanes, in dem jedes Individuum eine feste Rolle spiele.

Damit ergibt sich als zentrales theologisches Grundproblem einer Theologie der Technik die Frage, wie man ein Gottesbild vermitteln könne, das Gott als den bezeugt, der den Menschen immer nahe ist und doch nicht naturkausal wirkt. Dann kann es gelingen in jedem Weltstück und in jedem menschlichen Selbstvollzug die unmittelbare Anwesenheit Gottes erfahrbar zu machen, so daß Gott in der täglichen Arbeit, in der Werkstatt des Mechanikers und am Computer im Büro oculta fide (Thomas von Aquin) sichtbar werden kann.

Burgey stellt die vielen Aspekte, die für eine künftige Theologie der Technik denkkonstitutiv sind, in überzeugender und deutlicher Sprache dar. Es ist dabei vollkommen klar, daß er nur Problemfelder sichten, aber keine zureichenden systematischen Lösungen anbieten kann. Als Ausdruck der Hoffnung, dies möge nicht sein letztes Buch zum Thema sein, soll deshalb folgende Anmerkung verstanden werden. In den Regelkreisen Theologie – Wissenschaften (vgl. 71–77 und 166–197) vermisse ich eine ausdrückliche Ortung der philosophischen Reflexion in der Theologie. In der Reflexion auf die Transzendenzdimension wie in der Reflexion auf den jeweils in sich geschichtlichen Charakter der religiösen Aussagen der Bibel in Form von Sachaussagen auf der einen und der unmittelbaren wissenschaftlichen Sachaussagen auf der anderen Seite ist es notwendig, auf eine transzendentale Reflexion zurückzugreifen. Es ist einmal notwendig, in allen „kategorialen" Aussagen auf die Bezogenheit auf das „absolute Geheimnis" (Rahner) der unmittelbaren Präsenz Gottes hinzudeuten und zum anderen wichtig, den in den theologischen Begriffen der biblischen Kulturen und der technisch-wissenschaftlichen Kultur impliziten transzendentalen Kulturbegriff[26] herauszuarbeiten, um einen konkreten Vergleichspunkt zu bekommen, der von sich her auf den Gottesbegriff verweist. Desgleichen können die Grenzen wissenschaftlicher

[25] F. Burgey 1985, 210.

[26] Vgl. dazu L. Hauser, Theologie und Kultur. Transzendentaltheologische Reflexionen zu ihrer Interdependenz, Altenberge 1983, 17–25.

Sachaussagen nur in Auseinandersetzung mit philosophischer Erkenntnistheorie theologisch zureichend erhellt werden. Die Frage nach dem Ort des philosophischen Denkens im Burgeyschen Ansatz soll aber nicht den großen Gewinn verdecken, den die Lektüre des Buches erbringt.

3.

Hat das Christentum in der technisch-wissenschaftlichen Moderne eine Zukunft?

Zunächst scheint eher das Gegenteil wahrscheinlich. So gibt es auch eine Erfahrung der Abwesenheit Gottes in der modernen Theologie, der Wolfhart Pannenberg nachgeht.[27]

Die Rede von der Abwesenheit Gottes in der modernen Kultur beruht auf dem Befund, daß diese moderne Kultur weitgehend sowohl in ihrer Welterklärung als auch in der Weisung von Handlungsperspektiven faktisch ohne Gott auskommt, auch wenn weiter ein religiöses Interesse und christliche Kirchen bestehen. Ist diese Situation nun Ausdruck einer kontingenten zeitweiligen Abwesenheit Gottes in der modernen Kultur oder das geschichtliche Ereignis des Todes Gottes und damit irreversibel?

Theologie hat auf diese Frage unter anderem mit der Konzeption der Theologie des Todes Gottes reagiert. Inkarnation wird in eins zum Tode Gottes (W. Hamilton / P. Altizer) – indem sich der allmächtige Gott selbst vernichtet, befreit er damit den Menschen. Pannenberg stellt heraus, daß diese Spielarten einer Theologie des Todes Gottes an einem (umgekehrten) monophysitischen Denkmuster scheitern (Pannenberg, 17). Hier wird nämlich nicht der Tod Christi von seiner Person nur in ihrer menschlichen Natur ausgesagt, sondern letztlich eine Vernichtung des göttlichen Logos behauptet.

Pannenberg greift trotzdem eine Fragerichtung der Tod-Gottes-Theologie auf. Er fragt aber nicht, wie die Tod-Gottes-Theologen, danach, inwiefern die moderne Kulturwelt Verwirklichung einer im Christentum selbst angelegten Tendenz sei, sondern tiefer, wie diese faktisch atheistische Moderne als „postchristliches" (Pannenberg, 17) Phänomen verstanden werden kann, ohne daß man zum Implikat eines Todes Gottes gelangen müsse. Für Pannenberg ist die moderne Welt Resultat der hundertjährigen Religionskriege nach der Reformation, in der sich in der Not der Situation politischer und religiöser Ungesichertheit das moderne Subjekt konstituierte. Es begann damals, seinen Selbstand in sich zu suchen, um autonome Beurteilungsmöglichkeiten im politischen und konfessionellen Chaos zu finden.

Was bedeutet diese innere Bindung der postchristlichen modernen Kultur an die christliche Tradition?

Es ist die Frage nach der Stabilität der in sich ständigen Vernunft in ihrer faktisch atheistischen Ausformung und nach ihrer möglichen Krise. Diese Frage läßt sich gut im Ausgang vom Problem der weltanschaulichen Neutralität des Staates bedenken. Diese Neutralität bringt es nämlich mit sich, daß alle sinngebenden Wertsysteme in einem Maße der subjektiven Beliebigkeit unterworfen werden, daß das sinngebende Moment dieser Wertsysteme einem Selbstzerstörungsprozeß ausgesetzt wird. Wird also die Modernität die Religion neu entdecken, um ihre Legitimationskrise zu überwinden? Pannenberg ist in der Beantwortung dieser Frage optimistisch.

Bei Pannenberg erhält die Moderne als „postchristliches" Phänomen eher eine Negativrolle zugewiesen. Dem entspricht schon der unglücklich gewählte Terminus „postchristlich". Ist die Legitimationskrise der Moderne nicht auch – wie Pannenberg selbst deutlich am Beispiel der Religionskriege herausarbeitet – eine Legitimationskrise des Christentums? Beide sind enger miteinander verbunden, als daß die Moderne durch das Christentum einfach ‚überwunden' werden könnte. Die Moderne ist wohl eher ein Anruf Gottes, das Christentum müsse die Welt in ihrer Eigenständigkeit vorbehaltlos anerkennen, um den Gott Jesu Christi gerade im scheinbar radikal anderen seiner selbst zu finden. Die Hoffnung auf eine Legitimationskrise der Moderne allein greift hier zu kurz. Das Gericht über die Moderne wird zugleich ein Gericht über Gestalten christlichen Glaubens sein müssen.

4.

Versucht man ein Fazit dieser Beiträge zu einer theologischen Theologie der Moderne, so ergibt sich: die Geschichte des Christentums wird die ‚Moderne' als eines ihrer Stadien in sich verwahren.

Ein gravierendes Mißverständnis wäre es aber, nun in eine Art geschichtstheologischen Triumphalismus zu verfallen. Demgegenüber sind die Beiträge von Thomas Rentsch[28] und Ludger Oeing-Hanhoff[29] wie zwei Aufrufe zur Wachsamkeit und Nüchternheit zu verstehen: Religion darf weder reifiziert noch funktionalisiert werden.

Aus diesen beiden Beiträgen lassen sich die grundlegenden Voraussetzungen herausarbeiten, auf denen sowohl die Annahme, daß die Abwesenheit Gottes in der modernen Kultur eine vergängliche Erfahrung sein wird, wie auch die Perspektiven eines menschenwürdigen Umgangs mit Religion beruhen.

Die Voraussetzung, daß die Abwesenheit Gottes in der modernen Kultur keine Dauer haben wird, beruht letztlich auf einer existenzialontologischen Einsicht, die Thomas Rentsch ausführt.

Religiosität bezieht sich nicht auf singuläre Erfahrungen mit dem Leben, sondern auf „Erfahrungen mit dem Leben als singulärer Totalität" (Rentsch, 93). Ausgehend von dem Bewußtsein der radikalen menschlichen Endlichkeit, vom Leben als singulärer Totalität, die sich als In-der-Welt-sein, Jemeinigkeit, Mitsein mit Anderen, endliche Zeitlichkeit und leibliche Räumlichkeit existenzial ausprägt, versucht religiöses Reden und Handeln nicht nur die Unverfügbarkeit dieser Grundsituation zu explizieren, sondern durch den Aufweis der radikalen Endlichkeit des Menschen zugleich auch den sinnkonstitutiven Charakter dieser Endlichkeit. Darin zeigt sich der unverzichtbare Wert der Religion. „Die Entzogenheit der wesentlichen Züge unserer Situation für pragmatische Veränderungen stiftet und eröffnet allererst den Spielraum für menschliche Freiheit und humanen Sinn" (Rentsch, 95).

Gewahrt man diese freiheits- und sinnkonstitutive Bedeutung der Religion, dann kann ein funktionalistischer Religionsbegriff nicht das Ganze der Religion erfassen. An der Funktionalisierung der Religion zwecks Konstitution einer neuen Unmittelbarkeit und abstrakter Ich-Identität müssen entsprechend die neuen Religionen und neuen Mythologien scheitern. Auf ein anderes wichtiges Kriterium, warum neue Religionen und neue Mythologien keine ernsthafte Gefahr für die christliche Zukunft der abendländischen Kultur bedeuten, hatte Carl-Friedrich Geyer hingewiesen. Er bestritt nämlich die Konsensfähigkeit dieser elitären und/oder privatistischen Kontingenzbewältigungspraxen.

Damit sind wir bei der zweiten Voraussetzung angelangt, von der wir oben gesprochen haben. Sie betrifft nicht nur die Zukunft des Christentums in der Welt, sondern in eins damit auch seine Dignität, Menschenwürdigkeit und Konsensfähigkeit. Diese Konsensfähigkeit beruht auf dem recht verstandenen Absolutheitsanspruch, auf den Ludger Oeing-Hanhoff hinweist.

Der „Trost der Religion" (Hegel) liegt in der Vereinigung Gottes mit den Menschen, in der einerseits die menschlichen Kontingenzen bewältigt, andererseits aber auch die menschliche Individualität nicht aufgehoben ist. Diesen Trost der Vereinigung des Menschen mit Gott ohne Mißachtung seiner Würde kann nur die ‚wahre' Religion geben. Damit ist der notwendige Bezug der Religion auf den Wahrheitsgedanken konstituiert.

Wahrheit muß nun Universalitätsansprüche stellen, weil es keine individuellen, schichten-, klassen- oder interessenspezifischen Wahrheiten gibt. So muß auch die wahre Religion Universalität beanspruchen. „Wahre Religion darf nicht weniger zu geben verheißen als Wahrheit, die ein universales, durch Teilhabe nicht minderbares vollkommenes Gut ist. Religion, die statt des universalen Guts der Wahrheit nur Trost um jeden Preis, Erfolg oder Herrschaft oder ein Land im irdischen Leben oder aber auch Huris im Jenseits zu geben verheißt, kann nicht die wahre Religion sein" (Oeing-Hanhoff, 127).

Bezogen auf die institutionelle Gestaltung der christlichen Religion bedeutet dies wohl:

Die Kirche wird die technisch-wissenschaftliche Moderne nicht nur überleben, sondern auch sub ratione Jesu Christi transformieren, da sie sich letztlich nicht funktionalisieren läßt. So soll sie nichts als die Wahrheit des vollkommenen Guten verkünden, werkzeuglich und zeichenhaft Konkretion des Geistes[30] sein.

Münster Linus Hauser

Evolutionismus und Christentum. Hrsg. von Robert Spaemann, Reinhard Löw, Peter Koslowski. – Weinheim: Acta humanoria (1986). IX, 152 S. (Civitas-Resultate, Bd 9) geb. DM 38.–

Die in der zweiten Hälfte des 19. Jh.s und der ersten Hälfte dieses Jh.s heftig diskutierte Kontroverse zwischen Theologie und Naturwissenschaft um die Evolutionshypothese schien zu Beginn unserer zweiten Jahrhunderthälfte beruhigt zu sein. Es sollte nicht mehr heißen Schöpfung oder Evolution, sondern Schöpfung und Evolution. Die Ruhe konnte allerdings nicht lange währen: Die Evolutionstheorie bezog und bezieht immer mehr Wirklichkeitsbereiche in ihr Beschrei-

[27] W. Pannenberg, Die Erfahrung der Abwesenheit Gottes in der modernen Theologie, in: Hrsg. ders. 1984, 9–24 (Diskussionsteil: 24–38).

[28] T. Rentsch, Thesen zur Kritik der religiösen Vernunft, in: Hrsg. W. Oelmüller 1984, 93–107.

[29] L. Oeing-Hanhoff, Kriterien der wahren Religion. Thesen zum Kolloquium ‚Wiederkehr von Religion?', in: Hrsg. W. Oelmüller 1984, 124–129.

[30] Unter diesem Motto gibt P. Hünermann, Konkretion und Geist. Der qualitative Sprung im Verständnis von Weltkirche, in: Theologische Quartalschrift 165 (1985) 216–227, eine Vision einer mit moderner/n Kultur/en versöhnten Kirche.

bungs- und Erklärungskonzept ein; sie entwickelt sich zu einer allgemeinen Theorie, die das Werden und Vergehen allen Geschehens evolutionistisch begreift, so daß die sich auf das Biologische beziehende Evolutionstheorie nur noch einen Sonderfall der allgemeinen Theorie bildet. Auch speziellere Anwendungen der Evolutionstheorie haben in den letzten Jahren Aufmerksamkeit erregt: Die evolutionäre Erkenntnistheorie und neuestens die evolutionäre Ethik. Insgesamt ist die neue Situation des Zueinanders bzw. der Konfrontation von Theologie und Naturwissenschaft gekennzeichnet dadurch, daß Evolution „über ihren naturwissenschaftlichen Gehalt hinaus zu einem Denkmodell erhoben worden ist, das mit dem Anspruch auf Erklärung des Ganzen der Wirklichkeit auftritt und so zu einer Art von ‚erster Philosophie' geworden ist." (Ratzinger, VII) Alle Realität wird auf ‚Evolution' zurückgeführt, einschließlich der Erkenntnisfähigkeit des Menschen, seines Ethos und seiner Religion.

Dieser Totalanspruch der zum philosphischen Erklärungsmodell gewordenen ‚Evolution' ist neben der Anfrage an die Philosphie zu einer radikalen Anfrage an Glauben und Theologie geworden (VIII). Dieser Anfrage – mit gefordertem philosophischen Akzent – widmete sich das Symposion, das gemeinsam von der Glaubenskongregation und den Professoren und Mitarbeitern des Philosophischen Seminars I der Münchener Universität mit geladenen Gästen in Rom gehalten wurde. Die hier zu rezensierende Veröffentlichung ist der Protokollband dieses Symposions. Der Bd beginnt mit einem Geleitwort des Präfekten der Glaubenskongregation, Joseph Kardinal Ratzinger, und endet mit der Niederschrift der Ansprache Papst Johannes Pauls II. an die Teilnehmer.

Geleitwort und Ansprache sind mehr als Höflichkeitsbezeugungen; in knapper Weise bringen sie die für den kirchlichen Glauben bedeutsam gewordene Problematik auf den Punkt. In differenzierter Weise führt Robert Spaemann in die Debatte ein. Sp. charakterisiert das Unternehmen des Symposions als den „Versuch einer erkenntnistheoretischen und wissenschaftstheoretischen Bestimmung des Stellenwertes wissenschaftlicher ‚Paradigmen' und Hypothesen im Verhältnis zur Wirklichkeit, verbunden mit einer Evaluierung des ontologischen Erklärungswertes genetischer Theorie insgesamt." Dieser Versuch hält sich prinzipiell für die Deszendenztheorie in ihren verschiedenen Formen offen, untersucht jedoch kritisch die Konsequenzen der Entwicklungsmethapher im Rahmen dieser Hypothese. Indem er die weltanschauliche Relevanz der Deszendenztheorie einschränkt und ihre Aufspreizung zum ‚Evolutionismus' kritisiert, schafft er zugleich die psychologischen Voraussetzungen für eine unbefangene Diskussion alternativer Paradigmen, ohne diese a priori zu favorisieren (4f). (Angemerkt sei hier, daß diesem Symposion zwei Symposien, zu denen die Gesellschaft Civitas in München eingeladen hatte, vorausgingen: „Evolution und Freiheit"; „Evolution und menschliches Selbstverständnis".) „Das erste war dem Gespräch zwischen Philosophie, Naturwissenschaften und Wirtschaftswissenschaften gewidmet, das zweite dem Gespräch zwischen Philosophen verschiedener Schulen des deutschsprachigen Raums. Die Ergebnisse dieser Symposien liegen in Buchform vor und müssen in mehrfacher Hinsicht als Voraussetzung dieses dritten Symposiums gesehen werden, welches ein Gespräch zwischen Philosophie und katholischer Theologie über diesen Gegenstand eröffnet (5)."[1]

Die Vorträge sind, wie auf einem Symposion auch nicht anders zu erwarten, innerhalb des Rahmenthemas sehr unterschiedlich ausgerichtet.

Reinhard Löw („Zur Interpretation evolutionärer Entwicklungen bei Augustinus und Thomas von Aquin") hält sich bei seinen Ausführungen an die Thesen: 1. Angesichts der Problematik Evolutionstheorie und Theologie ist der Standpunkt der Theologie keineswegs statisch; 2. das Auftreten von Neuem im Laufe der Evolution ist naturwissenschaftlich nicht nur nicht erklärt, sondern unerklärbar; 3. die praktischen Forderungen zugunsten von Natur und Ökologie sind nicht nur nicht aus den evolutionären Prämissen herzuleiten, sondern diese stehen den Forderungen direkt entgegen (9). Peter Koslowski („Evolutionstheorie als Sozialbiologie und Bioökonomie. Eine Kritik ihres totalitären Anspruchs") kommt u. a. zu dem Schluß, daß eine sich monistisch gebende Evolutionstheorie in dieser Theorie selbst gar nicht durchgehalten werden kann, da „Selbsttransformation nach selbstgesetzten Zwecken ... in einem streng determinierten oder stochastischen System keinen Sinn" macht (50). Das Wissen des Menschen von sich selbst und dem Prozeß, in den er und seine Umwelt eingebettet sind, setzt eine „Distanznahme und Unabhängigkeit von dieser Determination zugleich" voraus und hat sie zur Folge (50). Für Leo Scheffczyk („Evolution und Schöpfung") ist u. a. die Heranziehung des Zufalls im Zusammenhang der neuesten Version der Evolutionstheorie schöpfungstheologisch kaum einer Konzession fähig (63). Dort, wo in der Evolution neue Seinsformen oder Arten auftreten, besonders etwa bei Auftreten des Lebendigen, bei der Hominisation oder beim Entstehen des Einzelmenschen, muß der göttliche Schöpfungsakt berufen werden (66). Hans Eduard Hengstenberg („Evolutionismus und Schöpfungslehre") vertritt seine schon seit langem bekannte These, daß die Auslegung der Schöpfung auf einer ganz anderen Ursprungsrelation gründen muß als der Kausalreaktion, nämlich auf der Ausdrucksrelation (83). In seiner Schlußbemerkung sagt er: „Der Evolutionismus hätte sich nicht in so verheerender Weise auswirken können, wenn in den letzten Jahrzehnten in Theologie und Kirche eine glaubwürdige Schöpfungslehre lebendig und die philosophische Bildung der Theologen nicht so mangelhaft gewesen wäre. Es ist vieles nachzuholen, wenn die Kirche überhaupt noch ein wirksames Wort zu dem Thema ‚christlicher Glaube und Evolutionstheorie' sprechen können soll (88)." Christoph Schönborn O. P. („Schöpfungskatechese und Evolutionstheorie. Vom Burgfrieden zum konstruktiven Konflikt") stellt fest, daß es nicht genügt, alle konkreten Aussagen über das Wie der Schöpfung unbesehen der Evolutionstheorie zu überlassen und die Glaubensverkündigung auf ein allgemeines ‚Gehaltensein' der Welt durch den Schöpfer zu beschränken. Er sagt: „Wir haben den Eindruck, daß in der heutigen Katechese der Schöpfungsglaube in seiner konkreten Aussagekraft oft unterschätzt und in seiner Funktion den naturwissenschaftlichen Erklärungen gegenüber unterfordert wird. Die Schöpfungskatechese braucht heute weder in einer reinen Defensive gegen einen ihr scheinbar ständig Terrain raubenden wissenschaftlichen Fortschritt zu verharren, noch sich in eine ‚sturmfreie Zone' zurückzuziehen, in der sie mit den Problemen der Evolutionstheorie nicht mehr in Berührung kommt. Sie ist heute aufgefordert, positiv und offensiv die Notwendigkeit des Schöpfungsglaubens gerade dadurch zu zeigen, daß sie diesen als Voraussetzung für sinnvolle Wissenschaft und für sittlich verantwortlichen Umgang mit der Welt aufweist (103–104)." Timothy Lenoir („Christliche Antworten auf den Darwinismus") bietet eine geschichtliche Studie über die Rezeption des Darwinismus zur Zeit Darwins in der angelsächsischen Theologie. Bei dieser Rezeption und Diskussion handelt es sich um die „Rolle theologischer Bezüge in biologischen Erklärungen, um die Frage, ob Zufall im Sinne einer irreduziblen Indeterminiertheit eine kausale Funktion übernehmen kann – nicht nur in der Biologie, sondern bei jeder wissenschaftlichen Erklärung" (138). L. hält diese Probleme auch für Probleme der Gegenwart. Das Zentralproblem war und ist das Problem der Teleologie. Für ihn ist Teleologie eine Minimalvoraussetzung des Vorsehungsplanes in der Natur gemäß einem wesentlichen Bestandteil des christlichen Glaubens. Der von den führenden Theoretikern des Neo-Darwinismus erhobene Anspruch, „man habe die letzten Spuren der Teleologie aus der Biologie entfernt", ist für die Theologie eine ernste Herausforderung. Denn wenn dieser Anspruch – keine Teleologie in der Biologie – wirklich eingelöst werden könnte, erscheint L. die „einzige christliche Stellungnahme zur Evolution die der amerikanischen Fundamentalisten zu sein, und das heißt: Spezialkreationismus auf der Basis einer wörtlichen Genesisinterpretation" (139–140).

Die kurzen Hinweise zu den einzelnen Beiträgen können nur minimal den Gedankenreichtum des in dieser Veröffentlichung Vermittelten wiedergeben. Eine Fülle von Argumenten aus unterschiedlichen Perspektiven wird dem Leser vorgelegt. Selbst wenn er nicht jedem Argument zu folgen vermag, so wird er doch insgesamt in eine ernsthafte und auch mutige Diskussion eingeführt, die angesichts der Situation, in der wieder einmal die Evolutionstheorie das wissenschaftliche Alibi für die Weltanschauung des Evolutionsmus hergeben muß, dringend vonnöten ist und das um so mehr, da dieser Evolutionismus sich nicht mehr kontrovers zum Glauben oder ganz allgemein zur Religion stellt, sondern diese als einen integrierten Bestandteil innerhalb des Gefüges des Evolutionismus zu deklarieren versucht. Die Theologie wird nicht durch eine harte Gegnerschaft wachgerüttelt, sondern stillschweigend vereinnahmt.

Dem Leser sei eine weitere Lektüre, nämlich die des Protokollbandes des Symposions „Evolutionstheorie und menschliches Selbstverständnis" (s. o.) empfohlen. Die dort wiedergegebenen Vorträge sind allerdings strikt auf philosophische Auseinandersetzungen mit der evolutionären Erkenntnistheorie beschränkt. Es wird vorausgesetzt, daß der Leser die einschlägige Literatur der Hauptvertreter der evolutionären Erkenntnistheorie (Konrad Lorenz, Gerhard Vollmer, Rupert Riedl) kennt. Der oben rezensierte und der hier empfohlene Protokollband zusammen vermögen den Information und Argumente Suchenden in differenzierter Weise, wenn auch nicht vollständig, – das ist von wenigen Vorträgen nicht zu erwarten – in die heutige Herausforderung der Schöpfungstheologie durch den sich wieder belebenden Evolutionismus einzuführen.

Greven-Gimbte Werner Bröker

[1] Evolution und Freiheit. Zum Spannungsfeld von Naturgeschichte und Mensch, hrsg. von Robert Spaemann ... Stuttgart: S. Hirzel, 1984 (Civitas-Resultate, Bd 5).
Evolutionstheorie und menschliches Selbstverständnis, hrsg. von Robert Spaemann ... Weinheim: Acta Humaniora, VCH, 1984 (Civitas-Resultate, Bd 6)

Mössinger, Richard: **Zur Lehre des christlichen Gebets.** Gedanken über ein vernachlässigtes Thema evangelischer Theologie. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1986). 298 S. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, Bd 53) kart. DM 68.-

Die Tübinger Diss. von 1981 setzt am Sprechakt an (v. Humboldt, Gehlen, Liebruck, Buber), um dann sehr deutlich mit oftmaligem Bezug auf Ebeling und Mithilfe der Religionsphänomenologie (Heiler) vom Gebet als Antwort zu handeln. Daran schließen sich die Kap. über Beten im AT und die Voraussetzung des christlichen Gebets (Die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus) an. Die zentralen systema-

tischen Abschnitte über „Das Christliche Gebet als Antwort" – Inhalt, Erhörung – und die Zusammenfassung mit dem Blick auf den „betenden Menschen als Antwortenden" heben das Anliegen des Autors noch klarer hervor.

Besonders im Bittgebet und im Rückgriff auf Martin Luther wird es deutlich: „Das Gebet hat einen wirksamen Einfluß auf Gott. Damit wird den Voraussetzungen von Schleiermacher und Origenes dezidiert widersprochen, dem neutestamentlichen Befund wird eher entsprochen . . . Luther hält . . . an einem wirklichen Zusammenhang zwischen Gebet und Erhörung fest. Einem magischen Mißverständnis . . . wird dadurch gewehrt, daß die Erhörung in die schöpferische Freiheit Gottes gelegt ist." (153/152) Anschließend werden Konsequenzen gezogen. „Das aus der griechischen Philosophie übernommene Axiom der Unveränderlichkeit Gottes (ist) kritisch zu modifizieren." (165) Die „Menschlichkeit Gottes (ist) auch die Zusage der Erhörung, die nicht abgeschwächt werden darf." (166) Ein Schlußkapitel behandelt im Blick auf den betenden Menschen „die auffällige, aber ganz begründete, von Gegensatzpaaren geprägte Struktur von Aktivität und Passivität, von Erfahrungsnähe und Erfahrungsüberschuß, Reden und Schweigen, intimster Aussprache und Weltbezug." (172)

Die Arbeit gibt einen guten Einblick in eine eher konservative evangelische Theologie. Große neue Erkenntnisse sind nicht zu erwarten. Man muß schon zu Spezialuntersuchungen wie: Heynning Graf Reventlow, Gebet im Alten Testament 1986, greifen, um im exegetischen Bereich den neuesten Forschungen zu begegnen. Die Systematik lehnt sich so stark an Heiler und dessen Unterscheidung von prophetischer und mystischer Gottesbeziehung an, daß ein weiter Bereich des christlichen Betens ausfällt: (Nicht nur „Mystik", sondern auch) „Meditation, Versenkung, Kontemplation, Lebenshaltung usf. (können) nur in abgeleitetem Sinne als Gebet bezeichnet werden." (16) Damit wird doch nun wohl der Reichtum der christlichen Tradition (auch der lutherischen!, vgl. M. Nicol, Meditation bei Luther, Göttingen 1984) ungebührlich eingeschränkt; Beten kommt ungewollt in die Nähe einer existentiellen, fast leib-unabhängigen Antwort auf den jeweiligen Anspruch Gottes. Die Grund-Anliegen heutiger, nach Religiosität suchender Menschen werden beiseitegeschoben. Dem entspricht auch, daß katholische Literatur weniger als nur stiefmütterlich berücksichtigt wird. Ob es heute noch legitim ist, Karl Rahner nur nebenbei über einen schmalen Aufsatz eines in der DDR erschienenen Sammelband (Grundzüge einer systematischen Christologie) zu kennen? Ob man – auch als evangelischer Theologe – an Urs von Balthasars genialer, traditionsgesättigter Gebettheologie vorübergehen darf? Die Beispiele lassen sich beliebig vermehren. Die Kenntnisnahme dieser Literatur hätte auch den „Anstoß" gegeben, „die Lehre des Gebets mit der Trinitätslehre zu vermitteln" (5), was, wie der Vf. sich entschuldigend vermerkt, ausgeblieben ist.

Fazit: Eine gut zu lesende, bewußt christliche Theologie des Betens, die aber kaum auf dem Reflexionsstand unseres Jahrzehnts steht und die Fragen von heute aufgreift; dazu leider immer noch: Catholica non leguntur.

München Josef Sudbrack

Verpaßte Reform? Vom Zweiten Vatikanum bis zur Römischen Bischofssynode. Hrsg. von der Solidaritätsgruppe katholischer Priester der Diözese Speyer (SOG). – Frankfurt am Main: Josef Knecht (1986). 131 S., kart. DM 19.80

Seit beinahe einem Jahrzehnt veranstaltet die SOG Speyer im Zweijahresrhythmus beachtete Tagungen zu problematischen Kirchenthemen. Das angezeigte Bändchen faßt die Referate von 1984 und 1986 zusammen: es geht um die Wirkungsgeschichte der Würzburger Synode (am Beispiel des Dokuments „Unsere Hoffnung") und des Vaticanum II. Aus der Sicht eines ehemaligen Synodalen gibt Hans Werners Einblick in die Entstehung und die prägenden Grundlinien des wohl theologisch bedeutungsvollsten Synodentextes, um anschließend zu fragen, ob man denn unsere Gemeinden als solche erlebt, „in denen man die Hoffnung ‚schmecken' und erfahren kann" (31). Der gleichen Fragestellung widmet sich Marita Estor auf dem Wege eines Vergleichs zwischen dem Glaubenskontext unseres Landes um 1965 und 1985. Ihr Urteil: Die prekäre Gemeindesituation hat sich verschärft, doch sei die gesellschaftliche Dynamik erschlafft. „Das Fehlen eines Dialogs, wie er in der Synode stattfand, wird schmerzlich vermißt" (50). Sehr instruktiv ist Wolfgang Seibels Übersichtsreferat „Vom Zweiten Vatikanischen Konzil bis zur Außerordentlichen Bischofssynode 1985". Angesichts der historisch bedingten Ambiguität wichtiger Konzilsaussagen müsse man sie nach ihrer Grundintention und Grunddynamik interpretieren: Pastorales Denken und Dialogbereitschaft. Heinrich Fries untersucht das Fortwirken der ökumenischen Impulse der Kirchenversammlung. Trotz mancher Bedenken kommt er zum Fazit, sie seien im Sinne eines Modells der versöhnten Verschiedenheit unumkehrbar. Erfrischend und herzhaft sind die Ausführungen von Hanna-Renate Laurien, die den Sammelband beschließen. Sie fragt nach der Stellung des Laien in der Kirche von heute; herangezogen wird dazu vor allem der neue Codex Iuris Canonici. – Wie ist nun nach den Autoren die Titelfrage zu beantworten? Sie gehen ihr allesamt mit großer Sorgfalt, frei von jeder verletzenden Polemik und mit großem Sachverstand nach; klare Worte werden deswegen nicht vermieden. Darin und in der knappen, aber immer instruktiven Bilanz liegt der Wert der Referate. Solange sie so gehalten werden können und solange es so engagierte Zeugnisse wie das von Frau Laurien gibt, muß man wohl sagen: Der Reformgedanke des Konzils und seiner synodalen „Eindeutschung" ist nicht vergessen, die Reformchance nicht ganz vertan worden.

Regensburg Wolfgang Beinert

Zerndl, Josef: **Die Theologie der Firmung in der Vorbereitung und in den Akten des Zweiten Vatikanischen Konzils.** „Sacramento confirmationis perfectius Ecclesiae vinculantur tamquam veri Christi testes" (CF.LG.11). – Paderborn: Bonifatius (1986). CXIV, 454 S. (Konfessionskundl. u. kontroverstheol. Studien, Bd XLIX) Ln. DM 48.–

Das vorliegende Buch, eine Diss. an der Römischen Gregoriana, will die Bedeutung des II. Vatikanums für die Theologie der Firmung und die nachfolgenden Auswirkungen erheben. Es geht „um eine theologische Rechenschaft über die neue Sicht des 2. Vatikanums für das Firmsakrament" (XV).

Die Lit. zum Firmsakrament (mit einem ansehnlichen Anteil fremdsprachiger Lit.) umfaßt nicht weniger als 66 Druckseiten (XVII–LXXXII), das Verzeichnis der Konzilsquellen, Kommentare und weiterführender Lit. zum Konzil weitere 15 Seiten.

Das Buch gliedert sich, entsprechend seinem Titel, in zwei (umfangmäßig ungleiche) Teile:

I. Teil: Die Behandlung der Firmung in der Vorbereitungsphase des II. Vatikanischen Konzils (1959–1962) auf S. 6–93 = Kap. 1–2.

II. Teil: Die Behandlung der Firmung in den Konzilsbeiträgen und in den Konzilsbeschlüssen (1962–1965) auf S. 94–446 = Kap. 3–5.

Eine Zusammenfassung: „Firmung als Sendung zum Zeugnis" (S. 447–454) rundet das ansehnliche Werk ab.

Der I. Teil geht in seinem 1. Kap. zunächst der Behandlung der Firmung in der Phase „Antepraeparatoria" nach: Konzilsvoten der Bischöfe, Stellungnahmen der Kurienkongregationen und Studientexte der theologischen Fakultäten. Das 2. Kap befaßt sich mit der Behandlung der Firmung in der 2. Vorbereitungsphase „Praeparatoria", wobei die Entwürfe der „Kommission für Sakramentendisziplin", die Schemata anderer vorbereitender Kommissionen und die Diskussion in der vorbereitenden Zentralkommission näher untersucht werden. Dem Schema „De sacramento Confirmationis", das im Konzil selbst leider nicht besprochen wurde, wird dabei besondere Aufmerksamkeit geschenkt.

Leider läßt sich ein theologischer Fortschritt in der Firmtheologie dieser Vorbereitungsphasen nicht beobachten, wenn auch die ekklesiale Bedeutung der Firmung etwas stärker angesprochen wird.

Der II. Teil untersucht die neun Stellen in den eigentlichen Konzilsdokumenten, in denen ausdrücklich auf die Firmung Bezug genommen wird. Dabei geht der Vf. mit lobenswerter Sorgfalt und großer Akribie ihrer Textgeschichte nach und kommentiert umsichtig die theologische Bedeutung der einzelnen Aussagen.

Besondere Aussagekraft eignet dem Artikel 11 der Kirchenkonstitution „Lumen gentium", wo es heißt: „Durch das Sakrament der Firmung werden sie vollkommener der Kirche verbunden und mit besonderer Kraft des Heiligen Geistes ausgestattet. So sind sie in strengerer Weise verpflichtet, den Glauben als wahre Zeugen Christi in Wort und Tat zugleich zu verbreiten und zu verteidigen." Sicher kann man diese Sätze als den Höhepunkt aller konziliaren Firmungsaussagen betrachten.

Stellt man jedoch die Frage, ob diese Sicht einen wesentlichen Fortschritt der Firmtheologie bedeutet, etwa über die Firmtheologie eines Thomas von Aquin hinaus, so wird man wohl diese Frage verneinen müssen. Denn alle ihre Elemente finden sich auch in der tradierten Firmtheologie, wenn auch der ekklesiale Aspekt und die Verpflichtung zum Apostolat moderner und eingängiger formuliert werden.

Die neuere Firmpastoral hat diese Formulierungen bereitwilligst aufgenommen und ist dabei leider zu manchen pastoralen Akzenten gekommen (z. B. hinsichtlich des Firmalters), welche die gnadenhafte und eschatologische Firmwirkung vernachlässigen und den inneren Zusammenhang der drei Initiationssakramente gefährden.

Dem Vf. des vorliegenden Buches ist für seine mühevolle Forschungsarbeit und die übersichtliche Gestaltung der breitgelagerten Stoffülle aufrichtig zu danken. Er leistet damit einen wertvollen Beitrag für die Erforschung des II. Vatikanums hinsichtlich des Sakraments der Firmung.

Mainz Adolf Adam

Bilsen O.F.M., Th. J. C. van: **Kerk van alle gelovigen.** – Brugge: Tabor (1984) 209 S.; HFl 29.50; 495 FB

Der kürzlich an die römische Rota berufene niederländische Franziskaner Th. van Bilsen (1913) hat in den vergangenen Jahren wiederholt theologische Konzepte vorgelegt, die von einer bemerkenswerten Selbständigkeit zeugen. Die letzten Veröffentlichungen tendieren dahin, die theologische Diskussion auf die Kanonistik und Dogmatik zurückzunehmen und zugleich beide Disziplinen enger miteinander zu verknüpfen (so: Kerkelijk ambt in discussie. Kritische kanttekeningen bij prof. E. Schillebeeckx' boek: Kerkelijk ambt. Voorgangers in de gemeente van Jezus Christus, Hilversum: Gooi en Sticht 1981; Huwelijk en kerkelijk ambt. De houding van de katholieke kerk ten aanzien van huwelijk, huwelijksbeleving, onthouding en celibaat van de ambtsdragers der kerk, Hilversum: Gooi en Sticht 1982). Auch sein Werk über die Kirche folgt dieser Argumentationslinie. Der Vf. bezieht sich auf die aktuelle kirchliche Krise in den Niederlanden, die sich seit fast zwei Jahrzehnten innerhalb einer historisch gewachsenen Polarisierung entwickelt hat. Deshalb wählt er bewußt als Ausgangspunkt die Kirche als Sakrament der Einheit (5) und bespricht in einem eigenen Kapitel die Apostolizität der Kirche und ihrer Ämter (94–115).

Der Vf. macht in diesem Zusammenhang darauf aufmerksam, daß Schillebeeckx (1914) in seiner neueren Amtstheologie und Ekklesiologie ein Konzept der Apostolizität vorträgt, das ausschließlich auf die Weitergabe des Glaubens in einer Gruppe (Gemeinde) abgestellt ist, die soziologisch relevanten Kriterien untersteht. Eine eigene Verantwortung für die Vermittlung des Glaubens durch das kirchliche Amt fehlt oder ist höchstens als Ableitung der primären Gemeinde-Apostolizität verstanden. Diese Kritik ist nicht neu. Auch andere Theologen, obgleich Schillebeeckx seinen Kritikern gegenüber eine eher abschätzige Haltung einnimmt (vgl. etwa ‚Christliche Identität und kirchliches Amt', Einleitung), haben dieses Konzept kritisiert und eingewendet, daß in dieser Ekklesiologie die Gemeinde zu ideal verstanden sei. Die Gemeinde brauche keine Korrektur, keine Förderung, keinen eigenen amtlich-evangelischen Impuls mehr. Grelot und Martelet haben dieser Idealverfassung der Gemeinde daher „Narzismus" vorgeworfen, da sie sich ausschließlich im Kreise des eigenen Bildes und Spiegelbildes bewege.

In einem 1. Kap. (7–35) gibt der Vf. einen Überblick über die Geschichte der Pastoraltheologie. Dieser Abschnitt hat mehr einführenden Charakter, obgleich er als eine (niederländische) Einleitung in die Pastoraltheologie durchaus nützlich erscheint. Das 2. Kap. behandelt das Zentrum der heutigen Ekklesiologie – die „communio". In einer historischen Einführung weist Vf. darauf hin, daß die Entwicklung der Communio-Ekklesiologie vor allem durch den abrupten Umschlag des Klerikalismus in den Laizismus gestört worden sei. Gerade dadurch wurde in den Niederlanden die Realisierung der gegliederten Ekklesiologie erschwert, wie sie im Vatikanum II (LG) formuliert ist (43f; 59ff). Der Vf. verfolgt die Etappen der komplizierten Entwicklung des Laienapostolates in unserem Jahrhundert und weist dann auf die entsprechenden Neuregelungen des CIC (1983) cann. 129 und 208. In Anlehnung an diese Kanones und in Bezug auf LG 32 wird dann die „communio" definiert (90). In diesem Kontext unterscheidet der Vf. dann einerseits zwischen den Ämtern und den Aufgaben (officia/munera), die die Laien ausüben können, andererseits der pastoralen Sorge (cura pastoralis), an der die Laien nur mitwirken können. Der Vf. sieht hier noch weitere Entwicklungsmöglichkeiten. In Hinblick auf die niederländische Situation warnt der Vf. vor einer zu starken Institutionalisierung (93), mahnt aber, die Laien im kirchlichen Leben stärker zu beteiligen. – Das letzte Kap. (152–208) ist dem Phänomen der Gemeinde/Pfarrei gewidmet. Auch dieser Abschnitt wird durch eine historische Einführung eröffnet. Die Aufgliederung der Diözesen in einzelne Gemeinden darf nicht dazu verführen, den Begriff der „Ortskirche" auf die Gemeinde zu übertragen, obgleich die Ortskirche sich konkret in den Gemeinden realisiert (174). Eine Lösung des drängenden Priestermangels dürfe nicht auf Kosten des dreistufigen Priesteramtes erfolgen, also nicht durch Abtrennung des Elementes, das die Heiligung der Menschen ausspricht – der Liturgie (199). Der Vf. setzt sich für eine intensivere Beteiligung und Mitverantwortung der Laien im kirchlichen Leben ein (199–206).

V. B. versucht, die wichtigsten Leitlinien des neuen kirchlichen Gesetzbuches auf die konkrete Situation der Kirche in den Niederlanden anzuwenden. Auch wenn man manchmal einen breiteren theologischen Kontext in der Darstellung wünscht (etwa im Kapitel über die Kirche als „communio"), so behandelt der Vf. doch ausführlich und überzeugend die geschichtlichen und theologischen Faktoren, die in den Niederlanden die Realisierung der Ekklesiologie des Vatikanum II förderten oder erschwerten. Für die kompetent und nüchtern geschriebene Darstellung ist dem Vf. zu danken.

Kerkrade Jan Ambaum

Plathow, Michael: **Lehre und Ordnung im Leben der Kirche heute.** Dogmatische, rechtstheologische und pastoraltheologische Überlegungen zu den Lebens- und Visitationsordnungen unserer evangelischen Kirche. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1982). 314 S. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, Bd 43) kart. DM 58.–

In den letzten zwei Jahrzehnten ist über die Lebensordnungen unserer evangelischen Kirchen wissenschaftlich nur selten gearbeitet worden. Sieht man von den Überblicksartikeln in Handbüchern und Lexika ab, so ergibt sich eine recht schmale Liste von Aufsätzen und Arbeiten, die systematisch, kirchenrechtlich oder praktisch-theologisch nach Aufgabe und Struktur der Lebensordnungen fragen. Noch spärlicher ist die Literatur über Visitationen. So kann die gründliche, umfassend angelegte Studie von Michael Plathow auf wirkliches Interesse rechnen. Es ist die umfangreichste Arbeit, die gegenwärtig zu den geltenden Lebensordnungen vorliegt. Ihr Verdienst besteht also bereits in der Wahl des Themas. Die Lebens- und Visitationsordnungen haben eine besondere Rechtsstruktur, die sie sowohl vom kirchlichen Verfassungsrecht wie vom liturgischen Recht unterscheidet. Die Frage, in welchem Sinne und in welchem Umfang Lebensordnungen verbindliches Recht in den Kirchen sein können, ist umstritten. Daher ist es lohnend, diesen Ordnungen größere Aufmerksamkeit zu widmen, ihre Bedeutung und ihre Verbindlichkeit genau zu untersuchen.

P. stellt die geltenden Lebensordnungen der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands und der Evangelischen Kirche der Union, die beide 1955 verabschiedet wurden, dar. Außerdem untersucht er die Richtlinien der Bischofskonferenz der VELKD über die Visitation (1963) und das Muster der Visitationsordnung der Arnoldshainer Konferenz (1975). Die Weiterarbeit an diesen Ordnungen wird berücksichtigt. Ein umfangreiches Kap. ist der Vorgeschichte, insbesondere der Lebensordnungen, in der Zeit des Kirchenkampfes gewidmet. Überblicksabschnitte erläutern den historischen Kontext, der die Herausbildung des neuen Kirchenrechtsverständnisses begreiflich macht. Der Schwerpunkt (61–92) liegt dankenswerter Weise auf der ausführlichen Darstellung jener Entwürfe, die in der letzten Phase des Kirchenkampfes den Ertrag der neuen Erfahrungen ausgewertet und zu derartigen Ordnungen verdichtet hatten: Es handelt sich um die Schleswig-Holsteinische Lebensordnung von 1938/39 und das „Kirchenbüchlein", das 1941 im Auftrag der Bekenntnissynode für die Gemeinden der Evangelischen Kirche der altpreußischen Union von Otto Dibelius und Oskar Hammelsbeck herausgegeben wurde. Der Inhalt dieser Entwürfe wird referiert; zugleich wird nachgewiesen, wie stark sie die Lebensordnungen von 1955 geprägt haben. Durch die genaue Darstellung der kirchengeschichtlichen Situation und der flankierenden Notverordnungen und Synodalbeschlüsse wird erkennbar, wie gründlich damals die theologische und kirchenleitende Aufgabe, aus dem Bekenntnis zu Jesus Christus heraus zu einer klaren, den Anfechtungen der Zeit Rechnung tragenden Kirchenordnung zu kommen, angepackt worden ist.

Der größte Teil des Buches (105–295) ist den systematischen Überlegungen vorbehalten. Systematisch-theologisch geht es zunächst um das Verhältnis einer Lebensordnung zu der spätreformatorischen und reformierten Lehre vom *tertius usus legis* sowie um die Korrelation zu den trinitarischen Aspekten der Ekklesiologie überhaupt. Dem werden die verschiedenen Funktionen der Lebens- und Visitationsordnungen zugewiesen: als Bußordnung, Liebesordnung, Erneuerungsordnung und Bekenntnisordnung. Diese Typologie spielt dann in rechtstheologischen Überlegungen noch einmal eine Rolle. P. zeigt auf, wie die neueren Lebensordnungen in dem bekennenden Kirchenrecht verankert sind, das im Ergebnis des Kirchenkampfes theoretisch entwickelt und im Aufbau der Landeskirchen nach 1945 dann auch praktisch verwirklicht wurde. In diesem bekennenden Kirchenrecht sei die neuprotestantische Dichotomie von Geist- und Rechtskirche endlich überwunden worden. Von der so gewonnenen Einheit des Kirchenrechtsverständnisses her seien die Lebensordnungen klar durch ihre parakletische Form geprägt. Das wird an pastoraltheologischen Aspekten noch einmal erläutert. Im Schlußkapitel wird das Fazit gezogen: Lebens- und Visitationsordnungen haben – so ist der Vf. überzeugt – ihren Wurzelgrund im Amt der Schlüssel. Das Regiment durch das Wort, wie es sich in Predigt, Beichte und Kirchenzucht zeigt, ist für ihn der legitime Ansatz für ein evangelisches Kirchenrecht.

In der systematisch-theologischen und rechtstheologischen Diskussion liegt der eigentliche theologische Ertrag des Buches. Da die Lebens- und Visitationsordnungen im wesentlichen zwischen 1938 und 1955 entstanden sind, ist es erhellend, sie aus dem Kirchenrechtsverständnis jener produktiven Jahrzehnte heraus interpretiert zu bekommen. Dieser Zusammenhang macht vor allem begreiflich, daß sich diese Ordnungen so selbstverständlich an dem Leitbild der bekennenden Gemeinden orientieren – einer Gemeinde also, die wirklich im Gottesdienst das Zentrum ihres Lebens fand und die von da aus auch in der Zeit des Kirchenkampfes die Vollmacht hatte, die nötigen

Abgrenzungsentscheidungen zu treffen. Die zentrale Funktion des Amtes der Schlüssel mit der daraus folgenden Zucht in der Gemeinde hat dort also den Sitz im Leben.

Problematisch wird die Konzeption des Vf.s aber, wenn man von dem Anspruch des Buchtitels ausgeht: Lehre und Ordnung im Leben der Kirche heute? Darf sich eine solche Arbeit damit begnügen, die theologische und rechtliche Intention der Entstehungszeit des geltenden kirchlichen Rechts darzustellen? Müßte nicht auch nach dem Gebrauch dieser Ordnungen in der Gegenwart gefragt werden? Hat es Widerspruch gegen die Konzeption dieser Ordnungen nicht bereits bei ihrem Inkrafttreten gegeben? Sind sie nicht ausgesprochen selektiv nur genutzt worden? Muß nicht festgestellt werden, daß sie in zahlreichen Bestimmungen faktisch obsolet geworden sind? Der fundamentale Strukturwandel zwischen dem Abschluß der Wiederaufbauphase in den Kirchen um 1955 und der Gegenwart läßt sich fast nirgends so schlaglichtartig beleuchten wie gerade an der Frage der geltenden Lebensordnungen. Die systematisch-theologische und rechtstheologische Grundposition des Vf.s verleitet dazu, nur nach dem Selbstverständnis der in Gottes Wort gegründeten Kirche zu fragen – nicht aber danach, wie die Gemeinde heute, in ihrer empirischen Situation, mit einer solchen Ordnung umgeht.

Die Bedingungen dieses Strukturwandels lassen sich an einigen Aspekten erläutern:

1. Die kirchengeschichtliche Einordnung der neuen Lebensordnungen hat einen sehr wesentlichen Faktor vernachlässigt: unmittelbarer Vorgänger der Lebensordnungsentwürfe der Kirchenkampfzeit sind nicht die Kirchenordnungen der Reformationszeit (so sehr diese auch studiert und beachtet worden sind), sondern die Lebensordnung der Kirche der altpreußischen Union von 1930. Dort wird nämlich bereits mit dem Erbe des Staatskirchentums abgerechnet und der Versuch unternommen, angesichts der Säkularisierung christliche Sitte zu bewahren und Gemeinde neu aufzubauen. Die Nähe zu dem Schleswig-Holsteinischen Entwurf ist nicht zu übersehen.

2. Wie kann das Amt der Schlüssel in der Volkskirche der Gegenwart ausgeübt werden? Das Leben der volkskirchlichen Gemeinde ist – und das gilt nicht erst für 1987 oder 1980, sondern bereits für die Zeit von 1955 – durch die Zonen sehr unterschiedlichen Engagements und damit ebenso unterschiedlicher Verbindlichkeit geprägt. Wer sich zwar als Glied der Kirche versteht, aber am Leben der Gemeinde nur durch den Besuch von Weihnachtsgottesdiensten oder Großveranstaltungen partipiziert und die Dienste des Pfarrers nur zu Kasualien benötigt, kann z. B. nicht durch Zurückweisung vom Abendmahl „in Zucht genommen" werden. Das „Amt der Schlüssel" erreicht ihn nicht, weil er nicht wirklich in der Gemeinde lebt. Die Lebensordnungen haben daher in der Tat einen stark katechetisch-parakletischen Charakter: Sie wollen erläutern, worin das Leben der Gemeinde seine Mitte hat, wollen unter das Wort rufen und auf die Verbindlichkeit hinweisen, die sich daraus für eine christliche Lebensführung ergibt. Die indikativische, imperativische und parakletische Struktur der Aussagen dieser Ordnungen ist von P. auch herausgearbeitet worden. Daß aber die Volkskirche in einer säkularistischen Umwelt von solcher Lebensordnung kaum erfaßt wird, nimmt der Vf. nicht in den Blick. Auch wenn die Interpretation die Intention der Ordnungen (in ihrer zentralen Bindung an das Amt der Schlüssel) sicherlich zutreffend erfaßt, bedürfte es doch einer kritischen Untersuchung, ob ein solcher Ansatz 1955 noch legitim sein konnte.

3. „Lebensordnung ist auch Sittenordnung" (75). Was dieses meinen kann, bleibt unklar. P. referiert unter diesem Stichwort zunächst die Entwürfe der Kirchenkampfzeit, interpretiert deren Intention aber im Sinne der Ekklesiologie, nämlich als Konkretisierung des *usus theologicus legis:* Die Lebensordnung will den Christen zur Buße rufen, will ihm, wie in einem Beichtspiegel, das Bild des christlichen Lebens vorhalten. Ist das wirklich die Absicht von Lebensordnungen? Haben sie es nicht eher damit zu tun, daß die in den Gemeinden vorhandene christliche Sitte vom Wort Gottes her verdeutlicht, geklärt und dann in diesem Sinne bewahrt werden soll? In der heutigen Industriegesellschaft mit ihrer Mobilität und Pluralität wird die Funktion solchen Herkommens immer unsicherer. Die neuere Theologie ist gegenüber kirchlicher Sitte zudem prinzipiell kritisch eingestellt. Es zeigt sich an dieser Stelle also ein Problemfeld, das der theologischen Reflexion bedürfte. Da der Vf. aber gegenüber empirisch-theologischen Ansätzen ohnehin höchst kritisch argumentiert (vgl. 230f), ist er darauf nicht eingegangen.

4. Die Lebens- und Visitationsordnungen sind für P. wegen ihrer geistlich-parakletischen Grundstruktur offenbar das Kernstück evangelischen Kirchenrechts überhaupt. In der engen Durchdringung zwischen Gottesdienst, Kirchenverständnis und christlichem Lebensvollzug sind sie für ihn exemplarisch „bekennendes Kirchenrecht". In dieser Wertung verbirgt sich eine Abwehrhaltung gegenüber dem positiven Kirchenrecht. Die Überwindung der Dichotomie von Geist- und Rechtskirche, die er als entscheidenden Gewinn der Arbeit der Bekennenden Kirche sieht, ist für ihn in diesem, im Amt der Schlüssel verankerten geistlichen Recht gegeben. Daß es darüber hinaus auch noch ein kirchliches Verfassungsrecht geben müsse, wird als Problem anerkannt. Die Begründung dieses Rechts als „autonomes Kirchenrecht" (Johannes Heckel) oder als „transformatorisches Bekenntnis" des kirchlichen Rechtssetzungsaktes (H. Wehrhahn) (vgl. 223–228; außerdem 192–200) wird referiert. Daß aber auch das Lebensordnungsrecht umfangreiche Partien solchen positiven Kirchenrechts enthält, wird nicht behandelt. Dies spielt jedoch in den Fragen der Gliedschaft in der Kirche, des Austritts und der Wiederaufnahme, der Rechtsmittel bei der Versagung von Amtshandlungen, der Festlegung von Zuständigkeiten in solchen Fällen u. ä. eine bedeutsame Rolle. Der Rechtscharakter von Lebensordnungen ist komplex; wegen des starken Anteils paränetischer Passagen ist die Verbindlichkeit auch strittig. Die Einbindung des Lebensordnungsrechts in das Verfassungsrecht und das liturgische Recht der Kirchen wird in der vorliegenden Studie nicht berücksichtigt. Diese Problematik bestimmt aber die Diskussion seit Jahrzehnten. Die Vorsprüche zu den Ordnungen der ApU von 1930, der VELKD und der EKU von 1955 sind jeweils sehr präzise durchdiskutierte und ausformulierte Verlautbarungen zu dieser Problematik.

5. Auf solche Rückfragen an die vorliegende Studie kann nicht verzichtet werden, weil die Frage des Lebensordnungsrechts eine höchst aktuelle Bedeutung hat. P. hat zu dieser Diskussion einen wesentlichen Beitrag geleistet, indem er das vorhandene Material nicht nur zusammenstellt und vergleicht, sondern es im Rahmen des kirchengeschichtlichen Kontextes theologisch und rechtstheologisch interpretiert. Das ermöglicht einen sachgerechten Zugang zu wichtigen Aspekten. Wenn es aber darum gehen wird, neue Lebensordnungen zu erarbeiten oder zu diskutieren, wird man auf die hier benannten anderen Aspekte nicht verzichten dürfen. Geht es doch um das Leben der Gemeinde heute. Kann dies überhaupt noch in einer „Lebensordnung" zusammengefaßt werden? Wie müßte sie heute konzipiert werden? In den Gliedkirchen des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR wird gegenwärtig ein solcher Entwurf („Mit der Kirche leben") aus dem Jahr 1984 diskutiert. Es ist noch nicht abzusehen, ob es gelingen wird – nach der breiten, sehr kontrovers geführten Diskussion –, einen überzeugenden zweiten Entwurf zu schreiben, der dann in Kraft gesetzt werden könnte. Aber schon die Diskussion zeigt, wie sehr die Gemeinden auf eine solche Hilfe für das Christsein im Alltag warten.

Berlin Harald Schultze

Mikat, Paul: **Doppelbesetzung oder Ehrentitulatur** – Zur Stellung des westgotisch-arianischen Episkopates nach der Konversion von 587/89. (Opladen): Westdeutscher Verlag (1984). 37 S. (Rhein.-Westf. Akademie der Wissenschaften. Geisteswissenschaften. Vorträge G 268) kart. DM 12.-

In den Bischofssubskriptionen des Dritten Konzils von Toledo werden sieben Städten jeweils zwei Namen von Bischöfen zugeteilt. Einer dieser beiden Namen ist immer der eines aus der Gruppe jener arianischen Bischöfe um König Rekkared, deren Konversion auf diesem Konzil bestätigt wurde. Daraus wird ersichtlich, daß die konvertierten Bischöfe auch in der katholischen Kirche den Rang eines Bischofs erhielten und ihnen ihr alter Bischofsstuhl zugeteilt wurde. Aber wie ist die juristische Lage? Handelt es sich um eine Doppelbesetzung in Verbindung mit dem entsprechenden altgläubig katholischen Bischof oder um eine bloße Ehrentitulatur?

Die Meinungen der Historiker gehen auseinander. Garcia Villada dachte 1932 an eine reine Ehrentitulatur bis zu dem Zeitpunkt, wo es eine Vakanz im Episkopat erlaubte, dem altarianischen Bischof eine andere Stadt mit voller Jurisdiktion zu übertragen (20). Orlandis befürwortet 1962 eine Doppelbesetzung, deren Unstimmigkeiten der Lauf der Zeit beseitigen würde (23). Schäferdiek urteilte im Jahre 1967, daß es eine von König Rekkared durchgesetzte Doppelbesetzung gab (20).

Ebenso wie die zitierten Autoren hat sich Prof. Mikat auf der Suche nach einer Antwort bemüht, die geschichtlichen Ereignisse zu präzisieren. Aber die Daten sind spärlich und nicht ausreichend. Deshalb hat er einen neuen Forschungsweg eröffnet, in dem er die rechtsgeschichtliche Seite präzisiert. Der Zeitpunkt der Konversion der Westgoten

entsprach einem großen Interesse den „Ordo canonicus" zu restaurieren. Diesem „Ordo canonicus" sprach das Konzil von Nizäa eine außerordentliche Wertschätzung zu. Eine solche Wertschätzung war in der zeitgenössischen Kirche Allgemeingut, traf aber besonders für das Dritte Konzil von Toledo zu, weil sich dieses Konzil selbst als Vollendung jener Bewegung verstand, deren Anfang das Konzil von Nizäa war, und in diesem Sinne verstand es sich parallel zum Konzil vom Nizäa. Aufgrund dieser Konzeption ist es unwahrscheinlich, daß man zur Zeit des Dritten Konzils von Toledo den klaren Bruch des Kanon 8 von Nizäa, der die Doppelbesetzung eines Bischofsstuhles verbot, akzeptiert hätte. Auf der anderen Seite bot derselbe Kanon für die Bischöfe, die aus gewissen Häresien herkamen, eine Lösung: Die uneingeschränkte Besetzung wenn es in der Stadt keinen katholischen Bischof gab, die bloße Ehrentitulatur jedoch, wenn bereits ein Bischof da war. Folgende Tatsache legt es nahe, daß es *diese* Lösung war, die mit den Bischöfen, welche gleichzeitig mit Rekkared konvertierten, vereinbart wurde: Soweit man es beweisen kann, gab es keine Translation, sondern die Städte mit zwei Bischöfen behielten sie weiter, einschließlich in jenen Kirchenprovinzen, in denen sich zum selben Zeitpunkt Vakanzen nachweisen lassen.

Dieser Schluß ist gültig, soweit es die spärliche Quellenlage erlaubt. Der Autor hat ihn in einen historischen Entwurf des westgotischen Reiches und der westgotischen Kirche gestellt, in dem alle bedeutenden historischen und kanonischen Daten für das Thema westgotisches Reich und Kirche auftauchen und in dem sie gut interpretiert und aufeinander abgestimmt sind.

Es sei noch eine Randbemerkung angebracht: Die Handschrift von Claude Hardy (16, Anm. 64), die noch nicht identifiziert ist, enthielt die Saint-Maur-Sammlung. Die Reihe der Subskriptionen – notiert von Labbe – dieser Handschrift ist vollständig in dem bedeutendsten Manuskript der erwähnten Sammlung der ms s'Gravenhage, Rijksmuseum Meermanno-Westreenianum, M 10 B 4, Fol. 194r enthalten, und sicher mit besseren Lesearten: Commundus = Conimundus, Acritane = Accitane, Impositane = Imporitane, jedoch: Taraconensis = T(e)rroconensis.

Burgos/Spanien Félix Rodriguez

(Aus dem Spanischen von Rodrigo Aguilar)

Berger, Teresa: **Liturgie – Spiegel der Kirche.** Eine systematisch-theologische Analyse des liturgischen Gedankenguts im Traktarianismus. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1986). X, 382 S. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, Bd 52) kart. DM 88.–

Teresa Berger ist in Deutschland geboren und röm.-kath. Herkunft. Hansjakob Becker in Mainz ist ihr erster liturgischer Lehrer gewesen. Dann ist sie aber aufgebrochen zur Entdeckung der Ökumene, zuerst in Genf und später in den Vereinigten Staaten, wo sie heute als Assistenzprofessorin an einer theol. Fak. der Methodisten ist. Die vorliegende Studie ist unter der Leitung von Dietrich Ritschl als Inauguraldiss. erarbeitet und von der ev.-theol. Fak. in Heidelberg angenommen worden.

B. macht sich die Erforschung der Oxfordbewegung im England des 19. Jh.s zur Aufgabe, die auch Traktarianismus genannt wird (wegen ihrer Traktatschriften zu Zeitfragen). Der hervorragendste Vertreter ist der 1845 zum Katholizismus konvertierte und zuletzt römischer Kardinal gewordene J. H. Newman, in der anglikanischen Phase seines Lebens. Es geht um den Nachweis, daß die Oxfordbewegung nicht nur ein dogmatisches System darstellt, sondern ein großes liturgisches Gedankengut und Leben entwickelt hat. Die Liturgie ist Ausdruck der ekklesiologischen Option des Traktarianismus. Daher der Titel: „Liturgie – Spiegel der Kirche". Die Feststellung ist wichtig im Blick auf den gesamten Anglokatholizismus des 19. Jh.s, dessen Ausgangspunkt der Traktarianismus gewesen ist.

Im rahmengeschichtlichen Kap. II schätzen wir die Darstellung der Wurzeln der Oxfordbewegung in der anglikanischen Tradition und den verschiedenen katholisierenden Strömungen derselben ebenso wie die Bezugnahme auf die Romantik in England. Kontinuität und Diskontinuität werden sichtbar.

Kap. III ist der Untersuchung der theologisch-dogmatischen Grundlagen des Traktarianismus gewidmet. Es geht um die „imponierende Einseitigkeit" (der Ausdruck von D. Voll) der traditionalistischen Ekklesiologie und den Sakramentsbegriff. Ausgehend von der seit 20 Jahren in der Forschung entdeckten liturgischen Dimension des Traktarianismus, wird die Bedeutung der liturgischen Fragen für die Bewegung im nächsten Kap. untersucht.

Es folgen dann die entscheidenden Kap. V–VII, die der Auseinandersetzung mit liturgischen Traditionen, dem Verständnis vom Wesen der Liturgie und der eucharistischen Liturgie in der Oxfordbewegung gewidmet sind.

Der Verdeutlichung dient das letzte Kap. über die liturgische Praxis der Oxfordbewegung. Man hört da von der Bedeutung der Mariologie, von der Wiederbelebung des Stundengebets und der Beichtpraxis, aber auch von den Ordensgemeinschaften als „liturgischen Freiräumen". In einem letzten Exkurs zu denselben gibt die Autorin ihrer Meinung Ausdruck, daß diese Ordensgemeinschaften der Ort gewesen sind, an dem die liturgische Praxis der Traktarianer sich späterhin entwickeln konnte. Die Erforschung dieser Entwicklung ist noch ausstehend.

Ebenso bleibt das Verhältnis der Oxfordbewegung zu dem in England in der zweiten Hälfte des 19. Jh.s wichtigen Ritualismus eine offene Frage. B. zeigt, daß die Arbeit hier weitergeführt werden müßte.

In ihrer Schlußbemerkung (S. 289ff) stellt B. zu Recht fest, daß ihr der Nachweis des Zusammenhangs zwischen Liturgie und Ekklesiologie bei den Traktarianern gelungen sei. „Liturgie – Spiegel der Kirche" (291):

„Auf die konkrete Situation der Oxford Bewegung bezogen hieß dies, daß die ecclesia anglicana sich nicht zuletzt in und an ihrem gottesdienstlichen Leben als Teil der una, sancta, catholica et apostolica ecclesia erweisen mußte. Die Liturgie und der liturgische Vollzug wurden zur Möglichkeit und Herausforderung der Darstellung der Kirche."

Im Anschluß daran werden auf zwei S. (297f) einige „Diskrepanz(en) zwischen liturgischem und theologischem Denken" ins Auge gefaßt: Die Klerikalisierung der Liturgie, die fehlende eschatologische Ausrichtung der Ekklesiologie (dafür eine Rückwärtswendung), die individualistische Spiritualität. Es scheint mir, daß diese kritische Beurteilung des Traktarianismus schon früher in der Arbeit eine größere Rolle hätte spielen dürfen. Im Kap. über die eucharistische Liturgie (220–250) fühlen wir uns gleichzeitig angesprochen durch das Postulat der „Eucharistie als Höhepunkt und Inbegriff der gesamten Liturgie" und befremdet durch die Art und Weise seiner Verwirklichung im Traktarianismus. Es geht aber B. vorwiegend um die Darstellung einer Epoche: Das ist die Bescheidung und damit auch die Grenze ihrer Arbeit.

Dessenungeachtet vermittelt die Studie des Anglikanismus katholischer Prägung im 19. Jh. wichtige Einsichten über Strömungen, die in der modernen ökumenischen Bewegung wirksam geworden sind. Manche Orientierung von Faith and Order und des Ökumenischen Rates, an der sich die evangelischen Theologen gerne stoßen (man denkt an die Diskussion um den Limatext), wird im Lichte der anglikanischen Tradition verständlich. Davon handelt B. in keiner Weise – aber der Leser der Diss. wird nicht zuletzt im Blick auf diese Aktualität von ihrer Arbeit an den Quellen belehrt. Weil die Belehrung immer angenehm geschieht, nimmt man sie gerne an. So leistet die Arbeit von Frau Berger über den speziell historischen Gegenstand hinaus im deutschsprachigen und protestantischen Raum einen besonders wichtigen Dienst. Vielleicht hilft ihre Art der Darstellung dem protestantischen Leser, Oxfordbewegung und anglikanische Anliegen nicht einfach mit einem hochmütigen Vorurteil zu übergehen.

Neuchâtel und Freiburg (Schweiz) Bruno Bürki

Ermecke, Gustav: **Die natürlichen Seinsgrundlagen der christlichen Ethik.** – Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh 1986. X, 301 S. Ln. DM 38.–

Der im Februar d. J. wenige Tage vor seinem 80. Geburtstag verstorbene, durch die Bearbeitung des Lehrbuchs von J. Mausbach und zahlreiche andere geschätzte Publikationen bekannte ehemalige Paderborner Moraltheologe und Bochumer Sozialethiker legte in diesem Werk die 2. Aufl. seiner 1941 erschienenen Diss. vor, die wegen der damaligen Zeitlage nur eine geringe Verbreitung finden konnte. Gewiß war es ein Wagnis, ein früheres Werk nach so langer Zeit unverändert wieder herauszugeben. Der Verewigte war jedoch der Meinung, daß seinen Ausführungen ein bleibender Wahrheitsgehalt eigne, da sich die ethische Wissenschaft hinsichtlich ihrer metaphysisch-ontologischen Grundlagen nicht geändert habe. Wenn man sich in diese Darlegungen vertieft, gewinnt man schwerlich den Eindruck, es mit einer Erstlingsarbeit zu tun zu haben. Vielmehr würde man sie eher für das Werk eines in gereiftem Alter stehenden Autors halten, der nach langjähriger Vertrautheit mit dem behandelten Stoff aus dem Vollen zu schöpfen vermochte.

Das vom Verlag vorzüglich ausgestattete Werk gliedert sich in drei Teile, deren ersten beide sich mit den metaphysischen Grundlagen des

geschöpflichen Wirkens im allgemeinen und den Seinsgrundlagen des sittlichen Handelns im besonderen befassen, während der dritte das Sittliche unter dem Gesichtspunkt des Norm-, Wert- und Seinsgemäßen erörtert, die praktische Bedeutung dieser Sicht für die sittliche Erziehung hervorhebt und auf die Ergänzungsbedürftigkeit der natürlichen christlichen Ethik hinweist.

Das auf dem Fundament der neuscholastischen Philosophie, die zwischen den beiden Weltkriegen, durch neue Einsichten bereichert, sich zu einem beachtlichen Niveau erhob, aufgebaute Werk stellt dem tiefschürfenden spekulativen Denkvermögen des Vf.s ein hervorragendes Zeugnis aus, das um so höher zu werten ist, als ihm auch die Gabe zu Gebot stand, selbst komplizierte Sachverhalte in einer klaren, eingängigen Diktion zum Verständnis zu bringen.

Die natürliche Ethik faßt der Autor in betonter Weise als christliche auf, die sich im Sine einer als christlich verstandenen Philosophie in ihren Überlegungen am Glauben als negativer Norm orientiert. Außerdem will er die Ethik in bewußter Hinordnung auf die Moraltheologie erörtern, denn sie könne nur eine Teil-, keine Gesamterkenntnis des sittlichen Lebens bieten; genauso wie der natürliche Mensch selber sei sie vervollkommnungsbedürftig und -fähig. Das Interesse des Vf.s an den Seinsgrundlagen der Ethik erklärt sich nicht zuletzt daraus, daß er gemäß dem bekannten Axiom ‚agere sequitur esse' von der Herleitung der Gesetze für das sittliche Handeln aus dem Sein des Menschen überzeugt ist. Eine Auseinandersetzung mit der Kritik Humes an dieser Auffassung wird nicht geboten.

Von der Anwendung der induktiven Methode auf ethischem Gebiet hält der Vf. wenig. Er ist ganz eingeschworen auf das deduktiv-transzendente Verfahren, das von Gott ausgehend das Wirken der Geschöpfe von ihm aus und zu ihm hin unter besonderer Berücksichtigung der Lehre vom Exemplarismus divinus und von der Gottebenbildlichkeit des Menschen sieht. So wertvoll eine solche Betrachtungsweise für die Christen selber ist, so würde ihre ausschließliche Anwendung heutzutage zu einer weitgehenden Isolation einer derart theologisch geprägten philosophischen Ethik führen, da sie sich einem Dialog mit weltanschaulich anders Orientierten verschließt. Das Problem der Kommunikabilität ethischer Überzeugungen stellte sich offenbar zur Zeit der Abfassung des vorliegenden Werkes noch nicht.

Nichtsdestoweniger gebührt dem verewigten Vf. als einem geradlinigen, glaubensbewußten Christen voller Dank für die erneute Veröffentlichung seiner inhaltsreichen und gedankentiefen Studie. Es wäre ein Schaden für die von Christen betriebene Ethikwissenschaft, wenn im Konzert der in ihr vertretenen Meinungen diese Stimme fehlte. Eine Weiterführung seiner Darlegungen auf dem Feld der Moraltheologie vermochte E. noch im Jahre 1985 unter dem Titel „Sein und Leben in Christus. Über die Seinsgrundlagen der katholischen Moraltheologie" herauszubringen.

Kirchbach Richard Bruch

Fritz, Georg: **Menschliches Glück als Anliegen marxistischer und christlicher Ethik.** Ein Plädoyer für die Weiterführung des Dialogs zwischen Christen und Marxisten. – Frankfurt am Main, Bern, New York: Peter Lang (1984). 269 S. (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII Theologie, Bd 229) kart. sfr. 58.—

Der Vf. hat sich, angeregt durch einen Studienaufenthalt in der Sowjetunion, die Aufgabe gestellt, dem Dialog zwischen marxistischen Philosophen und christlichen Theologen einen neuen Impuls zu geben; er wählte dazu den Begriff des „Glücks", da mit ihm ein zentrales Anliegen sowohl der marxistischen als auch der christlichen Ethik getroffen sei.

Der Vf. referiert zunächst ausführlich „das Problem des menschlichen Glücks in den Lehren von Marx und Engels", um sich dann (2. Hauptteil) dem „Problem des Glücks in der marxistisch-leninistischen Ethik", wie es in der Sowjetunion vor allem nach dem 22. Parteitag 1961 verhandelt wurde, zuzuwenden. Jeweils etwas kürzere Abschnitte (3. Hauptteil) befassen sich weiter mit Stellungnahmen zur Glücksproblematik von Adam Schaff, Milan Machovec und dann wieder ausführlicher von Herbert Marcuse. Der vierte Hauptteil mit Ausführungen zur Möglichkeit des Dialogs zwischen Marxisten und Christen und mit einigen Hinweisen auf christliche Stellungnahmen zum menschlichen Glück (Thomas v. Aquin, Hugo Rahner, Harvey Cox, Teilhard de Chardin, Dorothee Sölle, Johann B. Metz) beschließt die Untersuchung.

F. zählt sich selbst zu den „Dialogwilligen", ist aber doch auch kritisch genug, nicht die Schwächen der von ihm herangezogenen marxistischen Positionen und der ihnen zugrundeliegenden anthropologischen Axiome zu beschönigen. Es gelingt ihm, interessante Aspekte in den teilweise schon häufig bearbeiteten Quellentexten neu herauszustellen.

Die Problematik der Arbeit liegt in der Zusammenfassung der Aussagen so disparater Autoren – wie Marx, Engels, den sowjetischen Parteiideologen und schließlich Herbert Marcuse – zu einer „marxistischen" Ethik (mutatis mutandis betrifft das auch die Zusammenstellung der Aussagen zur „christlichen" Ethik). Hier hätte man sich zur Rechtfertigung dieses Vorangehens eine ausführlichere und differenziertere Reflexion des Vf.s über die Methode seiner eigenen Arbeit gewünscht.

Die Arbeit wurde 1979 am Institut für Moraltheologie und Gesellschaftslehre der Universität Innsbruck als Diss. angenommen.

München Peter Ehlen

Das Lernen des Seelsorgers, Identität – Zielsetzung – Handeln im pastoralen Dienst. Hrsg. von Wilhelm Bruners / Josef Schmitz. – Mainz: Grünewald (1982). 164 S. (Grünewald – Praxis Bd 6) kart. DM 19.80

In vielen Berufsfeldern und Lernbereichen ist die programmatische Forderung des „lebenslangen Lernens" schon länger geübte Praxis. Endlich beginnen auch in vielen kleinen Schritten für die pastoralen Berufe unterschiedliche Formen der Weiterbildung heranzuwachsen. Das Theologisch-Pastorale Institut (TPI) in Mainz, getragen von den sechs südwestdeutschen Bistümern (Freiburg, Fulda, Limburg, Mainz, Rottenburg-Stuttgart, Trier) gehört zu den Wegbereitern dieser Weiterbildungsinitiativen. Anläßlich seines zehnjährigen Bestehens (1971–1981) hat das TPI ein Symposion gehalten zum Thema „Das Lernen des Seelsorgers"; die Fragen und Thesen dieses Symposions wurden von zwei führenden Mitarbeitern des TPI in dem hier angezeigten Sammelband herausgegeben.

In einem ersten Teil wird von Ferdinand Fromm ein Stück Geschichte der pastoralen Fortbildung im Spiegel der Geschichte des TPI (10–16) skizziert; deutlich ist zu erkennen, wie sich die nachkonziliare Lernbereitschaft – eingeschlossen die Entdeckung der Bedeutung der Ortskirchen – und die gesellschafts- und kirchenbezogene Lernbereitschaft der sog. Zweiten Aufklärung in einer erfreulichen Koalition der Lernformen und der Lerninhalte des Seelsorgers annehmen. Von vorneherein wird das Miteinanderlernen aller in der Pastoral Tätigen sowohl in der Praxis berufsbegleitender Forbildung geübt als auch in entsprechenden Rahmenordnungen für Diakone und Prister, Pastoral- und Gemeindereferenten vorgestellt.

Der zweite Teil des Sammelbandes „Grundsätzliche Überlegungen zum Lernen des Seelsorgers" wird eröffnet von einem höchst bemerkenswerten Beitrag von Wilhelm Bruners: „Pastorales Lernen in der Nachfolge Jesu. Eine bibeltheologische Skizze" (22–33). B. prüft in einem umsichtigen Befragen der ntl Quellen die Frage, inwiefern Jesus von Nazaret nicht nur als Lehrer, sondern auch als Schüler, als Lernender zu bezeichnen ist. Weit über die breit diskutierte „Lehrzeit" Jesu im Jüngerkreis des Johannes des Täufers hinausgehend kann B. eine enge Verbindung von Lernen und Lehren in der Praxis Jesu vorzeigen: im Wahrnehmen seiner prophetisch-messianischen Aufgabe, im Ausrufen des Evangeliums vom endzeitlichen Herankommen des Reiches Gottes und endlich im Bestehen der Ablehnung seiner einladenden Botschaft. „Auch angesichts einer immer deutlicheren Todesgefahr hält Jesus an der Nähe der Gottesherrschaft ‚mit lautem Schreien und mit Tränen' (Hebr 5,8) fest" (29f). Diese Lebensgeschichte Jesu als Lerngeschichte Jesu – in der Begegnung mit Menschen und mit Gott – ist Herausforderung und Ermutigung für alle, die ihm nachfolgen und in ähnliche Krisen geraten: in ihrem eigenen Leben, in ihren pastoralen Unternehmungen. – Josef Schmitz entwickelt aus der Sicht der Fundamentaltheologie: „Thesen zur theologischen Fortbildung der Seelsorger" (34–49). Besonders beachtenswert ist seine Forderung einer Balance der hermeneutischen und praxisanleitenden Aufgaben der Theologie (41f). Gerade die Fortbildung in den pastoralen Berufen erreicht – gefördert durch die Erwartungen der Teilnehmer – allzu leicht ein pragmatisches Übergewicht. „Gottes Wort und Heilshandeln . . . zur Sprache zu bringen, zu verstehen, ihm verantwortlich zu entsprechen, ist die vorrangige Aufgabe der Theologie" (42). So uneingeschränkt diesem Satz zuzustimmen ist, gilt es allerdings auch zu erinnern, daß Gottes Wort und Heilshandeln gestern und heute nur in einer glaubenden Deutung gelebter Praxis erkennbar wird; folglich ist die Praxis des Bedenkens des Glaubens an die Praxis des Lebens des Glaubens angebunden (das Erörtern dieser Interdependenz halte ich in diesem Zusammenhang für wünschenswert). – Hermann Andriessen kann aus einem fruchtbaren Gespräch zwischen Theologie und Psychologie verfestigte Begriffe wie „Glauben", „Lernen", „Erfahrung", „das Religiöse" verflüssigen und so vorstellen, daß der für die pastorale Fortbildung programmatische Zielsatz „Glauben lernen an religiöser Erfahrung" (50–60) glaubwürdig und realisierbar erscheint. – Während Paul Michael Zulehner bekanntere Überlegungen „Zur pastoralen Identität" (61–68) skizziert, trägt Gerd Domann SAC neue „Sozialpsychologische Aspekte einer kooperativen Pastoral" (69–80) zusammen. Angestoßen vom wiederentdeckten Gemeinschaftscharakter der Kirche und Gemeinde und ihrer Heilssendung durch das Vaticanum II und die Würzburger Synode und dadurch herausgefordert, die Bedingungen einer kooperativen Pastoral zu erkunden – „Kooperative Pastoral ist eine solche Weise der kirchlichen Heilssorge . . ., in der ein möglichst hohes Maß der Mitbeteiligung aller Christen in einer Vielfalt von Diensten und Dienstämtern gewährleistet ist und deren Träger ihre je eigene Aufgabe in möglichst enger Zusammenarbeit mit anderen wahrnehmen" (A. Weiser) –, prüft G. Domann die Bedingungen, die Hindernisse, die Ebenen der Kooperation aus sozialpsychologischer Sicht. Er kommt zu dem Ergebnis: Lernen von Kooperation im pastoralen Bereich ist nur möglich in einem Austauschen und Bedenken gemachter Erfahrungen in einem exemplarischen pastoralen Aktionsfeld. – Hans Hermann Henrix beschließt die grundsätzli-

chen Überlegungen des zweiten Teils mit einem Bericht über den Fortschritt des jüdisch-christlichen Gesprächs: „Dialog unter Zeitgenossen" (81–88).

Der dritte Teil stellt unterschiedliche Praxisberichte zusammen: Franz Sieben führt in das neue Feld „Pastorales Lernen durch Gemeindeberatung, Überlegungen zu einem praktischen Konzept" ein (89–99). Kurz die Zielstellung: Gemeindeberatung „hilft Priestern und hauptamtlichen pastoralen Mitarbeitern in Pfarrverbänden und Dekanaten, gemeinsames Handeln zu planen (zielorientiert), die dabei auftretenden Fragen und Schwierigkeiten zu erkennen und zu verstehen (problemorientiert), sowie die theologische und geistliche Bedeutung dieses Tuns für den einzelnen, die Gruppe oder Gemeinde miteinander auszutauschen und zu reflektieren (pastoralorientiert)" (89). Diese Verständigung über Ziele und Aufgaben, über praktische Möglichkeiten und Grenzen, den Anspruch Jesu heute zu verwirklichen, wird als gemeinsamer Lebensweg erkannt und zu gehen versucht. Die Einsicht, daß Exodusbereitschaft und Exodusschritte (vgl. 99) auch als Lernbereitschaft und Lernschritte zu begreifen sind, ist die Triebfeder der Gemeindeberatung. – Karl Frielingsdorf SJ berichtet über die bisherige Praxis der „Ausbildung zum seelsorglichen Berater" (100–110); er legt den handgreiflichen Beweis vor, daß das TPI in den ersten zehn Jahren seiner Tätigkeit eine Plattform und ein Aktionsraum der intensiven Auseinandersetzung der Theologie, der Praktischen Theologie mit den Humanwissenschaften war; die inzwischen auch im katholischen Raum fest etablierte Pastoralpsychologie ist eine wertvolle Frucht dieser kritischen Auseinandersetzung. F. unterscheidet drei Entwicklungsphasen innerhalb des Gesprächs zwischen Psychologie und Theologie (für andere interdisziplinäre Unternehmen gilt Ähnliches!): die puberal-euphorische, die konfrontative, die integrative Phase (jeweils von der Theologie aus betrachtet). Schwerpunkt aktueller und künftiger Bemühungen wird das Skizzieren eines gegenseitig anerkannten Menschenbildes sein: in seinen personalen, sozialen und teleologischen Dimensionen. – Über einen wesentlichen Inhalt und Weg des „Lernens des Seelsorgers" spricht Michael E. Frickel in „Haltung und Methode der Themenzentrierten Interaktion" (110–119). Längst ist die „Themenzentrierte Interaktion", die TZI, zum Königsweg beim Lernen innerhalb von pastoralen Gruppen geworden. Nun ist es das Verdienst dieses Praxisberichts, erneut daran zu erinnern, daß die TZI nur dann einen Lernerfolg erzielt, wenn sie nicht zum didaktisch-methodischen Mittel herabgesetzt wird, sondern als Inhalt und Weg des Lernens zugelassen wird. – Josef Mayer-Scheu skizziert die Geschichte der „Heidelberger Kurse in Klinischer Seelsorgeausbildung (KSA)" (120–129), die von Anfang an in der Trägerschaft des TPI Mainz entwickelt worden sind. – Das Protokoll eines Podiumsgesprächs „Vom Lernen des Seelsorgers" mit den genannten Autoren und einer Transformation zu Hebr 5,7–10 von W. Bruners beschließen den Sammelband.

Das Ziel dieses erfreulichen, weil notwendigen Sammelbandes nennt sein Titel: „Das Lernen des Seelsorgers"; die meist thesenartig vorgetragenen Inhalte werden seinem Anliegen weithin gerecht. Die Grenze dieses Bdes liegt in seinem Anliegen: einen Bewußtseinswandel bei allen pastoral Tätigen einzuleiten, daß um der verändernden Heilskraft des Evangeliums willen lebenslanges Lernen gefordert ist.

Bonn Gottfried Bitter Cssp

Rauchfleisch, Udo: **Psychoanalyse und theologische Ethik.** Neue Impulse zum Dialog. – Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag, Freiburg – Wien: Verlag Herder (1986). 151 S. (Studien zur theologischen Ethik, Bd 18) DM 29.50 / sfr. 24.80

Das Buch ist hervorgegangen aus einer interdisziplinären Vorlesungsreihe über Psychoanalyse und Moraltheologie, die der Vf. zusammen mit A. Holderegger an der Universität Fribourg gehalten hat. Der psychoanalytisch ausgebildete Autor ist Professor für Klinische Psychologie an der Universität Basel. Mit einer Arbeit über die ethische Verantwortung in Psychologie und Psychotherapie ist er schon 1982 bekannt geworden. Mit der neuen Veröffentlichung verfolgt er das Ziel, dem Theologen und theologischen Ethiker, der mit der psychoanalytischen Theorie wenig vertraut ist, einen kurzen, an der Darstellungsweise der Vorlesung orientierten Überblick über grundlegende Positionen der Psychoanalyse heute zu vermitteln. Der Vf. zeigt die Kompetenz und den Mut zur Differenzierung. Er stellt dar, in welcher ethisch relevanten Weise die Triebtheorie der frühen Psychoanalyse durch die neueren Konzepte der Ich-Psychologie und die Narzißmustheorie erweitert und verändert worden ist. Er stellt die Psychoanalyse nicht über alles. Die Aggressivität schreibender Analytiker fehlt.

In acht Kapiteln wird gehandelt 1. über das psychoanalytische Modell (13–28) und 2. den Umgang mit Sexualität aus psychoanalytischer Sicht (29–53); 3. gibt es psychoanalytische Anmerkungen zu Grenzfragen des Sexualverhaltens (55–72); 4. werden ethisch bedeutsame Grundsätze der psychoanalytischen Therapie vorgestellt (73–82); 5. werden Schuld, Schuldgefühle und Schuldbewältigung aus der Sicht der Psychoanalyse erörtert (83–95); 6. gibt es psychoanalytische Überlegungen zum Problem des echten Glaubensvollzugs (97–125); 7. wird gefragt, ob die Bergpredigt Utopie ist oder psychische Realität anspricht (127–143).

Der sichere Zugriff des Fachmanns auf die neuesten Entwicklungen seiner Disziplin, die in schnellen Strichen geleistete Darstellung sowie der ethische Ernst der Fragestellungen lassen zurückdenken an R. Egenter, P. Matussek, Ideologie, Glaube und Gewissen. Diskussion an der Grenze zwischen Moraltheologie und Psychotherapie, München 1965. Nur fehlt bei der jetzt vorgelegten Veröffentlichung der Part des Moraltheologen. Warum? Hoffentlich steht es nicht so, daß ein theologischer Autor die Veröffentlichung fürchten muß, wenn er mit dem umgeht, was der Psychoanalytiker mit Interesse an umfassender Anthropologie und fachkundiger Ethik anbietet.

Außer durch sein Fachwissen und seine Darstellung ohne Theorielabyrinte und Imponiergehabe im Fachjargon qualifiziert sich R. durch sein erfolgreiches Bemühen, die fortentwickelte Psychoanalyse von heute in eine umfassende Anthropologie einzuordnen, und die damit gegebene Bescheidung, die ihn hindert, die psychoanalytische Deutung als einzige und letzte auf alles und jedes anzuwenden. Vor allem anerkennt er die Kulturbezogenheit. Je nach Interesse und Bedarf kann der am Weiterdenken oder ethischen Einordnen Interessierte sich aus der Präsentation des Analytikers auswählen: die klärenden Darlegungen zu Selbstbefriedigung, Homosexualität, sexueller Enthaltsamkeit und vorehelicher Sexualität – besonders im Hinblick auf aktuelle Dokumente in der katholischen Kirche; oder aber man läßt sich fachspezifisch darüber orientieren, was ein gesund zu nennender Glaube im individuellen Leben zu leisten vermag; oder man nimmt erneut die Aufgabenstellung der Psychotherapie zur Kenntnis: „Das Ziel der psychoanalytischen Therapie ist eine größtmögliche Autonomie des Menschen, was nicht etwa Bindungslosigkeit und Egoismus heißt, sondern Befreiung aus unbewußten, die Entwicklung zu einem reifen Menschen behindernden Verstrickungen, mit der Fähigkeit, sowohl den eigenen Anliegen als auch den Bedürfnissen der näheren und weiteren Umgebung Rechnung zu tragen und Verantwortung für das eigene Handeln zu übernehmen" (75).

Es ist zu wünschen, daß theologische Ethiker dieses disziplinierte Gesprächsangebot annehmen. Es könnte damit auch der Schaden aufgearbeitet werden, der in bestimmten Bildungsschichten von Gläubigen eingetreten ist durch die Veröffentlichungen von E. Drewermann, Psychoanalyse und Moraltheologie, Mainz 1982/83.

Bochum Hans Kramer

Hoppe, Klaus D.: **Gewissen, Gott und Leidenschaft.** Theorie und Praxis psychoanalytisch orientierter Psychotherapie von katholischen Klerikern. Stuttgart: S. Hirzel, 1985. 170 S., Lw. DM 36.–

Man möchte es zunächst bedauern, daß es dem Autor nicht gelungen ist, sein Buch in einem theologischen Verlag zu veröffentlichen. Er hatte es zunächst versucht. Doch im Norden Deutschlands wurde ihm erklärt, „das Interesse an Religion und katholischen Priestern sei zu gering"; im Süden fürchtete man, Katholiken würden daran Anstoß nehmen und Priester könnten dadurch auch auf Abwege geraten (s. Vorw.). Die Tatsache an sich bleibt bedauerlich, zumal die Begründungen für die Ablehnung nicht überzeugend, ja unverständlich sind. Der Vf. selbst verschafft seinem Ärger Luft, wenn er am Ende seines Buches auf das Pseudo-Christentum eingeht und dabei feststellt, daß das Wagnis seines Buches durch Vertreter dieses Pseudo-Christentums in Frage gestellt worden ist und dabei eigens erwähnt: „Auch unter intellektuell-gebildeten Verlegern finden sich konfessionelle Fanatiker, Politiker der Restauration und verstockte Kulturchristen" (153).

Wenn ich mein Bedauern einschränke, dann deshalb, weil die ungünstigen Umstände dazu führten, daß ein Verlag, der eher bekannt geworden ist durch seine medizinischen und psychologischen Veröffentlichungen, es ermöglichte, ein pastoralpsychologisch wichtiges Thema einer breiteren Öffentlichkeit vorzustellen. Darin wird deutlich das Interesse von Medizin und Humanwissenschaft an theologisch relevanten Themen. Das stellt eine Bereicherung für die Pastoralpsychologie dar, die nach wie vor von Theologen geprägt wird, die aus einer theologischen Perspektive medizinische und humanwissenschaftliche Themen behandeln. Hier versucht ein Autor, der Psychiater und Psychoanalytiker ist, auf dem Hintergrund seiner Schulrichtung und Praxis in einen Dialog mit der Theologie zu treten, mit dem Ziel, der Theologie eine falsche, unbegründete Angst vor der Psychologie bzw. Psychotherapie und Psychoanalyse zu nehmen.

Doch der Vf. will noch mehr. Er will mit seinem Buch der Theologie und dann vor allem den Kirchen, und hier vor allem der katholischen Kirche, deutlich machen, daß sie in der Psychoanalyse keinen Feind, sondern einen Freund haben können, den zu umgehen ihnen zum Schaden gereichen kann. Andere – auf der theologischen und psychologischen Seite – hatten das bereits vor ihm versucht, und der Vf. geht auch auf ihre Argumente ein. Neu bei ihm ist das Wagnis, sich dabei auf seine psychotherapeutischen Erfahrungen mit katholischen Prie-

stern und Ordensleuten zu stützen. Das fällt ihm nicht leicht, weil damit eine Seite im Denken, Fühlen und Verhalten von katholischen Priestern und Ordensleuten ans Licht kommt, die in der Regel verborgen bleibt und die, ans Licht gebracht, von Unberufenen mißbraucht werden kann. Der Vf. nimmt das nur deshalb in Kauf, weil er glaubt, daß der Gewinn, den er in der Veröffentlichung seines Materials sieht, den möglichen Schaden, den sie mit sich bringen mag, übertrifft. Seine zehnjährige Erfahrung in der Psychotherapie von 22 Kleriker-Patienten hat ihn zur Erkenntnis gebracht, „daß ein Geistlicher, dem die Integration seines Priesteramtes mit seinem eigenen Selbst gelang, hundertfachen Segen all denen bringt, die mit ihren Nöten, ihren Zweifeln, ihrem Glauben zu ihm kommen" (11 und 22). Von den 22 Kleriker-Patienten, die von ihm behandelt wurden, setzen 19 ihr kirchliches Amt fort. Ein Priester schwankt noch, ob er zurückkehren soll. Bei zwei Seminaristen empfand, so der Vf., der Orden Erleichterung über deren Entschluß, einen weltlichen Beruf zu wählen (139).

Geschickt versteht es der Vf. psychodynamische Strukturen mit Fallbeispielen aus seiner therapeutischen Praxis zu erklären. Es gelingt ihm eine Anschaulichkeit, die seine Darlegungen auch für den Leser, der an rein psychoanalytischen Informationen interesssiert ist, wertvoll machen.

Da ist z. B. sein Konzept der Herrscher-Sklaven-Wippe (master-slave-seesaw-relationship), das im Verlauf seiner Fallbeschreibungen immer wieder auftaucht und eine Art Eckstein im Rahmen seines Therapieansatzes darstellt. Herrscher steht für das strafende Gewissen, das auf der Kindheitsstufe stehengeblieben ist. Dieser Herrscher hält sich das Selbst zum Sklaven und verhindert damit dessen Selbstentfaltung. Das Selbst versucht, meist ohne Erfolg, sich des Herrschers, spricht des strafenden Gewissens, zu entledigen, mit der Folge, daß die Unterdrückung durch den Herrscher und Depressionen zunehmen. Als einziger Ausweg bleibt dem Selbst die Verlagerung des inneren Herrschers nach außen. Der andere wird zum Herrscher. Das bringt zunächst eine Erleichterung mit sich, da Aggression und Auflehnung gegen den externalisierten Herrscher eher möglich ist. Das Selbst kann sich hochschaukeln, wird sozusagen – zumindest für eine bestimmte Zeit – zum Herrscher über den äußeren „Herrscher", der jetzt zum Sklaven wird. Dieser Zustand hält nicht lange an, da das Selbst bald Schuldgefühle über diese Situation empfindet und das Schaukelverhältnis sich wieder ändert: der innere Herrscher ist wieder oben, das Selbst unten.

Ein eigenes Kapitel widmet der Vf. dem „narzißtischen Selbst". Narzißmus sieht er zunächst als einen normalen Entwicklungszustand, der die Quelle schwerer Persönlichkeitstörungen aber auch die Matrix für Religiosität abgibt, wenn es im Entwicklungsprozeß gelingt, zwischen dem grandiosen Selbst und dem idealisierten Elternbild zu differenzieren und es schließlich zur Unterwerfung des Selbst unter einen allwissenden, magischen Gott kommt, wobei das Selbst sich integriert.

In seiner Therapie zielt der Vf. darauf ab, den Klienten aus seiner privaten Paradieswelt über zwischenmenschliche Einfühlungskraft zu kosmischer Empathie zu Führen.

Kosmische Empathie ist für ihn dabei eine Einfühlungskraft, die die Empathie der Privatsphäre in den Kosmos erweitert und transzendiert. Sie sehnt sich nach Glauben und ruft nach Gott.

Im Therapieansatz des Vf.s nimmt die kosmische Empathie eine zentrale Rolle ein. Der Vf. spricht in diesem Zusammenhang auch offen über den Entwicklungsprozeß seiner Empathie gegenüber den Klerikern. Anhand von einigen Klerikerprofilen versucht er, den Prozeß von privater Pradieswelt zu kosmischer Empathie zu verdeutlichen.

Kaplan Emanuel, hochgeschätzt in seiner Gemeinde, unterhält seit drei Jahren eine geheime Beziehung zu einer verheirateten Frau. Er selbst erlebt das als einen argen Widerspruch, fühlt sich aber von seinem eigenen Selbst besessen. Auf der einen Seite braucht er die ständige Bestätigung als Mann, als Priester aber fühlt er sich schuldig und leidet unter seinem „inneren Chaos". Die Verschmelzung von sexueller und narzißtischer Befriedigung, die Bewunderung seiner Geliebten erschweren den therapeutischen Erfolg. Das durch sexuelle Erfolge unterstützte Ich-Ideal des Liebhabers korrespondiert mit dem, von der Gemeinde bewunderten Ideal des Priesters. Als Kaplan Emanuel nach einiger Zeit plötzlich eine unverheiratete Künstlerin zu seiner Geliebten macht, konfrontiert ihn der Vf. mit dem grausamen Mangel an Empathie für seine frühere Freundin. Im Prozeß der Therapie – es ist das zweite Behandlungsjahr – ist Kaplan Emanuel nahe daran, das Priesteramt aufzugeben und seine Geliebte zu heiraten. Sein grandioser Narzißmus entwickelt sich zur zwischenmenschlichen Einfühlungskraft, bis er schließlich am Ende des dritten Behandlungsjahres bereit ist, die angebotene Stelle eines Hauptpfarrers anzunehmen und auszuführen. „Seine Geliebte wurde seine Freundin, der er Rat und Trost spendet . . . Sein grandioser Narzißmus hat sich weitgehend in persönliche und kosmische Empathie verwandelt" (123).

Die Entwicklung von grandiosem Selbst über mitmenschliche Einfühlungskraft zur kosmischen Empathie ist für den Vf. religiöse Ontogenese. In der Psychotherapie von katholischen Klerikern sieht er weiter eine Grenzsituation, in der Sexus radikal in Liebe, in kosmische Empathie verwandelt werden kann. Den Sinn der Zölibatsforderung sieht er psychologisch gesehen darin: Verzicht auf horizontalen Genuß steigert vertikale Sehnsucht.

Gerade da der Vf. der kosmischen Empathie eine so große Bedeutung beimißt, wäre ein gründlicheres und systematischeres Eingehen darauf angebracht. Was er dazu geschrieben hat, muß man sich regelrecht zusammensuchen. Ich denke etwa an die Bedeutung von Empathie im gesprächspsychotherapeutischen Ansatz von Carl Rogers, der längst nicht diese Tiefe und Aktivität der Empathie zuspricht, wie sie in der Verwendung des Begriffes durch den Vf. deutlich wird. Sein Verständnis von Empathie deckt sich zum Teil mit dem, was der bekannte amerikanische Existentialist und Neofreudianer Rollo May mit „Eros" bezeichnet, der damit jene Kraft meint, die uns u. a. um den anderen sorgen läßt und uns, wie Augustinus schon sagt, nach Gott verlangen läßt, genau das, was der Vf. der kosmischen Empathie zuspricht.

Zu wenig systematisch und grundlegend ist für mein Verständnis das Kapitel über „Psychoanalyse und christliche Religion", so sehr die Absicht des Vf.s, das gegenseitige Verstehen und die Zusammenarbeit von Psychotherapeuten und Theologen zu fördern, zu begrüßen ist. Im Gegensatz zu seinem Kapitel über „Gehirn, Kreativität und Symbole", wo der Vf. aus seinen neuesten Forschungsergebnissen berichtet, und man auch spürt, daß er auf diesem Gebiet Experte ist, wirkt sein Kapitel über das Verhältnis von Psychoanalyse und christlicher Religion langatmig. Stellenweise hat man den Eindruck, daß der Vf. nur referiert oder gar ein bestimmtes Werk rezensiert. Daß er dabei in seiner Diskussion zwar Hans Küng erwähnt – was wichtig ist – aber Karl Rahner unterschlägt oder aus dem katholischen Theologen Heinrich Fries einen protestantischen macht, ist verzeihbar und auch Heinrich Fries wird ihm das nicht übel nehmen. Diese Nachsicht kann man aber nicht mehr walten lassen, wenn man feststellen muß, daß C. G. Jung mit keinem Wort erwähnt wird. Es wäre für die Arbeit insgesamt förderlich gewesen, wenn sie ein Theologe gegengelesen hätte. Dann wären dem Vf. vermutlich auch nicht so Schnitzer unterlaufen wie in einem Fall, wo aus dem 7. Brief des Paulus an die Römer zitiert wird, in Wirklichkeit aber das 7. Kapitel im Brief an die Römer gemeint ist.

Allein, die genannte Kritik nimmt nichts von der einzigartigen Leistung, die der Vf. mit diesem Werk vor allem für die praktische Arbeit im Bereich der Pastoralpsychologie erbracht hat, auch, weil er selbst Praktiker ist und von daher sehr konkret und anschaulich über seine Erfahrungen und Erkenntnisse zu berichten vermag. Seine Arbeit kann den Priestern und Ordensleuten Mut machen, die sich in seelischer Not befinden. Hier bietet jemand einen Weg an, der auch für sie begehbar und erfolgsversprechend ist. Für andere wieder, die bezüglich ihres Lebensstils mit einer allzu großen Selbstverständlichkeit sich mit ihrer Gespaltenheit arrangiert haben, also das, was sie nach außen hin vorgeben, nicht übereinstimmt mit dem, was sie denken und tun, mag das Buch wie ein Stachel sein, der sie nötigt, tiefer zu gehen, um dort ihr Verhalten neu zu hinterfragen. Der Vf. bemerkt an einer Stelle, daß viele der Kleriker sich ihm, dem Protestanten, unbedingter und offener anvertrauten, als sie es einem streng katholischen Psychiater gegenüber gewagt hätten. Der Grund dafür dürfte vor allem in der Empathie des Vf.s selbst liegen, die auch in seinem Buch immer wieder deutlich wird und die, so hoffe ich, sein Anliegen fördert, zu einer Versöhnung der christlichen Religion mit psychoanalytischen Erkenntnissen beizutragen.

Freiburg i. Br. Wunibald Müller

Frankl, Viktor E.: **Psychotherapy and Existentialism.** Selected Papers on Logotherapy. – New York: Washington Square Press/Simon & Schuster, Neuaufl. 1985, 236 S.

Diese Taschenbuchausgabe gesammelter Vorträge und Zeitschriftenbeiträge Frankls aus den 50er bis 60er Jahren mit Bezug auf ein psychologisch informiertes Publikum bleibt in zweierlei Hinsicht aktuell.

Über ein sehr ausführliches Sachwortverzeichnis, ergänzt durch eine englischsprachige Bibliographie, kann der Leser sich jederzeit gezielt mit zentralen logotherapeutischen Theorie- und Methodenelementen vertraut machen. Angesichts noch fehlender bzw. nur verstreut zugänglicher Systematisierungsversuche innerhalb der Logotherapie ist dies eine nicht zu unterschätzende praktische Hilfe.

Von den einzelnen Beiträgen her gesehen, findet eine Präzisierung dieser 3. Wiener Schule der Psychotherapie statt. Denn F. muß sich sowohl mit dem amerikanischen Freudianismus auseinandersetzen wie auch seine „Existenzanalyse" von der vergleichbaren „ontoanalysis" Binswangers z. B. abgrenzen, die in den USA oft unter dem Begriff der „existential psychiatrie" subsumiert werden. Daß diese Differenzierung außerdem Klärungen hinsichtlich der noch breiteren Strömung einer „humanistischen Psychologie" (Maslow, Allport usw.) erfordert,

ist ein weiterer Gewinn für die gegenseitige Verständigung über anthropologische Axiomatik innerhalb der Psychotherapie heute.

Was Existenz beinhaltet, ist in der Tat weder philosophisch noch psychologisch eindeutig geklärt, obwohl der Größtteil der Therapien inzwischen mit diesem oder verwandten Begriffen wie Dasein, Subjektivität, Gestalt, Biographie usw. arbeitet.

Für F. ist der „Existenz-Sinn" nicht allein durch eine rein subjektiv bezogene Daseins-„Erhellung" zu gewinnen, die für ihn im Grunde nur eine persönlichere oder gestalthaftere „Ontologisierung" der Adlerschen „tendenziösen Apperzeption" darstellt (132ff), sondern logo-therapeutisch umfaßt existentieller Sinn stets Konfrontation des geistig-personalen Sinnwillens mit objektiver Sinntranszendenz im Rahmen einer verantworteten Biographie.

D. h. die Grundgegebenheiten der Existenz sind zu jedem Augenblick mehrdimensional. Sie lassen sich nicht auf Faktoren reduzieren, die entweder nur als bio-physische, psycho-soziale oder kognitive Determinanten auftreten. Die sinnzentrierte oder „noodynamische" Motivationstheorie F.s zielt auf ein Selbst- und Weltverständnis ab, wo die Aktualisierung von sich (noch) anzeigenden Sinnmöglichkeiten im Mittelpunkt steht. So kann Existenz als (Lebens-)Aufgabe begriffen werden, welche die „Situationen" an jeden Menschen konkret herantragen. Und in dem Maße, wie der Einzelne jene Fragen zu beantworten hat, die das Leben an ihn stellt, ist die Logotheorie Therapie – weil sie dazu verhelfen will, entsprechende Realisierungsmöglichkeiten wahrzunehmen (cf. 55 u.ö.). Sie ist also nicht, im Vergleich zur existentialistischen Philosophie, Phänomenologie oder Metaphysik der Sinnbegründung bzw. -verneinung. Dem Lebenswert, wie er medizinisch vorausgesetzt ist, fügt sie heuristisch und therapeutisch den Lebenssinnwert hinzu (cf. 79f).

Wie problematisch dies im einzelnen sein kann, drückt am besten eine Bemerkung von Crumbaugh und Maholick aus, deren psychometrische Untersuchung „Approach to Frankl's Concept of Noogenic Neurosis" in diesem Bd mit abgedruckt ist (174–187). So heißt es zur neuroseanfälligen „existentiellen Frustration": ... the individual ... has no organized frame of reference from which to perceive meaning in the elements of experience, and consequently he can plan no active attack upon the causes of frustration" (184). In der Tat ist es ein vertrauenswürdiges, individuell einmalig überzeugendes Sinnmuster (pattern) von integrativer Kraft, welches den Energieeinsatz fokalisieren hilft, anstatt ihn depressiv sich aufspalten zu lassen in scheinbar vergebliche Bemühungen.

Die „Techniken", die von F. zur Sinnfokalisierung wie aber auch zur Sinnmodulation aufgeboten werden, sind deshalb nicht eigentlich absolut neu. Nur in ihrer anti-fatalistischen wie determinismuskritischen Grundfunktion werden sie heute zu einem notwendigen Instrumentarium, das von jedermann als bewußt „geistiges" (spiritual) eingesetzt werden kann. Es besteht in der Selbstdistanzierung mittels Dereflexion und Humor, in der Situationsrelativierung mittels Einstellungswechsel sowie in der autonomen Entscheidungsorientierung durch ein verfeinertes Sinn-„Gewissen". Die hauptsächlichen pathologisch-psychotherapeutischen Indikationen sind daher Angst, Zwang, Gewissensfremdhörigkeit, schicksalhaftes Leid und personale Sinnverwirklichung von objektiven Werten, die in der unbewußten Geistigkeit einer Person angelegt waren. Neben den mehr logotheoretisch begründenden Artikeln wie „The Philosophical Foundations of Logotherapy" (9–32) oder „Dynamics and Values" (67–76) sind für den letztgenannten therapiepraktischen Bereich vor allem Studien und Fallberichte wie „Logotherapy and the Challenge of Suffering" (91–98), „Collective Neuroses of the Present Day" (114–130), „Paradoxical Intention: A Logotherapeutic Technique" (140–158) und „Psychotherapy, Art and Religion" (159–173) von realem Interesse.

Die Verbindung dieser theoretischen und praktischen Ansätze, um die Sinnstrukturierung in allen Lebensbereichen und -situationen operationalisierbar zu machen, d. h. dem angenommenen Sinngefüge des Lebens eine nachvollziehbare Sinngestaltung zu verleihen, wird sicher die stärkste zukünftige Herausforderung an die von F. begründete Logotherapie darstellen.

Singen – Konstanz Rolf Kühn

Hoffmann, Peter: **Amt und Gemeinde in der Sicht der sog Papiere.** – Frankfurt a. M. – Bern – New York: Peter Lang (1986). 290 S. (Europäische Hochschulschriften: Reihe 23, Theologie; Bd 277), kart. sfr 62.–

„Gefährliche Erinnerung" hieß eines der wesentlichen Stichworte des theologischen Aufbruchs nach dem II. Vat. Konzil (166). An diesem Aufbruch hatten die Solidaritätsgruppen katholischer Priester (= sog) in der Bundesrepublik wesentlichen Anteil. Es mag nun seinerseits wie eine gefährliche Erinnerung wirken, wenn deren Amts- und Gemeindeverständnis in einer bei Prof. Dr. H. J. Pottmeyer in Bochum vorgelegten Diss. umfassend dargestellt und kritisch gewürdigt wird. Vf. gliedert seine kenntnisreich und detailgetreu erarbeitete Diss. in acht Abschnitte.

Ein erstes Kapitel (21–47: Zur Entstehung, Geschichte und Struktur der sog Gruppen) vergegenwärtigt die von vielen (etwa den heutigen Studenten!) schon nicht mehr persönlich erlebte Aufbruchssituation der Kirche zur Zeit des II. Vat. Konzils. Im 2. Kapitel (49–72) werden „die entscheidenden Leitbegriffe des Aufbruchs" erläutert: Humanisierung, Demokratisierung, Neuinterpretation des Glaubens und Solidarisierung. Dabei wird deutlich, daß sich die sog Gruppen durchaus positiv als kritisches Ferment der Kirche verstehen, wenn auch die Liebe zur Kirche sich „manchmal eher in Kritik, Klage und Anklage äußert, als in Lobliedern und Hymnen" (69).

Als „Konsequenzen für das Verständnis von Amt und Gemeinde" (Kapitel III: 73–127) stellt der Vf. heraus: Das Denkmodell „oben – unten", „Hierarchie – Basis"; die Betonung von Brüderlichkeit und Solidarität (Abbau von Privilegien); den Einsatz für Menschen- und Christenrechte (Kampf um Wahlrechte, politisches Engagement, Berufswechsel des Priesters, Rechte der Laien und insbesondere der Frauen in der Kirche); das Recht der Gemeinde auf Eucharistie; ökumenische Offenheit; alternative Praxis statt starrem Gehorsam. Die Vielfalt der Stichworte zeigt die Fülle des Stoffes, die im Kapitel IV (129–138) in einer „Zwischenbilanz" durch vier Schwerpunkte zusammengefaßt wird: Gemeindeverständnis, Kirchenbild, Amtsverständnis und Praxisbegriff.

Das weiterführend theologische Anliegen der Arbeit wird im 5. Kapitel (139–197) herausgearbeitet: „Die Position der sog Gruppen im Kontext theologischer Meinungen." Am Beispiel der Amts- und Gemeindetheologie läßt sich nämlich deutlich machen, daß eine Wechselwirkung besteht zwischen den Vorstellungen der sog Papiere und den damaligen „progressiven" theologischen Überlegungen (etwa bei Greinacher, Klostermann oder Küng). Aber auch die kirchenamtlichen Stellungnahmen (Internationale Theologenkommission, Bischofssynode, Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland) greifen die Anliegen der Solidaritätsgruppen auf, wobei sie natürlich gleichzeitig deutliche Grenzlinien markieren, die von einer kirchlichen Theologie und Praxis nicht überschritten werden dürfen. (Kapitel VI, 199–242: „Die Positionen der sog Gruppen im Kontext kirchenamtlicher Akzentsetzungen und Entscheidungen postkonziliarer Dokumente").

Ein siebentes Kapitel gibt „Hinweise zu einem trinitarisch fundierten Amts- und Gemeindeverständnis" (243–267). Denn „die theologisch notwendige und kirchenamtlich angestrebte und geförderte Vermittlung zwischen christologischer und ekklesiologisch-pneumatologischer Amtsbegründung kann ebenso wie die Vermittlung zwischen einer einseitig akzentuierten ‚Leib Christi Ekklesiologie' und einer einseitig akzentuierten ‚Volk Gottes Ekklesiologie' nur gelingen in einem trinitarisch fundierten Amts- und Gemeindeverständnis" (243; vom Vf. gesperrt gedruckt).

Ein derart umfassender theologischer Ansatz vermag auch die theologischen Einseitigkeiten auszugleichen, die eine wirkliche Umsetzung der berechtigten Reformanliegen der sog Gruppen in eine breite Kirchenwirklichkeit bisher noch verhindern. (Kapitel VIII, 269–272: Abschließender und zusammenfassender Rückblick)

Die Wirksamkeit der sog Gruppen hat sich in den letzten Jahren weniger öffentlichkeitswirksam dargestellt bzw. in übergreifende Initiativen eingeordnet (etwa die aktive Teilnahme beim „Katholikentag von unten"). In einer solchen Situation bedeutet es eine „gefährliche Erinnerung", die theologischen Hintergründe aufzuarbeiten, die dem damals breitenwirksamen Aufbruch ihr theoretisches Fundament verliehen. Vf. tut das in einer sehr ausgewogenen und positiven Weise. Er stellt zu Recht fest, daß viele Einseitigkeiten der nachkonziliaren Kirche ihre Ursache in der „zwiespältigen konziliaren Ekklesiologie" (Pottmeyer) finden. Denn Konzilstexte sind häufig Kompromisse durch Nebeneinanderstellen verschiedener Positionen. Im Vergleich zur vorkonziliaren Theologie markieren sie gleichwohl Schritte in eine bestimmte Richtung, deren theologische Implikationen konsequent fortgeführt werden sollten. Nicht ohne Impulskraft dürfen auch jene Enttäuschungen mit der amtlich verfaßten Kirche bleiben, deren Überwindung die sog Gruppen so nachdrücklich angemahnt haben. Denn diese Enttäuschungen sind nicht nur Vergangenheit. Ist nicht der resignativ-stille Auszug aus der gegenwärtigen Kirche noch bedrohlicher als der protestierend-laute der sechziger und siebziger Jahre?

Könnte es nicht sein, daß die Ursachen gleichgeblieben sind und weder die „Kirche von oben" noch die „Kirche von unten" bisher überzeugende Lösungen gefunden haben? Gemeinsames theologisches und praktisch-kirchliches Bemühen im Geist des II. Vatikanums und mit dem Ziel der Vertiefung des Glaubens an Jesus Christus scheint in dieser Situation die einzig evangeliumsgemäße Reaktion.

Münster Hermann Wieh

Staudigl, Günther: **Die Bedeutung emotionaler Lernprozesse in Religionsunterricht und Jugendarbeit.** Ein Beitrag zur Werterziehung. – St. Ottilien: Eos Verlag (1985). XIV, 608 S. (Dissertationen theologische Reihe, Bd 11) kart. DM 61.–

Staudigl befaßt sich in seiner Diss. mit der Werterziehung, einem der schwierigsten Inhaltsbereiche der Religionsdidaktik. In klarer Abhebung von der kognitiven Position, wie sie von K. E. Nipkow im

Anschluß an Kant, Piaget und Kohlberg vertreten wird, untersucht er die emotionale Komponente im religiösen Lernprozeß in ihrer Bedeutung für den Aufbau von Werthaltungen. Staudigl schließt sich dabei an das von G. Stachel skizzierte Prozeß-Modell ethischen Lernens an: Bestimmte Erlebnisse prägen das Ausgangsverhalten des Menschen; ähnliche Erlebnisse, die zu Erfahrungen verarbeitet werden, verändern das Ausgangsverhalten; dadurch motiviert, wagt der Mensch eigene Lebensentwürfe; dabei werden neue Einsichten gewonnen, die sich bei Wiederholung stabilisieren zu Haltungen, welche sich ihrerseits im Handeln konkretisieren.

Dieses Modell ethischen Lernens bestimmt das Vorgehen Staudigls im ersten Hauptteil (Kapitel 1–4). Es werden die Bedingungen dieses Lernens aufgezeigt und an Erlebnis-, Erfahrungs-, Wert-, Symbol-, Emotions- und Motivationstheorien die wichtigsten Einflußgrößen auf die Werterziehung nachgezeichnet. Der zweite Hauptteil (Kapitel 5) kreist um Ziele und Inhalte der Werterziehung im RU und um geeignete Präsentationsformen für diese Ziele und Inhalte. Hier bleibt Staudigl nicht bei pädagogischen und sozialpsychologischen Zielsetzungen (demokratisches Ethos, moralische Mündigkeit, Identität) stehen, sondern leitet von der zentralen religiösen Frage nach Gott zu den religiös motivierten sittlichen Werthaltungen über: Die theologischen Tugenden (Glaube, Hoffnung, Liebe) als Motivkräfte christlichen Handelns (Heilsethos); die Kardinaltugenden (Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Maß) als Grundhaltungen des Christen in der Welt (Weltethos); die Grundhaltungen, in denen sich die Liebe als Inbegriff christlicher Humanität verwirklicht (Geduld, Demut, Toleranz, Feindesliebe, Solidarität).

Als geeignete Präsentationsformen für ethisches Lernen werden Erzählung, Spiel, Film und Karikatur sowie Text-, Bild- und Musikmeditation behandelt. Dabei gelingt es dem Vf., die Einsicht zu vermitteln, daß beim Glaubenlernen durch das methodische Vorgehen Inhalte nicht nur unter anderen Aspekten präsentiert, sondern solche Inhalte im Lernvorgang auch verändert werden. Die Strukturen religiösen Lernens, in denen sich Inhalt und Methode unlösbar verschränken, sind Verstehen, Deuten, Handeln; Verstehen ist unverzichtbar, weil sich die theologische Wahrheit in Verschränkung von Selbst-, Welt- und Gottesverständnis zu erkennen gibt; Deuten ist notwendig, weil sich die Wahrheit in Zeichen und Symbolen darstellt; Handeln setzt Deuten und Verstehen voraus und wird nur unter dieser Voraussetzung zum glaubwürdigen Zeugnis.

Die Untersuchung erbringt religionspädagogische Erkenntnisfortschritte. Sie lenkt den Blick auf die Werterziehung als einen unverzichtbaren Ziel- und Inhaltsbereich des Religionsunterrichtes; sie stellt Symbolerschließung als eine zentrale Aufgabe korrelationsdidaktischen Vorgehens heraus, und sie weist in Verbindung damit auf den notwendigen Bezug alles religiösen Lernens zum Gemeindeleben hin.

Die Mängel der Untersuchung hängen mit den Mängeln der sogenannten „anthropologisch-orientierten Religionspädagogik" zusammen, der die Arbeit konzeptionell und methodisch verpflichtet ist. Diese Religionspädagogik hat „Interdisziplinarität" als eines ihrer Kennzeichen, hat aber bisher kein Instrumentarium für ein entsprechendes methodisches Vorgehen erarbeitet. Das hat zur Folge, daß in den Ausführungen nicht erkennbar wird, nach welchen Gesichtspunkten Psychologie und Pädagogik befragt und mit welcher Begründung bestimmte Vertreter dieser Wissenschaften als maßgeblich herangezogen werden, andere hingegen unberücksichtigt bleiben. Es hat außerdem begriffliche Unschärfe zur Folge, so daß u. a. „emotionale Erziehung" mit „moralischer Erziehung" bzw. „Werterziehung" gleichgesetzt wird.

Regensburg Johann Hofmeier

Religionsunterricht in der Grundschule. Hrsg. von Klaus Wegenast 5 Bde. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer

Wegenast, Klaus: **Religionsdidaktik Grundschule.** Voraussetzungen, Grundlagen, Materialien (1983). 176 S. m. Lehrplansynopse, kart. DM 28.–

Reents, Christine: **Religionsunterricht im 1. Schuljahr** (1985) 167 S., kart. DM 29.80

Konrad, Johann-Friedrich: **Religionsunterricht im 2. Schuljahr** (1985). 179 S., kart. DM 29.80

Sievers, Eberhard: **Religionsunterricht im 3. Schuljahr** (1985). 187 S., kart. DM 29.80

Buschbeck, Bernhard / **Wibbing,** Siegfried: **Religionsunterricht im 4. Schuljahr** (1985). 144 S., kart. DM 29.80

Der an der ev.-theol. Fakultät der Univ. Bern lehrende Religionspädagoge K. Wegenast hat eine fünfbändige Reihe „Religionsunterricht in der Grundschule" herausgegeben. Sie besteht aus einem von ihm selbst verfaßten „Basisband" und vier, den entsprechenden Schuljahren der Grundschule gewidmeten, weiteren Bänden. Die Autoren Ch. Reents, J.-F. Konrad, E. Sievers, B. Buschbeck und S. Wibbing sind namhafte Vertreter der evangelischen Religionsdidaktik der Primarstufe.

Nach einer Zeit schnell sich ablösender Konzeptionen und einer Flut disparater Einzelbeiträge zum Religionsunterricht (= RU) der Grundschule liegt damit ein „Gesamtwerk" vor, das nicht nur wegen seiner expliziten Bezugnahme auf den katholischen RU (z. B. Wegenast 48ff, 140ff, 147ff), sondern auch wegen weitgehend gemeinsamer Problemstellungen das Interesse katholischer Religionspädagogen beanspruchen darf. Es stellt sich – das spürt man in jedem Beitrag der fünf Bände – das Problem der Randstellung des RU im Bildungsgefüge der öffentlichen Schule ebenso wie das Problem, das dem Unterricht durch die religiöse Indifferenz des Elternhauses und die Defizite religiöser Erziehung in den ersten Lebensjahren erwächst.

K. Wegenast beschreibt nach einem instruktiven Überblick über die historische Entwicklung der Grundschule (14–27) die gesellschaftlichen und religionspädagogischen Voraussetzungen und Bedingungen und die wichtigsten didaktischen Konzeptionen des RU in der Grundschule (18–25). Besonders wichtig ist der Abschnitt über den Schüler: hier werden anthropologische Voraussetzungen, die Religiosität des Kindes und ihre Werdegeschichte behandelt und mit grundsätzlichen Überlegungen zum Verhältnis von Glauben und Lernen weitergeführt (52–69). Die weiteren Kapitel gelten den schon klassischen drei Inhaltsbereichen des RU (Soziale Studien, Bibel, Tradition: 70–92) und den Methoden, denen W. erfreulicherweise seine besondere Aufmerksamkeit zuwendet (93–124). Es folgt ein – leider etwas knapp ausgefallenes und sicher nicht den neuesten Stand der Allgemeinen Didaktik einbringendes – Kap. über Planungskonzepte für den RU (125–136). Das Schlußkapitel behandelt Lehrpläne und Schulbücher (137–154). Eine auch den kath. Zielfelderplan berücksichtigende Lehrplansynopse beschließt den Band.

W. geht es um die Wahrnehmung pädagogischer und theologischer Verantwortung für alle Teile des Unterrichts, also auch für die Medien und Methoden. Er wendet sich gegen einen „Verbalismus". Es müsse sich die Einsicht durchsetzen, „daß ohne ein starkes affektives Moment, ohne Lied und Spiel, Feier und Fest, der RU dem Evangelium ebensowenig dienlich ist wie den Kindern" (43).

Auch wenn er den entsprechenden Begriff für seine Position nicht verwendet, plädiert W. für die Methode der Korrelation von Erfahrung und biblischer Botschaft.

Für eine 2. Aufl. empfehle ich die Berücksichtigung der für die Primarstufe bes. wichtigen neueren Arbeiten von H. Halbfas zur Symboldidaktik. Auch die inzwischen in mehreren Bundesländern neu konzipierten Lehrpläne sollten mit ihren unterschiedlichen pädagogischen und theologischen Leitvorstellungen charakterisiert werden. Die engagiert-kritischen Schulbuchrezensionen (148–154) sind gewiß anregend; vielleicht sollten im Basisband stattdessen Kriterien für eine Beurteilung von Schulbüchern genannt werden, zumal im Band zum 1. Schuljahr erneut dieselben Schulbücher rezensiert werden (dort 151–154).

W. hat ein Buch vorgelegt, das eine gute Orientierung über den RU in der Grundschule bietet und neugierig macht auf die weiteren, stärker didaktisch orientierten Bände.

Ch. Reents bietet für das 1. Schuljahr eine Fülle von in der Praxis erprobten Unterrichtsmöglichkeiten für Schulanfänger in der Form von Planungen und Berichten. Zahlreiche Arbeitsmaterialien sind in die Darstellung integriert. Ausführlich behandelt sie die ersten Unterrichtsstunden (25–63). Ihre Vorschläge sind praxisnah und pädagogisch und theologisch durchdacht. Nach einer Unterrichtsfolge zu Alltagserfahrungen behandelt sie die Themen Jesus und die Kinder, Weihnachten, erstes Kennenlernen von Jesus von Nazareth.

R. scheut sich nicht, in die Erstbegegnung mit Jesus auch Wundergeschichten einzubeziehen (126–130). Auf die Frage der Kinder, wie Jesus Wunder tun könne, antwortet sie, „daß Jesus sich immer wieder – auch nachts – zurückgezogen hat, um im Gebet Kraft von Gott zu erbitten. Wir legen uns nachts hin und schlafen, das gibt auch neue Kräfte, aber das sind Menschenkräfte. Die braucht jeder. Die brauchte Jesus auch. Aber er wußte, Gotteskräfte bekommt man, wenn man ganz in Ruhe an Gott denkt, mit Gott spricht und sich von Gott Gotteskräfte schenken läßt" (129f).

Vor der Behandlung der atl. Geschichten will R. die Gottesfrage thematisieren, um Mißverständnisse zu vermeiden. Das durch Jesus vermittelte Gottesbild ist durch Liebe bestimmt. Es geht ihr im RU um ein „Christentum mit menschlichem Antlitz", „aus Impulsen des Evangeliums".

Der von J.-F. Konrad verfaßte Band für das 2. Schuljahr ist weitgehend als Erzählbuch konzipiert. Ausführlich kommen die Vätergeschichten und die Josefgeschichte zur Sprache. Der Inhaltsbereich der „sozialen Studien" ist in sie integriert.

Vf. versteht sein Buch als „Ergänzungs- und Auswahlangebot" (9). „Es will Hilfe sein, ... wo der Lehrer einmal anderes über Jesus erzählen will und – wie ich meine – muß(!), als kirchliche Zensur von Richtlinien und Schulbüchern zuläßt ..." (9). So ist denn auch der für das 2. Schuljahr vorgesehene Jesus-Kurs „Jesus feiert Gottes Fest" ein

ausgesprochenes Kontrastprogramm zu dem im RU Üblichen. Vf. richtet sich in seinem Jesus-Kurs 1. gegen den christlichen Antijudaismus, 2. gegen den durch die feministische Theologie entdeckten Androzentrismus der ntl Überlieferung und 3. gegen „die strenge Bezogenheit des Weges Jesu auf seine Passion, die die Lebensbejahung und Lebensfreude Jesu im beginnenden Gottesreich überschattet und fast erdrückt" (106).

Dieses dreifache Programm bestimmt die Textauswahl und führt leider häufig zu Einseitigkeiten und Überspitzungen. Eine der Jüngerinnen folgt Jesus nach, „weil er verkündet, daß in Gottes Reich die Frau soviel gilt wie der Mann" (127)! Mk 14,3–9 steht unter der Überschrift „Jesus braucht Liebe" (138). „Erst die Kerygmatisierung zum überirdischen Gottessohn hat ihn dem geschöpflichen und menschlich-allzumenschlichen Bereich entnommen und ihn zum bloßen Austeiler, Geber und Sich-selbst-Hingebenden stilisiert" (141). „Die kerygmatische Redaktion" erdrücke die Lebenswirklichkeit Jesu und biete dafür den gefühlsunbedürftigen, nur austeilenden und spendenden, aktiven, mannhaft in den Tod gehenden, erhöhten, richtenden und herrschenden Christus – vielleicht die Larve eines armseligen Männlichkeitswahns?" (141). Jesus nahm die Kraft für sein Wirken aus seinem „Geliebtwerden" (145; vgl. aber Reents, s. o.).

Dieses aktuelle Interesse des Vf.s, seine Dogmatik, spricht sich immer wieder aus. Die Frage drängt sich auf, warum es auf die Legimitation durch Jesus angewiesen ist, der seinerseits nur in der Absage an seine Kerygmatisierung zu haben sein soll. Warum dieser Umweg über die Bibel bzw. über Erzählungen und Hörspiele, die den Schüler mittels einer Zeitmaschine in die Zeit des Rabbi Jesus versetzen? Angesichts dieser thematischen Einengung der sperrigen ntl Jesusüberlieferung ist es kein Zufall, daß die Unterrichtsvorschläge des Vf.s auch in didaktischer Hinsicht ausgesprochen lehrerzentriert sind.

E. Sievers bietet für das 3. Schuljahr Unterrichtseinheiten zu den Themen Frieden, Gesunde und Behinderte, Gleichnisse, Leben und Tod, Paulus, Reich Gottes, Religionsunterricht, Schöpfung, Sinn des Lebens, Zeit, in denen alltägliche Erfahrungen mit biblischen Texten konfrontiert werden. Sie sind ausführlich beschrieben und kommentiert und enthalten reizvolle methodische Ideen und Anregungen. Die Auswahl der Themen und ihrer Aspekte ist ebenso wie ihre theologische und didaktische Durchdringung überzeugend.

In dem von B. Buschbeck und S. Wibbing verfaßten Bd für das 4. Schuljahr treten die drei Inhaltsbereiche Bibel, soziale Studien und Gewordenes thematisch wieder auseinander. Für den bibl. Bereich sind die Mosegeschichten/Exodus und die Erarbeitung der Frage „Wer ist Jesus?" vorgesehen.

Die Botschaft von Jesu Auferstehung wird, wie im Primarbereich üblich, über Luk 24,13–35 erschlossen. Die Mahlgemeinschaft als „gemeinsame Erfahrung mit dem auferstandenen Jesus" „trägt" auch unsere Gemeinschaft (40). So kann die „in der Erfahrung des Ereignisses der Auferstehung verwurzelt(e)" Erfahrung der Jünger, „neuen Mut zu fassen und Hoffnung zu gewinnen, von diesem Auferstehungsglauben her auch die unsrige werden" (38). Die Vermittlungsprobleme liegen auf der Hand; sie werden durch die Lernintention „wahrnehmen" nicht verschleiert.

Unter der Überschrift „Gewordenes" erscheinen so disparate Themen wie Entstehung der Bibel, evangelisch und katholisch, Mohammed und der Islam (95–137). Bei der Behandlung des Islam hätte auch dessen Stellung zu Jesus und zur christlichen Religion berücksichtigt werden können.

Kurzum: Der Band für das 4. Schuljahr ermöglicht einen propädeutischen RU für die weiterführenden Schulen.

Münster Erdmann Sturm

Les Arabes et l'Occident. Hrsg. von Simon Jargy. – Genf: Labor et fides 1982, 131 S. (Collection Arabiyya, 4), kart.

Seit über einem Jahrzehnt setzt sich der Herausgeber dieses Sammelbandes (er ist Direktor der Einheit Arabistik und Islamwissenschaft der Universität Genf) für eine gerechtere Beurteilung der arabisch-islamischen Kultur und für eine größere Öffnung der universitären Kreise für das kulturelle Erbe des Islams ein. Er tut es mit Schwung und Umsicht zugleich, mit einer weisen Wahl der Themen und einer hohen Qualität der vorgelegten Forschungsergebnisse. Dies gilt auch für das hier angezeigte Buch, das die öffentichen Vorträge enthält, die auf seine Initiative hin in den Jahren 1980–1981 in Genf gehalten worden sind.

Die verschiedenen Autoren befassen sich mit dem Beitrag der Araber zur Entwicklung der westlichen Kultur und Zivilisation und behandeln folgende Themen:

Ramon Lull und die orientalische Wirklichkeit (Lucien Bolens, 15–27); Islamischer Beitrag zur Medizin (Mina Buchs, 29–40); Arabische Poesie und Europa (Francesco Gabrieli, 41–50); Arabische Philosophie (Charles Genequand, 51–63); Aspekte des christlich-islamischen Dialogs in der zeitgenössischen arabischen Literatur; Mittelalterliche Musik des Westens und religiöse sowie profane Volks-Hymnodie im Orient (beides von Simon Jargy, 65–71; 73–78); Islamische und christliche Mystik (Carl-A. Keller, 79–94); Westliche Geschichtskritik und arabische Biographien des Propheten (Mahmoud Mourad, 95–110); Überlieferung mathematischer Kenntnisse (Jacques Sesiano, 111–124); Übersetzungszentren (Brigitte Vetsch, 125–129).

Diese Streifzüge durch die Geschichte zeigen, wie bedeutend der Beitrag der Araber zur Erhaltung, Entwicklung und Weitergabe der damaligen Kultur gewesen ist und welche beachtliche Rolle die Araber bei der Entstehung und Gestaltung der europäischen Kultur im MA bis zum Anbruch der Neuzeit gespielt haben.

Münster Adel Theodor Khoury

Hajjar, Joseph: **Bible et témoignage chrétien en pays d'Islam.** – Louvain-La-Neuve: Centre d'Histoire des Religions, 1983, 51 S. (Conférence et Travaux 4), kart. Bfr. 120.–

Der Autor, ein melkitischer Priester aus Syrien, der seine wissenschaftliche Tätigkeit seit Jahrzehnten der Geschichte der Ostkirchen in ihrer islamischen Umwelt widmet, faßt im vorliegenden Vortrag seine Position zum christlich-islamischen Dialog zusammen.

Nach einer autobiographischen Einführung bezieht er Stellung gegen die Versuche, den Dialog als Instrument der Proselytenmacherei und der religiösen bzw. politischen Reaktion gegen den wiedererstarkten Islam zu mißbrauchen. Die lange Geschichte der Feindschaft zwischen Christen und Muslimen soll überwunden werden. Dann wendet er sich dem Vergleich zwischen dem religiösen Anspruch jeweils des Christentums und des Islams zu. Er stellt die prophetische Sendung Muhammads in den Kontext christlicher Theologie. Zwar geht er von einem „spezifischen prophetischen Charakter" des Islams aus, stellt aber zugleich fest, daß die theologischen Unterschiede zwischen den beiden Religionen derart sind, daß eine totale Vereinbarkeit zwischen Christentum und Islam nicht erreichbar ist. Dennoch liefern die Gemeinsamkeiten bei den moralischen Normen und den geistlichen Werten eine ausreichende Basis für den Dialog und die Annäherung zwischen Christen und Muslimen.

S. 32 schreibt der Autor, daß unser Gott wirklich verschieden ist vom Gott des Islams. Ich kann dem zustimmen, wenn man dies auf die christliche Trinität und den islamischen undifferenzierten Monotheismus bezieht. Eine größere Präzision in der Formulierung wäre jedoch hier wünschenswert. Das II. Vatikanische Konzil hat in Nostra Aetate (3) und noch deutlicher in Lumen Gentium (16), und nach ihm auch die Päpste Paul VI. und Johannes Paul II. festgestellt, daß Christen und Muslime denselben Gott anbeten. Zwischen einem differenzierten Monotheismus (Christentum) und einem undifferenzierten Monotheismus (Islam) gibt es zwar Unterschiede, aber bei beiden ist der Monotheismus die gemeinsame Grundlage.

In Bezug auf seine sonstigen klaren Ausführungen und kritischen Anmerkungen sowie sein dezidiertes Eintreten für einen ehrlichen, offenen, seiner Grenzen aber auch seiner Aufgaben bewußten Dialog möchte ich dem Autor beipflichten.

Münster Adel Theodor Khoury

Ronai, Alexander / **Wahle,** Hedwig: **Das Evangelium – ein jüdisches Buch?** Eine Einführung in die jüdischen Wurzeln des Neuen Testaments. – (Freiburg, Basel, Wien: Herder 1986). 190 S. (Herderbücherei Bd 1298) kart. DM 9.90

Es handelt sich um einen öffentlich durchgeführten Dialog zwischen dem Juden Alexander Ronai und der Sionsschwester Hedwig Wahle mit dem Ziel, die jahrhundertealte Unkenntnis der beiden Brudervölker übereinander zu beheben.

Der Jude erinnert sich, daß Jesus von Nazareth ein Jude ist und als Jude gelehrt hat, und die Christin besinnt sich darauf, daß Christen und Juden Brudervölker sind und einen Glaubensdialog durchführen können und müssen. Beide Vf. weisen abwechselnd darauf hin, daß die Evangelien durchsetzt sind mit jüdischem Gedankengut. Jesus „wird zur Brücke, auf der sich Juden und Christen begegnen können, endlich nicht mehr als Feinde, sondern als Brüder und Versöhnte, die sich die Hand reichen zum Heil der ‚Wurzel' und der aufgepfropften Zweige" (Franz Mussner).

Der jüdische Autor stellt die Grundelemente jüdischen Glaubens und Glaubenslebens vor Augen, die christliche Vf.in verweist auf die Entstehung der Evangelien durch Männer, die als Juden zum Glauben an Jesus kamen. Beide Vf. untersuchen an Hand der Evangelien die Aussagen über die einzelnen Phasen und Ereignisse im Leben Jesu: seine Kindheit, seine Taufe, seine Lehre und sein Verhältnis zum Gesetz und zu den Heiden. Jüdische Bräuche und Gewohnheiten tragen zum Verständnis der einzelnen Ereignisse im Leben Jesu bei.

Christen und Juden sind damit aufgerufen, den Dialog miteinander weiterzuführen. Wir können einander helfen, indem wir unseren Glauben voreinander bekennen und unseren Unglauben nicht verheimlichen, sondern einander Antwort geben.

Die Zeit ist reif für die Fortsetzung solcher Dialoge.

Herstelle Oda Hagemeyer OSB

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

Noscere sancta. Miscellanea in memoria di Agostino **Amore**. A cura di Isaac Vázquez Janeiro. Vol. I: Storia della chiesa, archeologia, arte. II: Liturgia, agiografia. – R: Pont. Athen. Anton. 1985. 462 p., 445 p. = Bibliotheca Pontificii Athenaei Antoniani XXIV/XXV; Lire 45 000.

Theologische Standorte. Jürgen **Redhardt** zum 60. Geburtstag am 8. Mai 1986. Hrsg. von Bernhard Jendorff, Gerhard Schmalenberg. – Gießen: Selbstverl. des Fachbereichs Religionswissenschaften 1986. 321 S. = Gießener Schriften zur Theologie und Religionspädagogik des Fachbereichs Religionswissenschaften der Justus-Liebig-Universität IV; kart. DM 15,–.

Glaube, Wissen, Zukunft. Festakt und Symposion zum 400-Jahr-Jubiläum der Katholisch-Theologischen Fakultät der Karl-Franzens-Universität **Graz** im Jahre 1985. Anton Kolb (Hrsg.). – (Graz u. a.:) Styria Verl. (1987). 214 S.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

Geisler, Norman L. – William E. Nix: A general introduction to the Bible. Rev. and expanded. – Chic, Ill.: Moody Press 1986. 724 p.

Walton, Martin: **Witness** in biblical scholarship. A survey of recent studies 1956–80. With a preface by Marc R. Spindler. – Lei, Utr: Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica 1986. IV, 79 p. = IIMO research pamphlet XV; hfl 18,–.

Malina, Bruce J.: Christian origins and cultural anthropology: practical models for biblical interpretation. – Atlanta, Ga.: John Knox Pr. (1986). VI, 230 p.

The Bible and the narrative tradition. Edited by Frank McConnell. – NY: Oxford Univ. Press. 1986. 152 p.

Brown, Dale W.: Biblical **pacifism**. A peace church perspective. Foreword by Richard Baggett Deats. – Elgin, Ill.: Brethren Press 1986. XVIII, 203 p.

2. Altes Testament

Kutsch, Ernst: Kleine Schriften zum Alten Testament. Zum 65. Geburtstag hrsg. von Ludwig Schmidt ... – B, NY: de Gruyter 1986. IX, 392 S. = Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. Beih. CLXVIII; DM 152,–.

Smend, Rudolf: Gesammelte Studien. Bd I: Die Mitte des Alten Testaments. – Mchn: Kaiser 1986. 246 S. = Beiträge zur evangelischen Theologie XCIX.

Syrén, Roger: The blessings in the Targums. A study on the Targumic interpretations of **Genesis 49** and **Deuteronomy 33**. – Åbo: Åbo Akademi 1986. 259 p. = Acta Academiae Aboensis A, 64, 1; FM 104,–. [Diss., Åbo Akad.]

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

Ska, Jean Louis: Le passage de la mer. Étude de la construction, du style et de la symbolique d'**Ex 14,1–31**. – R: Biblical Institute Pr. 1986. 198 p. = Analecta biblica CIX; Lire 48 000.

Oswalt, John N.: The book of **Isaiah**. Vol. I: Chapters **1–39**. – GrR, Mich.: Eerdmans (1986). XI, 746 p. – The New international commentary on the Old Testament; $ 29,95.

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

Ezekiel and his book. Textual and literary criticism and their interrelation. Ed. by Johan Lust. – Leuven: Univ. Pr.; Leuven: Peeters 1986. X, 391 p. = Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium LXXIV; FB 2700; [cont.:] p. 7–20: Lust, J.: The use of textual witnesses for the establishment of the text. The shorter and longer texts of Ezekiel; p. 21–47: Bogaert, P.-M.: Les deux rédactions conservées ‹LXX et TM› d'Ézéchiel **7**; p. 48–54: Lust, J.: The final text and textual criticism. Ez **39,28**; p. 55–77: Dijkstra, M.: The glosses in Ezekiel reconsidered: Aspects of textual transmission in Ezekiel **10**; p. 78–84: Spottorno, V.: Some lexical aspects in the Greek text of Ezekiel; p. 85–89: Raurell, F.: The polemical role of the ΑΡΧΟΝΤΕΣ and ΑΦΗΓΟΥΜΕΝΟΙ in Ez **LXX**; p. 90–100: Lust, J.: Ezekiel manuscripts in Qumran. Preliminary edition of **4Q** Ez **a** and **b**; p. 101–110: Mulder, M. J.: Die neue Pešiṭta-Ausgabe von Ezechiel; p. 111–119: Verdegaal, C. M. L.: The Jewish influence on the Ezekiel-translation of the English and Dutch authorized versions; p. 123–135: Greenberg, M.: What are valid criteria for determining inauthentic matter in Ezekiel?; p. 136–150: Becker, J.: Ez **8–11** als einheitliche Komposition in einem pseudepigraphischen Ezechielbuch; p. 151–165: Hossfeld, F. L.: Die Tempelvision **Ez 8–11** im Licht unterschiedlicher methodischer Zugänge; p. 166–181: Baltzer, D.: Literarkritische und literarhistorische Anmerkungen zur Heilsprophetie im Ezechiel-Buch; p. 182–200: Boadt, L.: Rhetorical strategies in Ezekiel's oracles of judgment; p. 201–213: Tromp, N.: The paradox of Ezekiel's prophetic mission. Towards a semiotic approach of Ezekiel **3,22–27**; p. 214–233: Pons, J.: Le vocabulaire d'Ez **20**. Le prophète s'oppose à la vision deutéronomiste de l'histoire; p. 234–247: Simian-Yofre, H.: La métaphore d'Ézéchiel **15**; p. 248–254: Willmes, B.: Differenzierende Prophezeiungen in Ez **34**; p. 255–259: Nobile, M.: Beziehung zwischen Ez **32,17–32** und der Gog-Perikope ‹**Ez 38–39**› im Lichte der Endredaktion; p. 260–265: Rendtorff, R.: Ez **20** und **36,16ff** im Rahmen der Komposition des Buches Ezechiel; p. 266–282: Fuhs, H. F.: Ez **24**. Überlegungen zu Tradition und Redaktion des Ezechielbuches; p. 283–294: Clements, R. E.: The chronology of redaction in Ez **1–24**; p. 295–316: Lang, B.: Street theater, raising the dead, and the Zoroastrian connection in Ezekiel's prophecy; p. 317–321: Joyce, P.: Ezekiel and individual responsibility; p. 322–329: Monloubou, L.: La signification du culte selon Ézéchiel; p. 330–334: Dohmen, C.: Das Problem der Gottesbeschreibung im Ezechielbuch; p. 335–339: Renaud, B.: L'alliance éternelle d'Éz **16,59–63** et l'alliance nouvelle de **Jér 31,31–34**; p. 340–343: Begg, C.: The non-mention of Ezekiel in the deuteronomistic history, the Book of Jeremiah and the chronistic history; p. 344–349: Goudoever, J. van: Ezekiel sees in exile a new temple-city at the beginning of a jobel year; p. 350–358: Maarsingh, B.: Das Schwertlied in Ez **21,13–22** und das Erra-Gedicht; p. 359–366: Lemaire, A.: Les formules de datation dans Ézéchiel à la lumière des données épigraphiques récentes.

Leeuwen, C. van: **Amos**. – Nijkerk: Callenbach 1985. 420 blz. = De prediking van het Oude Testament; hfl 99,50.

Lee, Thomas R.: Studies in the form of **Sirach 44–50**. – Atlanta, Ga.: Scholars Press 1986. XII, 271 p. = Society of Biblical literature. Dissertation series LXXV; paper $ 13,95 [Diss., Berkeley, Ca.]

Studies in Bible 1986. Ed. on behalf of the Department of Bible by Sara Japhet. – Jerusalem: Magnes Pr. 1986. VIII, 437 p. = Scripta Hierosolymitana XXXI; $ 22,–; [cont.:] p. 1–17: Greenberg, Moshe: More reflections on biblical criminal law; p. 19–48: Haran, Menahem: Midrashic and literal exegesis and the critical method in biblical research; p. 49–62: Hurvitz, Avi: The term לשכת שרים ‹**Ezek, 40:44**› and its place in the cultic terminology of the temple; p. 63–89: Japhet, Sara: The relationship between the legal corpora in the Pentateuch in light of manumission laws; p. 91–132: Kamin, Sarah: Rashbam's conception of the creation in light of the intellectual currents of his time; p. 133–154: Kogut, Simcha: On the meaning and syntactical status of נחלת ה׳ and נגה in biblical Hebrew; p. 155–192: Loewenstamm, Samuel E.: **Hosea 8:8–10** and ancient Near Eastern royal epithets; p. 193–204: Paul, Shalom M.: משא מלך שדים – p. 205–239: Rofe, Alexander: The history of the cities of refuge in biblical law; p. 241–255: Schwartz, Baruch J.: A literary study of the slave-girl pericope – **Leviticus 19:20–20**; p. 257–277: Shinan, Avigdor and Yair Zakovitch: Midrash on scripture and Midrash within scripture; p. 279–300: Talmon, Shemaryahu: Emendation of biblical texts on the basis of Ugaritic parallels; p. 301–320: Talshir, Zipora: Linguistic development and the evaluation of translation technique in the Septuagint; p. 321–339: Tov, Emanuel: The growth of the Book of **Joshua** in the light of the evidence of the LXX translation; p. 341–372: Weinfeld, Moshe: The day of the Lord: Aspirations for the kingdom of God in the Bible and Jewish liturgy; p. 373–386: Weiss, Meir: The contribution of literary theory to biblical research – illustrated by the problem of She'ar Yashub; p. 387–405: Westbrook, Raymond: The prohibition on restoration of marriage in **Deuteronomy 24:1–4**.

3. Neues Testament

MacArthur, John F.: **Matthew 1–7**. – Chic, Ill.: Moody Pr. (1985). 505 p. = The MacArthur New Testament commentary; $ 14,95.

Donelson, Lewis R.: Cult histories and the sources of Acts. – Biblica 68, 1987, 1–21; p. 22–40: Kazmierski, Carl R.: The stones of Abraham: John the Baptist and the end of Torah ‹**Matt 3,7–10** par. **Luke 3,7–9**›; p. 41–56: Aletti, Jean-Noël: L'argumentation paulinienne en **Rm 9**.

Verseput, Donald: The rejection of the humble messianic king. A study of the composition of **Matthew 11–12**. – Ffm [e. a.:] Lang (1986). 480 p. = European university studies XXIII, 291; sfr 77,–.

Kermode, Frank: St John as poet. – Journal for the Study of the New Testament 28, 1986, 3–16; p. 17–23: Wenham, Gordon J.: The syntax of **Matthew 19.9**; p. 25–29: Heater, Homer, Jr.: A textual note on **Luke 3.33**; p. 31–61: Painter, John: **John 9** and the interpretation of the Fourth Gospel; p. 63–80: Hurst, L. D.: The neglected role of semantics in the search for the aramaic words of Jesus; p. 81–101: Osei-Bonsu, Joseph: Does **2 Cor. 5.1–10** teach the reception of the resurrection body at the moment of death?; p. 103–120: Allen, Thomas G.: Exaltation and solidarity with Christ **Ephesians 1.20** and **2.6**.

Powell, Ivor: Mark's superb gospel. – GrR, Mich.: Kregel Publications 1985. 432 p.

Mearns, Chris: Realized eschatology in Q? A consideration of the sayings in **Luke 7.22, 11.20** and **16.16**. – SJTh 40, 1987, 189–210.

García Pérez, José Miguel: El endemoniado de Gerasa ‹**Lc 8,26–39**›. – EstB 44, 1986, 117–146; p. 263–304: García Pérez, José Miguel: El relato del buen ladrón ‹**Lc 23,39–43**›.

Dussaut, Louis, OFMCap: Le triptyque des apparitions en **Luc 24**. Analyse structurelle». – RB 94, 1987, 161–213.

Feuillet, André: Le don actuel et futur de l'Esprit Saint par Jésus dans les chapîtres **1 à 12** du Quatrième Évangile. – Divinitas 31, 1987, 119–143.

Hofius, Otfried: Struktur und Gedankengang des Logos-Hymnus in **Joh 1:1–18**. – ZNW 78, 1987, 1–25; S. 49–73: Wolter, Michael: Apollos und die ephesinischen Johannesjünger ‹**Act 18:24–19:7**›; S. 74–89: Eckstein, Hans-Joachim: „Denn Gottes Zorn wird vom Himmel her offenbar werden." Exegetische Erwägungen zu **Röm 1:18**; S. 90–105: Cosgrove, Charles H.: What if some have not believed? The occasion and thrust of **Romans 3:1–8**; S. 106–126: Deutsch, Celia: Transformation of symbols: The New Jerusalem in **Rv 21:1–22:5**; S. 132–140: Sylva, Dennis D.: The cryptic clause en tois tou patros mou dei einai me in **Lk 2:49b**; S. 145–152: Wilhelmi, Gerhard: Der Versöhner-Hymnus in **Eph 2:14ff**.

Kingsbury, Jack Dean: The parable of the wicked husbandmen and the secrect of Jesus' divine sonship in Matthew. – JBL 105, 1986, 643–655; p. 657–668: O'Day, Gail R.: Narrative mode and theological claim: A study in the Fourth Gospel; p. 669–676: Schwartz, Daniel R.: The end of the ΓΗ ‹**Acts 1:8**›. Beginning or end of the christian vision?; p. 677–687: Robbins, Charles J.: The composition of **Eph 1:3–14**.

Fryer, Nico S. L.: The meaning and translation of Hilasterion in **Romans 3:25**. – EQ 59, 1987, 99–116.

Gundry, Robert H.: The hellenization of dominical tradition and the christianization of Jewish tradition in the eschatology of **1–2 Thessalonians**. – NTSt 33, 1987, 161–178; p. 179–193: Wanamaker, C. A.: **Philippians 2.6–11**: Son of God or adamic christology; p. 194–204: Mearns, C. L.: The identity of Paul's opponents at **Philippi**; p. 205–225: Larsson, E.: Die Hellenisten und die

Urgemeinde; p. 226–243: Fossum, Jarl: Kyrios Jesus as the angel of the Lord in **Jude 5–7**; p. 244–254: Gooch, P. W.: 'Conscience' in **1 Corinthians 8** and **10**.

Trevijano Etcheverria, Ramón: Los que dicen que no hay resurrección ‹**1 Cor 15,12**›. – Salm 33, 1987, 275–302.

Carrez, Maurice: La **deuxième** épitre de Saint Paul aux **Corinthiens**. – Genève: Ed. Labor et Fides 1986. 260 p. = Commentaire au Nouveau Testament II, 8; sfr 48,–.

Snyder, John Ivan: The promise of his coming. The eschatology of **2 Peter**. – San Mateo, Ca.: Western Book/Journal Pr. 1986. 180 p.; $ 12,50 [Diss., Basel]

Gerhardsson, Birger: The **Gospel tradition**. – Malmö: CWK Gleerup 1986. 57 p. = Coniectanea biblica. New Testament series XV.

Sigal, Phillip: The **halakah** of Jesus of Nazareth according to the Gospel of Matthew. – Lanham [e. a.:] University Pr. of America (1986). XI, 269 p.

Magness, J. Lee: Sense and absence. Structure and suspension in the ending of Mark's Gospel. – Atlanta, Ga.: Scholars Press 1986. 136 p. = Semeia studies; paper $ 10,95.

Dawsey, James M.: The Lukan voice: confusion and irony in the Gospel of Luke. – Macon, GA: Mercer University Press 1986. VI, 198 p.

Klein, Hans: Barmherzigkeit gegenüber den Elenden und Geächteten. Studien zur Botschaft des lukanischen Sondergutes. – (Neuk-Vluyn:) Neukirchener Verl. (1987). 138 S. = Biblisch-theologische Studien X; kart. DM 27,–.

Gruenler, Royce Gordon: The **Trinity** in the Gospel of **John**. A thematic commentary on the fourth Gospel. – GrR, Mich.: Baker Book House (1986). XXI, 159 p.; $ 9,95.

Rebell, Walter: Gemeinde als Gegenwelt. Zur soziologischen u. didaktischen Funktion des Johannesevangeliums. – Ffm [u. a.:] Lang 1987. 255 S. = Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie XX; kart. sfr 55,– [Habil.-Schrift, Siegen]

Hyldahl, Niels: Die paulinische Chronologie. – Lei: Brill 1986. VII, 136 S. = Acta theologica Danica XIX; hfl 53,–.

Johanson, Bruce C.: To all the brethren. A text-linguistic and rhetorical approach to **I Thessalonians**. – Sto: Almquist & Wiksell (1987). XIV 230 p. = Coniectanea biblica. New Testament series XVI; scr 135,–.

Klauck, Hans-Josef: **Judas** – ein Jünger des Herrn. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1987). 160 S. = Quaestiones disputatae CXI; kart. DM 36,–.

Weder, Hans: Neutestamentliche **Hermeneutik**. – Zü: Theologischer Verl. (1986). 452 S. = Zürcher Grundrisse zur Bibel; DM 43,–.

Caragounis, Chrys C.: The **Son** of **Man**. Vision and interpretation. – Tü: Mohr 1986. IX, 310 S. = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament XXXVIII; DM 118,–.

Kearns, Rollin: Das **Traditionsgefüge** um den Menschensohn. Ursprünglicher Gehalt u. älteste Veränderung im Urchristentum. – Tü: Mohr 1986. IV, 202 S; kart. DM 68,–.

Haufe, Günter: Individuelle Eschatologie des Neuen Testaments. – ZThK 83, 1986, 436–463.

Küchler, Max: Schweigen, Schmuck und Schleier. Drei neutestamentliche Vorschriften zur Verdrängung der Frauen auf dem Hintergrund einer frauenfeindlichen Exegese des Alten Testamentes im antiken Judentum. – Frb/S: Universitätsverlag; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1986. XXI, 539 S. = Novum Testamentum et orbis antiquus I; Lw. sfr 98,– [Habil.-Schrift, Freiburg/S]

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Alberigo, Giuseppe: Méthodologie de l'histoire de l'Église en Europe. – RHE 81, 1986, 401–420

Jaspert, Bernd: Frömmigkeit und Kirchengeschichte. – St. Ottilien: EOS-Verl. 1986. 122 S.; kart. DM 9,80.

Disciplines of faith. Studies in religion, politics, and patriarchy. Ed. by Jim Obelkevich, Lyndal Roper and Raphael Samuel. – Henley-on-Thames: Routledge 1987. XVI, 581 p., ill. = History workshop series; £ 25,–.

Probleme der Bearbeitung **mittelalterlicher Handschriften**. [Vorträge, gehalten anläßl. einer Tagung der Jagiellon. Univ. in Kraków – Mogilany vom 20.–24. 6. 1983.] Hrsg. von Helmar Härtel ... – Wiesb: Harrassowitz 1986. 335 S. = Wolfenbütteler Forschungen XXX; kart. DM 128,–.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Miscellanea historiae ecclesiasticae VII: Congrès de Bucarest, août 1980. – Brux: Nauwelaerts; Louvain-La-Neuve et Lv: Bureaux de la R. H. E. 1985. 381 p. = Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique LXXI; FB 1260,–; [cont.:] p. 16–24: Norocel, Epifanie: La vie ecclésiastique à Tomis du IV^e^ au VI^e^ s.; p. 25–38: Vornicescu, Nestor: Propagation et développement du christianisme entre les Carpathes, le Danube et la rivière d'Olt depuis les débuts jusqu'au XIV^e^ s.; p. 39–58: Sotomayor, M.: Las misiones como incorporación de nuevos pueblos a la propria Iglesia. Diversos grados de «colonización eclesiástica»; p. 59–76: Arduini, M. L.: **Ruperto di Deutz** tra Riforma della Chiesa ed escatologia; p. 77–85: Lückerath, C. A.: Systematisierung kirchlicher Rechtstradition im 12. Jt. Sporadische Hinweise auf der Grundlage ausgewählter Dekretglossen und -summenstellen; p. 86–97: Pellens, K.: Wandlungen im Verständnis des **Bischofsamtes** um 1100. Königsbischöfe und Rompolemik in den Traktaten des **Normannischen Anonymus**; p. 102–110: Binder, L.: Die kirchlichen und religiösen Verhältnisse **Siebenbürgens** im 16. und 17. Jt. im Licht der Toleranz; p. 111–114: Despinescu, A.: L'élément catholique à l'est des **Carpathes** durant la période **1500–1650**; p. 115–128: Rámureanu, I.: Le rôle de l'Église **Orthodoxe Roumaine** dans le cadre de l'Église d'Orient aux XIV^e^ et XV^e^ s.; p. 129–140: Urban, W.: Die Entwicklung der **Reformation** in **Ungarn**, **Böhmen** und im **polnisch-litauischen** Staat. Versuch eines Vergleichs; p. 178–191: Aldea, Q.: La libertad religiosa en las constituciones españolas del siglo XIX; p. 192–200: Andrés-Gallego, J.: Los movimientos laicales sociales y políticos en la **España** de **1868–1914**; p. 201–206: Aubert, R.: Où en est l'histoire de la J.O.C.?; p. 207–214: Bidegain de Urán, A. M.: L'incidence de la vie politique dans l'organisation des mouvements de jeunesse ouvrière et universitaire de l'Action catholique au **Brésil** et en **Colombie** entre 1930 et 1955; p. 215–242: Cholvy, G. De l'homme d'œuvre au militant: une évolution dans la conception du laïcat catholique en **France** depuis le XIX^e^ s.; p. 243–246: Ciurea, A. I.: A propos des mouvements laïcs dans l'histoire de L'Eglise **Orthodoxe Roumaine** au XIX^e^ s.; p. 247–272: Conway, J. S.: **Peace** and the churches between the wars; p. 273–286: Dumitriu-Snagov, I.: Considérations historiques sur la structure et l'importance de l'Association des Jeunes Ouvriers Catholiques de Bucarest à l'époque des origines du catholicisme social ‹1858–1863›; p. 287–298: Harrell, D. E.: The origins and evolution of the charismatic revival 1945–1980; p. 299–311: Healey, R. M.: Protestant American mission to the Jews in the XIXth and XXth centuries; p. 312–320: Hilaire, Y. M.: Observations sur l'essor de l'Association Catholique de la Jeunesse Française de 1905 à 1914; p. 321–333: Moir, J. S.: "On the King's Business": the rise and fall of the laymen's missionary movements in Canada; p. 334–345: Sendrey, Th.: The Catholic intellectual revival in Hungary in the 1930's: le Journal *Vigilia*; p. 346–378: Trisco, R.: American catholic lay movements in the XIXth and XXth cent.; p. 379: Table des matières.

3. Alte Kirchengeschichte

Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung. II. Principat: 20,1.2: Religion (Hellenistisches Judentum in römischer Zeit, ausgenommen Philon und Josephus). Hrsg. von Wolfgang Haase. – B, NY: de Gruyter 1987. IX, 667 S., S. 672–1304; Lw. DM 800,–; [enth.:] S. 3–39: Delling, G.: Die Begegnung zwischen Hellenismus und Judentum; S. 41–65: Aziza, C.: L'utilisation polémique du récit de l'Exode chez les écrivains alexandrins ‹IVème siècle av. J.-C.–Ier siècle ap. J.-C.›; S. 67–120: Walter, N.: Jüdisch-hellenistische Literatur vor Philon von Alexandrien ‹unter Ausschluß der Historiker›; S. 121–189: Tov, E.: Die griechischen Bibelübersetzungen; S. 190–220: Munnich, O.: Contribution à l'étude de la première révision de la Septante; S. 221–245: Paul, A: La Bible grecque d'Aquila et l'idéologie du judaïsme ancien; S. 246–297: Doran, R.: The Jewish hellenistic historians before Josephus; S. 298–336: Paul, A.: Le troisième livre des Macchabées; S. 337–358: Barzanò, A.: Giusto di Tiberiade; S. 359–420: Jonge, M. de: The **Testaments** of the **Twelve Patriarchs**: Central problems and essential viewpoints; S. 421–459: Collins, J. J.: The development of the **Sibylline** tradition; S. 460–542: Nikiprowetzky, V.: La Sibylle juive et le «Troisième Livre» des «Pseudo-Oracles Sybyllins» depuis Charles Alexandre; S. 543–667: Burchard, Ch.: Der jüdische **Asenethroman** und seine Nachwirkung. Von Egeria zu Anna Katharina Emmerick oder von Moses aus Aggel zu Karl Kerényi; S. 671–713: Kant, L. H.: Jewish inscriptions in Greek and Latin; S. 715–856: Hadas-Lebel, M.: L'évolution de l'image de Rome auprès des Juifs en deux siècles de relations judéo-romaines –164 à +70; S. 858–880: Lease, G.: Jewish mystery cults since Goodenough; S. 881–925: Hay, D. M.: The psychology of faith in hellenistic Judaism; S. 926–950: Charlesworth, J. H.: Jewish interest in astrology during the hellenistic and Roman period; S. 951–987: Charlesworth, J. H. (unter Mithilfe von J. R. Müller): Die ‚Schrift des Sem': Einführung, Text und Übersetzung; S. 988–1187: Strobel, A.: Weltenjahr, große Konjunktion und Messiasstern. Ein themageschichtlicher Überblick; S. 1189–1295: Riaud, J.: Les thérapeutes d'Alexandrie dans la tradition et dans la recherches critique jusqu'aux découvertes de Qumran.

Jacobs, Manfred: Das Christentum in der antiken Welt. Von der frühkatholischen Kirche bis zu Kaiser Konstantin. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1987. 202 S., 4 Kt. = Zugänge zur Kirchengeschichte II; kart. DM 16,80

Bodenmann, Reinhard: Naissance d'une exégèse. Daniel dans l'église ancienne des trois premiers siècles. – Tü: Mohr 1986. XVIII, 442 S. = Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese XXVIII; kart. DM 98,–.

Brooten, Bernadette J.: Jewish women's history in the roman period: A task for christian theology. – HThR 79, 1986, 22–30; p. 67–79: Jonge, M. de: Matthew 27:51 in early christian exegesis; p. 127–136: Grant, Robert M.: Carpocratians and curriculum: **Irenaeus**' reply; p. 206–216: Pearson, Birger A.: Christians and jews in first-century Alexandria; p. 289–297: Trakatellis, Demetrios: **Justin Martyr**'s Trypho; p. 298–307: Wilken, Robert L.: Early christian chiliasm, jewish messianism, and the idea of the Holy Land.

Wright, David F.: The origins of **infant baptism** – child believers' baptism? – SJTh 40, 1987, 1–23.

Wehr, Lothar: Arznei der Unsterblichkeit. Die Eucharistie bei **Ignatius** von **Antiochien** und im Johannesevangelium. – Mstr: Aschendorff (1987). XVI, 399 S. = Neutestamentliche Abhandlungen. N.F. XVIII; kart. DM 98,– [Diss., München]

Poirier, Paul-Hubert: La bibliothèque copte de **Nag Hammadi:** sa nature et son importance. – SR 15, 1986, 303–316; p. 317–325: Lightstone, Jack N.: Scripture and Mishnah in earliest rabbinic Judaism.

Heck, Eberhard: Mē theomachein oder: die Bestrafung des Gottesverächters. Untersuchungen zu Bekämpfung und Aneignung römischer religio bei **Tertullian**, **Cyprian** und **Lactanz**. – Ffm, Bern, NY: Lang 1986. 257 S. = Studien zur klassischen Philologie XXIV; kart. sfr 56,–.

Andia, Ysabel de: Homo vivens. Incorruptibilité et divinisation de l'homme selon **Irénée** de **Lyon**. – P: Études Augustiniennes 1986. 395 p.; F 390.

Martimort, Aimé-Georges: Nouvel examen de la *Tradition Apostolique* d'**Hippolyte**. – BLE 88, 1987, 5–25.

Marius Victorinus: Opera. Pars II: Opera exegetica. Rec. Franco Gori. – Vindobonae: Hoelder-Pichler-Tempsky 1986. XVI, 290 p. = Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum LXXXII; öSch 742,–.

Macina, R.: Pour éclairer le terme: digamoi. – RevSR 61, 1987, 54–73; p. 74–89: Maraval, Pierre: La lettre 3 de **Grégoire** de **Nysse** dans le débat christologique.

Kobler, Gerald – Ulrich Leinsle: Gemeinschaft und Philosophie in den Frühschriften des Hl. **Augustinus**. – APraem 62, 1986, 133–149.

Canning, R.: Augustine on the identity of the neighbour and the meaning of true love for him "as ourselves" (Matt. 22.39) and "as Christ has loved us" (Jn. 13.34). – Aug (L) 36, 1986, 161–239; p. 240–296: Alfeche, A.: The basis of hope in the resurrection of the body according to Augustine; p. 297–303: Verheijen, L. M. J.: La Règle de saint Augustin. Complément bibliographique.

Jacobs, Uwe Kai: Die **Regula Benedicti** als Rechtsbuch. Eine rechtshistorische und rechtstheologische Untersuchung. – Köln, Wien: Böhlau 1987. 224 S.

Studien zur frühchristlichen Kunst. Hrsg. von Guntram Koch. Bd. III. – Wiesb: Harrassowitz 1986. VII, 104, 13 S., 42 Ill. = Göttinger Orientforschungen II, 9.

Effenberger, Arne: Frühchristliche Kunst und Kultur. Von den Anfängen bis zum 7. Jh. – Mchn: Beck 1986. 383 S., zahlr. Ill. (z. T. farb.) und graph. Darst.; Lw DM 98,–.

4. Mittelalter und Neuzeit

Frenz, Thomas: **Papsturkunden** des Mittelalters und der Neuzeit. – Stu: Steiner-Verlag-Wiesbaden-GmbH 1986. 114, [18] S., 15 Ill., 1 graph. Darst. = Historische Grundwissenschaften in Einzeldarstellungen II; kart. DM 24,–.

Pacaut, Marcel: L'Ordre de **Cluny** ‹909–1789›. – P: Fayard 1986. 434 p.; F 120.

Wynands, Dieter P. J.: Geschichte der **Wallfahrt**en im Bistum **Aachen**. – Aachen: Einhard-Verl. 1986. 495 S., Ill., Kt. = Veröffentlichungen des Bischöflichen Diözesanarchivs Aachen XLI; Lw. DM 48,–.

Lees, Jay T.: **Anselm** of **Havelberg**'s "Banishment" to Havelberg. – APraem 62, 1986, 5–18; p. 19–27: Wochnik, F.: Überlegungen zu einer Rekonstruktion der Prämonstratenserkirche in **Gramzow/Uckermark**; p. 28–34: Bentler, Fritz: Die Dorfkirchen in der **Prignitz**; p. 35–53: Gabriel, Astrik L.: The academic career of Gervasius **Wain** abbot in commendam of Cuissy; p. 54–77: Clerck, D. de: L'Ordo diurnus en usage à l'abbaye d'**Averbode** avant et après la dispersion de 1797–1834; p. 78–84: Grauwen, W. M.: **Norbert** en de vroegste stichtingen in Noordwest-Duitsland; p. 150–233: Dijck, L. C. van: Le cardinal de **Richelieu**, abbé de Prémontré. I: Les préliminaires de l'élection de 1635.

Monsees, Yvonne: Das Zisterzienserinnenkloster **Gottesthal** im Rheingau. Geschichte, Verfassung, Besitz. – Wiesb: Selbstverl. der Hist. Komm. für Nassau 1986. X, 335 S., 4 Taf. = Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Nassau XLII. [Diss., Mainz]

Funkenstein, Amos: Theology and the scientific imagination from the middle ages to the seventeenth century. – Princeton, NJ: Princeton Univ. Pr. 1986. 421 p.; $ 47,50.

Krings, Hermann: Woher kommt die Moderne? Zur Vorgeschichte der neuzeitlichen **Freiheitsidee** bei Wilhelm von **Ockham**. – ZPhF 41, 1987, 3–18.

5. Mittelalter

The Bible in the medieval world. Essays in memory of Beryl **Smalley**. Ed. by Katherine Walsh and Diana Wood. – (Oxf, NY:) Blackwell 1985. XIII, 338 p. = Studies in church history. Subs. IV; £ 25,–; [cont.:] p. 1–16; Southern, R. W.: Beryl Smalley and the place of the Bible in medieval studies, 1927–84; p. 17–30: McClure, Judith: **Bede**'s *Notes on Genesis* and the training of the Anglo-Saxon clergy; p. 31–41: Dunbabin, Jean: The Maccabees as exemplars in the tenth and eleventh centuries; p. 43–60: Leyser, Karl: **Liudprand** of **Cremona**, preacher and homilist; p. 61–84: Robinson, I. S.: The Bible in the investiture contest: the South German Gregorian circle; p. 85–95: Schmidt, Paul Gerhard: Biblisches und hagiographisches Kolorit in den *Gesta Herwardi*; p. 97–107: Boyle, Leonhard E.: **Innocent III** and vernacular versions of scripture; p. 109–129: Luscombe, David: Peter **Comestor**; p. 131–155: Dahan, Gilbert: Les interprétations juives dans les commentaires du Pentateuque de **Pierre** la **Chantre**; p. 157–189: Lerner, Robert E.: Poverty, preaching, and eschatology in the commentaries of '**Hugh** of **Cher**'; p. 191–205: Bataillon, Louis-Jacques: *Similitudines* et *exempla* dans les sermons du XIII^{e} siècle; p. 207–224: D'Avray, David: The Gospel of the marriage feast of Cana and marriage preaching in France; p. 225–235: Leff, Gordon: The Bible and rights in the Franciscan disputes over poverty; p. 237–249: Wood, Diana: ... *novo sensu sacram adulterare Scripturam:* **Clement VI** and the political use of the Bible; p. 251–268: Walsh, Katherine: Preaching, pastoral care, and *sola scriptura* in Later medieval Ireland: Richard **Fitzralph** and the use of the Bible; p. 269–286: Catto, J. I.: **Wyclif** and the cult of the eucharist; p. 287–300: Evans, G. R.: Wyclif's *Logic* and Wyclif's exegesis: the context; p. 301–316: Hudson, Anne: A wycliffite scholar of the early fifteenth century; p. 317–321: Bibliography of the writings of Beryl Smalley.

Hamilton, Bernard: Religion in the medieval west. – Maidenhead: Edward Arnold 1986. VIII, 216 p., maps; paper £ 7,95.

Bredero, Adriaan H[endrik]: Christenheid en christendom in de Middeleeuwen. Over de verhouding van godsdienst, kerk en samenleving. – Kampen: Kok; Kapellen: De Nederlandsche Boekhandel/Pelckmans (1986). 358 blz.

Vodola, Elisabeth: **Excommunication** in the Middle Ages. – Berkeley, CA: Univ. of California Pr. 1986. XIII, 281 p.; $ 35,–.

Sieben, Hermann Josef: **Irenäus** im **Mittelalter**. Ein neues Zeugnis im *Liber de sectis haereticorum*. – ThPh 62, 1987, 73–85.

Steinhauser, Kenneth B.: The Apocalypse commentary of **Tyconius**. A history of its reception and influence. – Ffm, Berne, NY: Lang 1987. XV, 430 p. = European University studies XXIII, 301; sfr 75,–.

Photius patriarchae Constantinopolitani: Epistulae et Amphilochia. Rec. L. G. Westerink. Vol. IV: Amphilochiorum pars prima. Vol. V: Amphilochiorum pars altera. – Lpz: Teubner 1986. XXVII, 190 p.; V, 265 p. = Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana; Lw. M 68,–, M 84,–.

Mordek, Hubert: Unbekannte Texte zur karolingischen Gesetzgebung. **Ludwig** der **Fromme, Einhard** und die Capitula adhuc conferenda. – DA 42, 1986, 446–470; S. 471–516: Schmitz, Gerhard: Zur Kapitulariengesetzgebung Ludwigs des Frommen.

Kenaan-Kedar, Nurith: Les modillons de Saintonge et du Poitou comme manifestation de la culture laique. – Cahiers de civilisation médiévale X^{e}–XII^{e} siècles 29, 1986, 311–330; p. 331–338: Kneepkens, C. H.: À propos des débuts de l'histoire de l'église funeraire Sainte-Radegonde de Poitiers.

Lübke, Christian: Regesten zur Geschichte der **Slaven** an **Elbe** und **Oder** (vom Jahr 900 an). Teil III: Regesten **983–1013**. – B: Duncker und Humblot 1986. 317 S. = Osteuropastudien der Hochschulen des Landes Hessen I, 134.

Die falschen **Investiturprivilegien**. Hrsg. von Claudia Märtl. – Han: Hahn 1986. 233 S. = MGH. Leges VIII = Fontes iuris Germanici antiqui in usum scholarum separatim editi XIII; kart. DM 48,– [Diss., Regensburg]

Röckelein, Hedwig: **Otloh, Gottschalk, Tnugdal**. Individuelle und kollektive Visionsmuster des Hochmittelalters. – Ffm, Bern, NY: Lang 1986. 341 S. = Europäische Hochschulschriften III, 319; kart. sfr 68,– [Diss., Freiburg/B]

Poeck, Dietrich: **Longpont**. Ein cluniacensisches Priorat in der Ile-de-France. – Mchn: Fink 1986. 166 S., Kt. = Societas et fraternitas = Münstersche Mittelalter-Schriften XXXVIII; Lw. DM 68,– [Diss., Freiburg/B]

Hugenholtz, Frits – Henk Teunis: Suger's advice. – Journal of Medieval History 12, 1986, 191–206; p. 207–223: Spiegel, Gabrielle M.: *Pseudo-Turpin*, the crisis of the aristocracy and the beginnings of vernacular historiography in France; p. 225–237: Wakefield, Walter L.: Heretics and inquisitors: the case of **Auriac** and **Cambiac**; p. 239–251: Parsons Lillich, Meredith: Gothic heraldry and name punning: secular iconography on a box of **Limoges** enamel; p. 253–268: Logan, Richard D.: A conception of the self in the later middle ages; p. 279–289: Salisbury, Joyce E.: The Latin doctors of the Church on sexuality; p. 291–296: Levine, Robert: Why praise Jews: satire and history in the middle ages; p. 315–332: Tyson, Diana B.: Jean le Bel: portrait of a chronicler; p. 333–343: Wemple, Suzanne F. – Denise A. Kaiser: Death's dance of women.

Hoffmann, Hartmut: Buchkunst und Königtum im ottonischen und frühsalischen Reich. I: Textband. – Stu: Hiersemann 1986. XIX, 566 S. = Schriften der Monumenta Germaniae Historica XXX; kart. DM 196,–.

Jaitner, Klaus: Georg Heinrich **Pertz,** die Monumenta Germaniae Historica und die Wiederentdeckung des Evangeliars Heinrichs des Löwen ‹1860/61›. – DA 42, 1986, 395–445.

Schröder, Werner: Vom „Rheinauer Paulus" zur „Millstätter Sündenklage 345". Aspekte der Poetisierung volkssprachlicher kirchlicher Gebrauchstexte im frühen 12. Jh. – Stu: Steiner-Verlag-Wiesbaden-GmbH 1986. 71 S. = Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse / Akademie der Wissenschaften und der Literatur 1986, 3; kart. DM 29,–.

Southern, Richard: **Robert Grosseteste**. The growth of an English mind in medieval Europe. – Oxf: Clarendon Pr. 1986. XIII, 337 p.; £ 30,–.

Beiträge zur Geschichte des **Deutschen Ordens**. Hrsg. von Udo Arnold. Bd. I. – Marburg: Elwert 1986. X, 302 S., Ill., 1 Kt. = Quellen und Studien zur Geschichte des Deutschen Ordens XXXVI = Veröffentlichungen der Internationalen Historischen Kommission zur Erforschung des Deutschen Ordens I.

Birks, Walter – R. A. Gilbert: The treasure of **Montsegur**. A study of the **Cathar** heresy and the nature of the Cathar secret. – Wellingborough: Thorsons 1987. 166 p., [8] p. of plates; £ 6,99.

Powell, James M.: Anatomy of a **crusade**, **1213–1221**. – Philadelphia, PA: Univ. of Pennsylvania Pr. 1986. 287 p.; $ 34,95.

Tewes, Ludger: Die Amts- und Pfandpolitik der **Erzbischöfe** von **Köln** im Spätmittelalter ‹**1306–1463**›. – Köln, Wien: Böhlau 1987. VIII, 394 S. = Dissertationen zur mittelalterlichen Geschichte IV; kart. DM 78,–.

Osberg, Richard: The Jesse tree in the 1432 London entry of Henry VI: messianic kingship and the rule of justice. – The journal of medieval and renaissance studies 16, 1986, 213–232.

Hippler, Christiane: Die **Reise** nach **Jerusalem**. Untersuchungen zu den Quellen, zum Inhalt u. zur literarischen Struktur der Pilgerberichte des Spätmittelalters. – Ffm [u. a.:] Lang 1987. 328 S. = Europäische Hochschulschriften I, 968; sfr 66,–.

Schnyder, André: Die **Ursulabruderschaften** des Spätmittelalters. Ein Beitrag zur Erforschung der deutschsprachigen religiösen Literatur des 15. Jh. – Bern, Stu: Haupt 1986. 555 S., Ill. = Sprache und Dichtung N.F. XXXIV; kart. DM 118,– [Habil.-Schr., Bern]

6. Gesamte Neuzeit

Frettlöh, Regina: Die Revisionen der **Lutherbibel** in wortgeschichtlicher Sicht. – Göppingen: Kümmerle 1986. III, 610 S. = Göppinger Arbeiten zur Germanistik 434; kart. DM 88,– [Diss., Münster]

Pierrard, Pierre: Le prêtre français du Concile de Trente à nos jours. – P: Desclée 1986. 168 p. = Bibliothèque d'histoire du christianisme VIII; F 89,–.

Reingrabner, Gustav: Aus der Kraft des Evangeliums. Geschehnisse und Personen aus der Geschichte des österreichischen Protestantismus. – Erl: Martin-Luther-Verl.; Wien: Ev. Presseverband in Österreich 1986. 119 S., Ill., Kt.

Klein, Christoph: Auf dem anderen Wege. Aufsätze zum Schicksal der **Siebenbürger Sachsen** als Volk und Kirche. – Erlangen: Martin-Luther-Verl. 1986. 224 S.

Themel, Karl: **Brandenburg**ische **Kirchenbücher**. Übersicht über die Bestände der Pfarr- und Kirchenarchive in den Sprengeln Cottbus, Eberswalde und Potsdam der Evang. Kirche in Berlin-Brandenburg. Erg., bearb. und eingel. von Wolfgang Ribbe unter Mitwirkung von Rosemarie Baudisch ... – B: Colloquium-Verl. 1986. 527 S. = Einzelveröffentlichungen der Historischen Kommission zu Berlin LIII; Lw. DM 188,–.

7. Reformation und katholische Erneuerung

Krieg und **Frieden** im Horizont des Renaissancehumanismus. Hrsg. von Franz Josef Worstbrock. – Weinheim: Acta Humaniora, VCH 1986. X, 212 S., Ill., graph. Darst. = Mitteilung der Kommission für Humanismusforschung XIII.

Perrot, Alain: Le visage humain de Jean **Calvin**. Préface d'André Dumas. – (Genève») Ed. Labor & Fides (1986). 248 p.; sfr 28,–.

Eire, Carlos M. N.: War against the idols. The reformation of worship from Erasmus to Calvin. – NY: Cambridge Univ. Pr. 1986. X, 325 p.; $ 59,50.

Luther and the modern state in Germany. Ed.: James D. Tracy. – (Kirksville, Mo.: Sixteenth Century Journal Publ. 1986). 108 p. = Sixteenth century essays & studies VII; [cont.:] p. 9–20: Tracy, James D.: Luther and the modern state: Introduction to a neuralgic theme; p. 21–30: Schilling, Heinz: The Reformation and the rise of the early modern state; p. 31–44: Brady, Thomas A., Jr.: Luther and the state: The reformer's teaching in its social setting; p. 45–60: Gritsch, Eric W.: Luther and the state: Post-reformation ramifications; p. 61–76: Blaschke, Karlheinz: The Reformation and the rise of the territorial state; p. 77–100: Peterson, Brent O.: "Workers of the world unite – for God's sake!": Recent Luther scholarship in the German Democratic Republic.

Smeeton, Donald Dean: Lollard themes in the reformation theology of William **Tyndale**. – Kirksville, Mo.: Sixteenth Century Journal Publishers 1986. 285 p. = Sixteenth century essays and studies VI; $ 30,–.

Meyer, Walter E.: Huldrych **Zwinglis** Eschatologie. Reformatorische Wende, Theologie u. Geschichtsbild des Zürcher Reformators im Lichte seines

eschatologischen Ansatzes. – Zü: Theologischer Verl. 1987. XVI, 367 S.; sfr 55,– [Diss., Bern]

Winzeler, Peter: **Zwingli** als Theologe der Befreiung. – Bas: Reinhardt 1986. 113 S. = Zeitbuchreihe Polis N.F. XII.

Wengert, Timothy J.: Dating Huldrych Zwinglis lectures on the gospel of John. – Zwing 17, 1986, 6–10; S. 11–26: Locher, Gottfried W.: Felix **Manz'** Abschiedsworte an seine Mitbürger vor der Hinrichtung 1527: Spiritualität und Theologie. Die Echtheit des Liedes „Bey Christo will ich bleiben"; S. 27–32: Döring, Detlef: Eine bisher unbekannte Handschrift mit dem Text von Heinrich **Bullinger** „Ratio studiorum" in der Leipziger Universitätsbibliothek; S. 33–47: Rüsch, Ernst Gerhard: **Vadians** reformatorisches Bekenntnis; S. 48–61: Van den Driesche, René – Ulrich Gäbler: Schweizer Theologiestudenten in Franeker 1585–1650.

Bavaud, Georges: Le réformateur Pierre **Viret** ‹1511–71›. Sa théologie. – (Genève:) Ed. Labor & Fides (1986). 361 p. = Histoire et société X; sfr 35,–.

Faure, Marie-Noëlle: La relativisation du mythe de l'empereur dans les œuvres de **Ulrich** von **Hutten**. – BHR 49, 1987, 55–68.

MacLaughlin, R. Emmet: Caspar **Schwenckfeld**, reluctant radical. His life to 1540. – New Haven: Yale Univ. Pr. 1986. XII, 250 p. = Yale historical publications. Miscellany CXXXIV.

Heller, Henry: The conquest of poverty. The **Calvinist revolt** in 16. century France. – Lei: Brill 1986. XIII, 281 p. = Studies in medieval and Reformation thought XXXV; hfl 98,–.

Letham, Robert: Theodore **Beza**: a reassessment. – SJTh 40, 1987, 25–40; p. 41–66: Livingstone, David N.: Preadamites: The history of an idea from heresy to orthodoxy.

Secretan, Catherine: Idéologies politiques pendant la révolte des Pays-Bas de 1566 à 1588, ou comment les Etats-Généraux de ces provinces prirent conscience de leur souveraineté. – RHPhR 66, 1986, 391–402; p. 403–418: Nieto, José C.: L'hérésie des Alumbrados; p. 419–427: Schrenck, Gilbert: La réception d'**Agrippa** d'**Aubigné** au XVII[e] siècle.

8. Neuere Zeit

Kamen, Henry: **Inquisition** and society in **Spain** in the 16th and 17th century. – Bloomington: Indiana Univ. Pr. (1985). VIII, 312 p.; $ 10,95.

Tyacke, Nicholas: Anti-Calvinists: The rise of **English Arminianism** c. 1590–1640. – Oxf: Clarendon Pr. 1987. XI, 305 p., ill. = Oxford historical monographs; £ 30,–.

Ypma, E., OSA: De boeken van de Augustijnenstatie te **Groningen** en **Utrecht** in de 17[e] eeuw. – Aug (L) 36, 1986, 304–338.

Norbrook, David: 'The masque of truth': Court entertainments and international protestant politics in the early Stuart period. – The seventeenth century 1, 1986, 81–110.

Dompnier, Bernard: Le venin de l'hérésie. Image du protestantisme et combat catholique au XVII[e] siècle. Préface de Jean Delumeau. – (P:) Ed. du Centurion (1985). 277 p., fig. = Chrétiens dans l'histoire; F 108,–.

McCoog, Thomas: The creation of the first **Jesuit** communities in **England**. – Hey] 28, 1987, 40–56.

Rowse, A. L.: Reflections on the **Puritan** revolution. – Lo: Methuen London 1986. 262 p.; £ 14,95.

Plongeron, Bernard: Entre **Bossuet** et **Lamennais**: quelques équivoques historiques de «politique chrétienne». – SR 15, 1986, 277–301.

Karl **Bader**: Benediktiner von Ettal ‹1668–1731›, Leben und Werke. Hrsg. von Stephan Schaller. – St. Ottilien: EOS-Verl. 1986. 116 S. = Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens und seiner Zweige. Ergänzungsband XXX; kart. DM 48,–.

Karniel, Joseph: Die **Toleranz**politik Kaiser **Josephs II.** (Aus dem Hebr. von Leo Koppel). – Gerlingen: Bleicher 1986. 616 S., Ill., Kt. = Schriftenreihe des Instituts für Deutsche Geschichte, Universität Tel-Aviv IX; kart. DM 85,–.

Die Korrespondenz Heinrich Melchior **Mühlenbergs**. Aus der Anfangszeit des deutschen Luthertums in Nordamerika. Band II: **1753–1762**. Hrsg. von Kurt Aland. – B, NY: de Gruyter 1987. 623 S. = Texte zur Geschichte des Pietismus III, 3; Lw. DM 328,–.

Blaas, Mercedes: Die „Priesterverfolgung" der bayerischen Behörden in **Tirol 1806–1809**. Der Churer Bischof Karl Rudolf von **Buol-Schauenstein** und sein Klerus im Vinschgau, Passeier und Burggrafenamt im Kampf mit den staatlichen Organen. Ein Beitrag zur Geschichte des Jahres 1809. – Innsbr: Universitätsverlag 1986. 397 S., Ill. = Schlern-Schriften CCLXXVII; kart. DM 80,– [Diss., Innsbruck]

Berger, Teresa: Liturgie – Spiegel der Kirche. Eine systemat.-theol. Analyse des liturgischen Gedankenguts im **Traktarianismus**. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1986. X, 382 S. = Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie LII; kart. DM 88,– [Diss., Heidelberg]

Gleixner, Hans: Die ethische und religiöse Sozialismuskritik des Vladimir **Solov'ev**: Texte und Interpretationen. – St. Ottilien: EOS-Verl. 1986. X, 436 S. = Dissertationen. Theologische Reihe XVII; kart. DM 45,– [Habil.-Schr., Passau]

Moser, Mary Theresa: The evolution of the option for the **poor** in **France 1880–1965**. – Lanham [e. a.:] Univ. Pr. of America (1985). X, 206 p.; $ 11,75.

Inda, Jean-Pierre: Léonard **Constant** et le Sillon. I: Rencontres et engagement. – BLE 88, 1987, 26–46.

Dietrich, Wendell S.: **Cohen** and **Troeltsch**. Ethical monotheistic religion and theory of culture. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1986. XI, 95 p. = Brown judaic studies CXX; $ 18,95.

Troeltsch-Studien. Bd IV: Umstrittene Moderne. Die Zukunft der Neuzeit im Urteil der Epoche Ernst **Troeltsch**s. Hrsg. von Horst Renz und Friedrich Wilhelm Graf. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1987). 400 S.; kart. DM 75,–; [enth.:] S. 13–55: Herms, Eilert: Theologischer „Modernismus" und lehramtlicher „Antimodernismus" in der römischen Kirche am Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts; S. 56–66: Neuner, Peter: Was ist Modernismus?; S. 67–72: Cantillo, Giuseppe: Leben und Formen. Bemerkungen über Ernst Troeltsch und die Kultur seiner Zeit; S. 73–91: Erbe, Michael: Das Problem des Historismus bei Ernst Troeltsch, Otto Hintze und Friedrich Meinecke; S. 92–114: Hübinger, Gangolf: Kulturkritik und Kulturpolitik des Eugen-Diederichs-Verlags im Wilhelminismus. Auswege aus der Krise der Moderne?; S. 117–132: Mommsen, Wolfgang J.: Deutschland und Westeuropa. Krise und Neuorientierung der Deutschen im Übergang vom Kaiserreich zur Weimarer Republik; S. 133–171: Nowak, Kurt: Die „antihistorische Revolution". Symptome und Folgen der Krise historischer Weltorientierung nach dem Ersten Weltkrieg in Deutschland; S. 172–192: Graf, Friedrich Wilhelm: „Kierkegaards junge Herren." Troeltschs Kritik der „geistigen Revolution" im frühen zwanzigsten Jahrhundert; S. 193–208: Tanner, Klaus: Antiliberale Harmonie. Zum politischen Grundkonsens in Theologie und Rechtswissenschaft der zwanziger Jahre; S. 211–229: Korsch, Dietrich: Zeit der Krise und Neubau der Theologie. Karl **Holl** als Antipode Ernst Troeltschs; S. 230–258: Ruddies, Hartmut: Karl **Barth** und Ernst Troeltsch. Aspekte eines unterbliebenen Dialogs; S. 259–284: Clayton, John: Paul **Tillich** – ein „verjüngter Troeltsch" oder noch „ein Apfel vom Baume Kierkegaards"?; S. 285–304: Meier, Kurt: Krisenbewältigung im freien Protestantismus. Kontinuitäts- und Umbruchsbewußtsein im kirchlichen Liberalismus nach 1918; S. 305–315: Trillhaas, Wolfgang: Konservative Theologie und moderne Welt. Werner **Elert** zum Gedächtnis; S. 316–322: Widmann, Peter: Die Tidehverv-Bewegung in Dänemark; S. 325–337: Birkner, Hans-Joachim: Glaubenslehre und Modernitätserfahrung. Ernst Troeltsch als Dogmatiker; S. 338–351: Coakley, Sarah: Christologie „auf Treibsand"? Zur Aktualität von Troeltschs Christusdeutung; S. 352–373: Wyman, Walter E., jr.: Troeltschs Begriff der Glaubenslehre; S. 374–389: Rendtorff, Trutz: Die umstrittene Moderne in der Theologie. Ein transkultureller Vergleich zwischen der deutschen und der nordamerikanischen Theologie.

9. Neueste Zeit

Otto Baumgarten. Studien zu Leben und Werk. Hrsg. von Wolfgang Steck. – Neumünster: Wachholtz 1986. 303 S. = Schriften des Vereins für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte II, 41; kart. DM 35,–.

Klemm, Hermann: Im Dienst der Bekennenden Kirche, das Leben des Pfarrers Karl **Fischer** 1896–1941. Bearb. von Gertraud Grünzinger-Siebert. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1986. 489 S. = Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes. Ergänzungsreihe XIV; kart. DM 80,–.

Damberg, Wilhelm: Der Kampf um die **Schulen** in **Westfalen 1933–1945**. – Mz: Grünewald-Verl. 1986. XXIII, 270 S. = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte B, XLIII; kart. DM 68,–.

Guelluy, R.: Les antécédents de l'encyclique Humani Generis dans les sanctions romaines de 1942: **Chenu, Charlier, Draguet**. – RHE 81, 1986, 421–497.

Besier, Gerhard: „Selbstreinigung" unter britischer Besatzungsherrschaft. Die ev.-luth. **Landeskirche Hannover**s und ihr Landesbischof Marahrens 1945–1947. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1986. 452 S. = Studien zur Kirchengeschichte Niedersachsens XXVII; kart. DM 58,– [Diss., Berlin]

Lobato, Abelardo, OP: La persona eje del humanismo integral de J. **Maritain**. – Ang 64, 1987, 6–29; p. 30–57: Possenti, Vittorio: Verso una nuova cristianità?; p. 58–84: Del Cura, Alejandro, OP: El ser en el pensamiento de Jacques Maritain; p. 85–100: Wilder, Alfred, OP: St. Thomas: Master teacher in the thought of Maritain; p. 101–112: Rigobello, Armando: Jacques Maritain e la riflessione filosofica in Italia; p. 113–145: Viotto, Piero: Verità e libertà nel processo educativo secondo Maritain.

Winter, Jörg: Die **Barmer** theologische **Erklärung**. Ein Beitrag über ihre Bedeutung für Verfassung, Recht, Ordnung und Verwaltung der Evang. Landeskirche in **Baden** nach 1945. – Hei: Müller, Juristischer Verl. 1986. VIII, 45 S. = Freiburger rechts- und staatswissenschaftliche Abhandlungen XLVII.

Anton, Karl-Heinz: Kritik der Identität. **Barths** Hegelkritik u. das theologische Denken des Unterschieds. – Ffm: Haag & Herchen 1986. 299 S.; kart. DM 38,– [Habil.-Schrift, Duisburg]

Ruschke, Werner M.: Entstehung und Ausführung der Diastasentheologie in Karl Barths zweitem „Römerbrief". – (Neuk-Vluyn:) Neukirchener Verl. 1987. X, 229 S. = Neukirchener Beiträge zur Systematischen Theologie V; kart. DM 64,–. [Diss., Münster. Überarb.]

Rothuizen, G. Th.: Een spraak in het wiel. Dietrich **Bonhoeffer** over de vrede. – Baarn: Ten Have (1985). 191 blz.; hfl 27,50.

Friedman, Maurice: Martin **Buber** and the eternal. – NY: Human Sciences Pr. 1986. 191 p.; $ 16,95.

Schilson, Arno: Perspektiven theologischer Erneuerung. Studien zum Werk Romano **Guardinis**. – Düs: Patmos Verl. (1986). 267 S.; kart. DM 36,–.

IV. Missionsgeschichte und -wissenschaft

Bible and mission. Biblical foundations and working models for congregational ministry. Ed.: Wayne Stumme. – Minneapolis: Augsburg Publ. House 1986. 206 p. = Mission in the U.S.A. series; $ 10,95.

Staffner, H.: Mission methods according to Vatican II. – IndMissR 8, 1986, 229–241; p. 242–252: Saldanha, Julian: Conversion without change of community.

Potter, Philip: From missions to the mission. Reflections on seventy-five years of the IRM. – IRM 56, 1987, 155–172.

Shenk, Calvin E.: The **Ethiopian Orthodox** Church's understanding of mission. – Mission studies 4,1, 1987, 4–20; p. 21–34: Assad, Maurice: Mission in the **Coptic Church**. Perspective, doctrine and practice; p. 35–41: Doorn, Nelly van: An unusual christian view of Islam in modern **Egypt**; p. 42–54: Mbon, Friday M.: Response to Christianity in pre-colonial and colonial Africa: Some ulterior motives; p. 55–63: Mofokeng, Takatso A.: A basis for a relevant theology for **Botswana**.

Maria de la Cruz S. H. (e. a.:] Effective inculturation and ethnic identy. – R: Centre 'Cultures and Religions' Pont. Greg. Univ. 1987. XI, 128 p. = Inculturation. Working Papers on living faith and cultures IX; Lire 20 000.

Criscuolo, Vincenzo, OFMCap: Marco d'**Aviano**. Vicende e documenti riguardanti la sua nomina a «Missionario Apostolico». – CollFranc 56, 1987, 279–302.

Gittins, Anthony J.: Tomorrow's world: Training for mission. – Verbum SVD 28, 1987, 89–103.

Hood, George A.: Mission accomplished? The English Presbyterian mission in Lingtung, South China. A study of the interplay between mission methods and their historical context. – Ffm: Lang (1986). VIII, 437 p. = Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums XLII; sfr 75,–.

End, Th. van den (ed.): Indonesische Geloofsbelijdenissen. – Lei, Utrecht: Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica 1986. 228 p. = IIMO Research pamphlets XX.

Luneau, René: Laisse aller mon peuple! Eglises africaines au-delà des modèles? Préface du Boka di Mpasi Londi. – P: Ed. Karthala 1987. 193 p.; F 80,–.

Young, Josiah U.: Black and African theologies: siblings or distant cousins? – Maryknoll, N.Y.: Orbis Books 1986, XI, 146 p. = The Bishop Henry McNeal Turner studies in North American Black religion II.

Trompf, Garry W. (ed.): The Gospel is not Western. Black theologies from the Southwest Pacific. – Maryknoll, NY: Orbis Books 1987. 213 p.; $ 17,95.

Koop, Allen V.: American evangelical missionaries. – France 1945–1975. – Lanham, NY, Lo: Univ. Press of America (1986). XII, 207 p.; $ 27,–.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Les rites d'initiation. Actes du Colloque de Liège et de Louvain-la-Neuve, 20–21 nov. 1984. Ed. par Julien Ries. Avec la collaboration de Henri Limet ... – Louvain-la-Neuve: Centre d'Histoire des Religions 1986. 559 p. = Homo religiosus XIII; FB 1400,–; [cont.:] p. 13–26: Ries, Julien: L'homme, le rite et l'initiation selon Mircea **Eliade**; p. 27–37: Ries, Julien: Les rites d'initiation et le sacré; p. 39–85: Vidal, Jacques: Rite et ritualité; p. 87–105: Meslin, Michel: L'herméneutique des rituels d'initiation; p. 107–127: Simon, Jules G.: Initiation et espace sacré. A propos d'**Eliade** et de **Bettelheim**; p. 131–141: Doutreloux, Albert: Rites d'initiation en **Afrique**; p. 143–159: Rodegem, F.: Initiation à la sagesse dans les sociétés africaines; p. 163–202: Hamayon, Roberte: De l'initiation solitaire à l'investiture ritualisée. Le cas du **chamane** bouriate; p. 203–221: Sass, Kálmán: Comment gravir l'arbre du monde? Les rites d'initiation dans le **chamanisme hongrois**; p. 225–241: Prévot, Dominique: L'épopée de **Gilgamesh**: un scénario initiatique?; p. 243–254: Limet, Henri: Le secret et les écrits. Aspects de l'ésotérisme en **Mésopotamie** ancienne; p. 257–267: Delahoutre, Michel: Les rites d'initiation dans l'**hindouisme**; p. 269–282: Defourny, Michel: L'initiation, mythe et rituel. Commentaires sur un épisode du **Mahābhārata**; p. 285–297: Wathelet, P.: **Homère, Lykaon** et le rituel du Mont **Lycée**; p. 299–315: Bodson, Liliane: L'initiation **artémisiaque**; p. 317–334: Motte, André: Silence et secret dans les mystères d'**Eleusis**; p. 335–352: Vernière, Yvonne: Initiation et eschatologie chez **Plutarque**; p. 355–362: Malaise, Michel: Les caractéristiques et la question des antécédents de l'initiation **isiaque**; p. 363–376: Ternes, Charles-Marie: De la métamorphose à l'initiaion. L'itinéraire de **Lucius** dans les «Métamorphoses» d'**Apulée**; p. 379–387: Martin, Aubert: Y a-t-il des rites d'initiation dans l'**Islam**?; p. 389–394: Marçais, Philippe: Les rites d'initiation dans l'Islam populaire; p. 397–412: Giblet, Jean: L'initiation dans les communautés esséniennes; p. 415–429: Houssiau, Albert: Les rites de l'imitiation chrétienne; p. 441–453: Massaut, Jean-Pierre: Le baptême dans les controverses du XVI^e siècle. Le rite et la foi; p. 457–489: Ries, Julien: Les rites d'initiation dans la vie de l'homme religieux.

Ries, Julien: Théologies royales en **Egypte** et au **Proche-Orient** ancien et hellénisation des cultes orientaux. – Louvain-la-Neuve: Centre d'Histoire des Religions 1986. 139 fol. = Collection information et enseignement XX.

Monnot, Guy: **Islam** et religions. – P: Ed. Maisonneuve & Larose 1986. 307 p. = Islam d'hier et d'aujord'hui XXVII; F 212,–.

Gyatso, Geshe Kelsang: Heart of wisdom: a commentary to the **Heart Sutra**. – Ulverston: Tharpa Publs. 1986. XX, 200 p.; £ 6,95.

Shulman, David: Terror of symbols and symbols of terror: Notes on the myth of **Śiva** as Sthāṇu. – HRel 26, 2, 1986, 101–124; p. 125–141: Calame, Claude: Facing otherness: The tragic mask in ancient **Greece**; p. 143–187: Abusch, Tzvi: Ishtar's proposal and Gilgamesh's refusal: An interpretation of *The Gilgamesh Epic,* tablet 6, lines 1–79; p. 188–213: White, David Gordon: *Dakkhiṇa* and *Agnicayana:* An extended application of Paul Mus's typology.

Minamiki, George: The **Chinese** rites controversy from its beginning to modern times. – Chic, Ill.: Loyola Univ. Pr. 1985. XVI, 353 p.; $ 19,95.

Zheng, C.: Les structures totémiques de la religion chinoise primitive. – BHR 203, 1986, 115–130.

Pagan gods and shrines of the Roman Empire / edited by Martin Henig and Anthony King. – Oxf: Oxford Univ. Commitee for Archaeol. 1986. 265 p., ill. = Oxford University. Committee for Archaeology. Monographs VIII; £ 25,–.

Gilliland, Dean S.: African religion meets Islam religious change in Northern **Nigeria**. – Lanham, NY, Lo: Univ. Press of America (1986). VII, 241 p.

VI. Religionsphilosophie

Bobik, Joseph: **Aquinas**'s fourth way and the approximating relation. – Thomist 51, 1987, 17–36.

Fontinell, Eugene: Self, God, and immortality: A Jamesian investigation. – Phil: Temple University Press 1986. XVIII, 298 p.; $ 34,95.

Bucaro, Giuseppe: Filosofia della religione forme e figure. La riflessione sul «senso» del fatto religioso da **Spinoza** a **Nietzsche**, da **Bloch** a **Eliade**. – (R:) Citta Nuova Ed. (1986). 204 p. = Idee LXXIII; Lire 12 000.

Kelly, Charles J.: God's knowledge of the necessary. – International Journal for philosophy of religion XX, 1986, 131–145; p. 147–157: Chrzan, Keith: Linear programming and utilitarian theodicy; p. 159–164: Zeis, John: **Ross**'s antinomy and modal arguments for God's existence.

Groth, Bernd: **Sowjetischer Atheismus** und Theologie im Gespräch. – Ffm: Knecht 1986. 366 S. = Frankfurter theologische Studien XXXIII; kart. DM 68,– [Diss., Frankfurt/M. St. Georgen]

Lafont, Ghislain: Dieu, le temps et l'être. – P: Ed. du Cerf 1986. 373 p. = Cogitatio fidei CXXXIX; F 146,–.

Corvez, Maurice: De la science à Dieu. – P: Téqui 1986. 263 p.; F 110,–.

Henderson, Charles P.: God and science. The death and rebirth of **theism**. – Atlanta Ga.: Knox Press 1986. 186 p.

Athéisme & [et] agnosticisme. Colloque de Bruxelles, Mai 1986. Ed. par Jacques Marx. – Brux: Ed. de l'Université de Bruxelles 1987. 182 p. = Problèmes d'histoire du christianisme XVI; [cont.:] p. 11–24: Savon, Hervé: L'athéisme jugé par les chrétiens des premiers siècles; p. 26–43: Trousson, Raymond: Le problème religieux das les voyages imaginaires au seuil des Lumières; p. 45–62: Mortier, Roland: L'athéisme en France au XVIII^e siècle: progrès et résistances; Haarscher, Guy: Réflexions sur l'athéisme chez **Marx** et dans le marxisme; p. 73–87: Meyer, Michel: Dieu est mort, l'homme est mort, et que faire?; p. 89–97: Goriely, Georges: Athéisme, socialisme, sociologie; p. 99–119: Deconchy, Jean-Pierre: Filtres idéologiques et anthropologiques chez des «croyants» et des «non-croyants»; p. 121–137: Janne, Henri: Athéisme et morale; p. 133–142: Hottois, Gilbert: De la science athée à la technique agnostique; p. 143–150: Kurtz, Paul: Secular humanism; p. 151–165: Ladrière, Jean: Les apories de l'ontologie; p. 167–178: Apostel, Leo: Athéisme et agnosticisme.

Hauser, Marianne: Gestalten des **Bösen**. Phänomenologie ihres Ursprungs u. Ansätze zu ihrer begrifflichen Grundlegung. – Altenberge: Akademische Bibliothek 1986. 132 S. = Studien zur Religionsphilosophie und zur Religionswissenschaft II; kart. DM 24,80.

VII. Fundamentaltheologie

Bauer, Karl: Der Denkweg von Jürgen **Habermas** zur Theorie des kommunikativen Handelns. Grundlagen einer neuen Fundamentaltheologie? – Rgb: Roderer 1987. 455 S. = Theorie und Forschung XVIII = Philosophie und Theologie I; kart. DM 58,– [Habil.-Schr., Regensburg]

Religious experience and religious belief. Essays in the epistemology of **religion**. Ed. by Joseph Runzo, Craig K. Ihara. – Lanham [e. a.:] Univ. Pr. of America 1986. XVII, 141 p.; $ 11,50.

Küng, Hans: Theologie im Aufbruch. Eine ökumenische Grundlegung. – Mchn, Zü: Piper (1987). 320 S.; Lw. DM 39,80.

Stinson, Linda L.: Process and conscience. Toward a theology of **human emergence**. – Lanham [e. a.:] University Pr. of America (1986). X, 192 p.

Dalmann, Elmar, OSB: Neuzeit und Offenbarung. Studien zur trinitarischen Analogik des Christentums. – R: Pont. Ateneo S. Anselmo 1986. 392 p. = Studia Anselmiana XCIV.

Haight, Roger: An alternative vision. An interpretation of **liberation theology**. – NY, Mahwah, N.J.: Paulist Press (1985). V, 345 p.; $ 9,95.

Theologie der **Befreiung** und **Marxismus**. Hrsg. von Peter Rottländer. [Von] Clodovis Boff (u. a.). – Mstr: Edition liberación 1986. 188 S.; kart. DM 24,50; [enth.:] S. 7–22: Castillo, Fernando: Die Christen und der Marxismus. Ein Problem mit Geschichte; S. 37–45: Boff, Clodovis: Zum Gebrauch des „Marxismus" in der Theologie der Befreiung. Einige Thesen; S. 45–75: Gutiérrez, Gustavo: Theologie und Sozialwissenschaften. Eine Ortsbestimmung; S. 77–108: Ellacuría, Ignacio: Theologie der Befreiung und Marxismus. Grundlegende Reflexionen; S. 109–115: Boff, Clodovis: Die ambivalente Haltung der „Instruktion zur Theologie der Befreiung" gegenüber dem Marxismus; S. 117–154: Girardi, Giulio: Die gegenwärtigen Auseinandersetzungen um Marxismus, Theologie der Befreiung und „Kirche des Volkes" (iglesia popular); S. 155–174: Hinkelammert, Franz J.: Der konservative Umgang mit dem Marxismus und die Veränderung der marxistischen Religionskritik; S. 175–186: Politische Theologie und die Herausforderung des Marxismus. Ein Gespräch des Herausgebers mit Johann Baptist **Metz**.

Wer ist unser Gott? Beiträge zu einer Befreiungstheologie im Kontext der „ersten" Welt. Hrsg. von Luise Schottroff ... – Mchn: Kaiser (1986). 272 S.

Forrest, Peter: The dynamics of **belief**. – Oxford: Blackwell 1986. 213 p. = Philosophical theory; £ 22,50.

Biser, Eugen: Die glaubensgeschichtliche Wende. Eine theologische Positionsbestimmung. – (Graz, Wien, Köln): Styria (1986). 348 S.; kart. DM 39,80.

Fries, Heinrich: „Damit die Welt glaube." Gefährdung, Ermutigung, Erneuerung. – Ffm: Knecht (1987). 298 S.; kart. DM 32,–.

Bourgeois, Henri – Pierre Gibert – Maurice Jourjon: L'experience chrétienne du temps. – P: Ed. du Cerf 1986. 182 p. = Cogitatio fidei CXLII; F 100,–.

Rausch, Thomas P.: The roots of the catholic **tradition**. – Wilmington, Del.: Glazier 1986. 247 p. = Theology and life series XVI; $ 9,95.

Brandenburger, Egon: Das **Böse**. Eine biblisch-theologische Studie. – Zü: Theologischer Verl. (1986). 115 S. = Theologische Studien CXXXII.

Corliss, Richard L.: Redemption and the divine realities: A study of **Hick**, and an alternative. – Religious Studies 22, 1986, 235–248; p. 249–262: Netland, Harold A.: Professor Hick on religious pluralism.

VIII. Dogmatik

Bouyer, Louis: **Mysterion**. Du mystère à la mystique. – P: O.E.I.L. (1986). 382 p.; F 172,–.

Klimek, Nicolaus: Der **Gott** – der Liebe ist. Zur trinitarischen Auslegung des Begriffs „**Liebe**" bei Eberhard **Jüngel**. – Essen: Verl. Die Blaue Eule (1986). 123 S. = Theologie in der Blauen Eule I; kart. DM 24,–.

Kraus, Hans-Joachim: **Heiliger Geist**. Gottes befreiende Gegenwart. – Mchn: Kösel (1986). 133 S. = Evangelium konkret; kart. DM 19,80.

Evolution and **creation**. Ed.: Ernan M[a]c Mullin. – Notre Dame, Ind.: Univ. of Notre Dame Pr. 1985. XV, 307 p. = University of Notre Dame studies in the philosophy of religion IV; $ 12,95.

Klotz, John William: Studies in **creation**. A general introduction to the creation/evolution debate. – St. Louis, Mo.: Concordia Publ. House 1985. 216 p; $ 9,95.

Schepping en evolutie. Het creationisme een alternatief? [Van] C[ornelis] Houtman ... – Kampen: Kok (1986). 145 blz.; hfl 22,50.

Surin, Kenneth: Theology and the problem of **evil**. – Oxf, NY: Blackwell (1986). XII, 180 p. = Signposts in theology; £ 6,95.

Speidell, Todd Saliba: The **incarnation** as the hermeneutical criterion for liberation and reconciliation. – SJTh 40, 1987, 249–258.

Carnley, Peter: The structure of **resurrection** belief. – Oxford: Clarendon Pr. 1987. XIII, 394 p.; £ 35,–.

Mondin, Battista: La Chiesa primizia del Regno. Trattato di **ecclesiologia**. – Bologna: Ed. Dehoniane (1986). 507 p. = Corso di teologia sistematica VII.

Witte, Hendrik Petrus Johannes: „Alnaargelang hun band met het fundament van het christelijk geloof verschillend is." Wording en verwerking van de

uitspraak over de ‚hierarchie' van waarheden van Vaticanum II. D. I–II. – (Tilburg: Univ. Pr. 1986.) XII, 494 p.; hfl 120,–. [Diss., Tilburg]

Gnilka, Joachim: Tu es, Petrus. – MThZ 38, 1987, 3–17; S. 19–29: Stockmeier, Peter: **Papsttum** und Petrus-Dienst in der frühen Kirche; S. 31–51: Schwaiger, Georg: Kirchenreform und Reformpapsttum ‹1046–1124›; S. 53–69: Horst, Ulrich: Theologie und Lehramt; S. 65–85: Müller, Gerhard Ludwig: Der römische Primat; S. 97–106: Döring, Heinrich: Dienst an der Einheit.

Galvin, John P.: Papal primacy in contemporary Roman catholic theology. – ThSt 47, 1986, 653–667.

Vanni, Ugo: La promozione del regno come responsabilità sacerdotale dei Cristiani secondo l'Apocalisse e la Prima Lettera di Pietro. – Gregorianum 68, 1987, 9–56; p. 57–101: Rambaldi, Giuseppe: Carismi e laicato nella Chiesa. Teologia dei carismi, comunione e corresponsabilità dei **laici** nella Chiesa; p. 103–155: Antón, Angel: Principios fundamentales para una teología del Laicado en la Eclesiología del Vaticano II; p. 157–185: Beyer, Jean: Le laïcat et les laïcs dans l'Eglise; p. 187–213: Galot, Jean: La **femme** dans l'Eglise; p. 215–266: Rosato, Philip J.: **Priesthood** of the baptized and priesthood of the ordained; p. 267–305: Pastor, Félix-Alejandro: Ministerios laicales y Comunidades de Base. La renovación pastoral de la Iglesia en América Latina; p. 307–337: Goldie, Rosemary: The laity in the ecumenical movement.

Faivre, Alexandre: Naissance d'un laïcat chrétien. Les enjeux d'un mot. – FZPhTh 33, 1986, 391–429.

Chantraine, Georges: Le laïc à l'intérieur des missions divines. – NRTh 109, 1987, 362–381.

Betti, Umberto, OFM: Chiesa di Cristo e Chiesa Cattolica. A proposito di un'espressione della «Lumen Gentium». – Antonianum 61, 1986, 726–745.

Briancesco, Eduardo: «Sacramentum fidei»: pensar la Eucaristía hoy. – Teologia 22, 1985, 109–121.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Fleischmann-Bisten, Walter: **Protestanten** auf dem Wege. Geschichte des Evangelischen Bundes. Von Walter Fleischmann-Bisten, Heiner Grote. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1986. 239 S., Ill. = Bensheimer Hefte LXV.

Evangelisch und ökumenisch. Beiträge zum 100jährigen Bestehen des **Evangelischen Bundes**. Hrsg. von Gottfried Maron. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1986. 608 S. = Kirche und Konfession XXV; kart. DM 98,–.

Kahle, Wilhelm: Die Erforschung der **orthodoxen Kirchen** und der Kirchen des Ostens. – ThRu 52, 1987, 59–86.

Heim, S. Mark: The **Holy Spirit** consultation. An introduction. – Greek Orthodox theological review 31, 1986, 231–234; p. 235–254: Patterson, Lloyd G.: The Spirit, the creed, and christian unity; p. 255–287: Styliano-poulos, Theodore: The Filioque: Dogma, theologoumenon or error?; p. 289–310: Cardman, Francine: The Holy Spirit and the Apostolic Faith. A Roman catholic response; p. 311–334: Stortz, Martha Ellen: Let the Spirit come; p. 335–350: Lovelace, Richard: Pneumatological issues in American presbyterianism; p. 351–360: Bondi, Roberta: The role of the Holy Spirit from a Methodist; p. 361–388: Dayton, Donald W.: Pneumatological issues in the holiness movement; p. 389–400: Meyer, Lauree Hersch: Reflections on pneumatology in the Church of the Brethren tradition; p. 401–416: Sheppard, Gerald T.: The Nicean creed, filioque, and pentecostal movements in the United States.

Kirchliches Lehren in ökumenischer Verpflichtung. Eine Studie zur Rezeption ökumenischer Dokumente, erarbeitet vom Ökumenischen Studienausschuß der VELKD u. des DNK/LWB. Hrsg. von Hermann Brandt. – Stu: Calwer (1986). 156 S.; kart. DM 24,80.

Ein Gott – ein Herr – ein Geist. Zur Auslegung des **apostolischen Glaubens** heute. (One God, ohe Lord, one Spirit. On the spirit of the Apostolic faith today, dt.) In Zusammenarbeit mit Dan-Ilie Ciobotea und Dietrich Ritschl. Herausgegeben von Hans-Georg Link. – Ffm: Lembeck (1987). 155 S. = Beihefte zur ökumenischen Rundschau LVI; kart. DM 24,80,–; [enth.:] S. 7–19: Link, Hans-Georg: Fülle des Glaubens. Zum Prozeß einer ökumenischen Auslegung des apostolischen Glaubens; S. 21–48: Teil I: Der erste Glaubensartikel: Wir glauben an den einen Gott. Eine ökumenische Auslegung; S. 49–69: Ciobotea, Dan-Ilie: Wir glauben an den einen Gott, den Vater, den Allmächten, der alles geschaffen hat. Aspekte eines ökumenischen Zugangs zum ersten Glaubensartikel; S. 71–100: Teil II: Der zweite Glaubensartikel: Wir glauben an den einen Herrn Jesus Christus. Eine ökumenische Auslegung; S. 101–114: Ritschl, Dietrich: Wir glauben an den einen Herrn Jesus Christus. Nachzeichnung des Weges der Interpretation des zweiten Glaubensartikels von Kottayam bis Potsdam; S. 115–131: Teil III: Der dritte Glaubensartikel: Wir glauben an den Heiligen Geist, die Kirche und das Leben der kommenden Welt. Eine ökumenische Auslegung; S. 132–152: Link, Hans-Georg: Prophetischer Geist, Kirche als Gemeinschaft und Leben in Hoffnung. Ökumenische Aspekte des dritten Glaubensartikels.

Evangelisch und ökumenisch. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1987. 159 S. = Im Lichte der Reformation XXX; [enth.:] S. 10–22: Maron, Gottfried: Evangelisch und Ökumenisch. Hundert Jahre Evangelischer Bund; S. 34–42: Hempel, Johannes: Evangelischer Glaube und ökumenische Herausforderung; S. 49–67: Löser, Werner: Was gilt in der Kirche? Katholische Fragen an die Evangelische Kirche; S. 68–87: Barth, Hans-Martin: Was gilt in der Kirche? Evangelische Fragen an die Evangelische Kirche; S. 88–103: Obst, Helmut: Gegeneinander – Nebeneinander – Miteinander. Situation, Probleme und Aufgaben der Evangelischen Kirche in der DDR; S. 104–119: Spengler, Helmut: Von Gott reden. Wie redet die Kirche von Gott?; S. 120–143: Braun, Dietrich: Luther über die Grenzen des Staates 1523.

Birmelé, André: Le salut en Jésus Christ dans les dialogues œcuméniques. – P: Ed. du Cerf; Ed. Labor & Fides 1986. 520 p. = Cogitatio fidei CXLI; F 189,– [Diss., Straßburg]

Lange, Ernst: Die ökumenische Utopie oder Was bewegt die ökumenische Bewegung? Am Beispiel Löwen 1971: Menschenheinheit – Kicheneinheit. – (Mchn:) Kaiser (1986). 313 S.; Lw. DM 36,–.

Hoeckman, Remi: Ecumenism after the extraordinary synod. – Angelicum 63, 1986, 598–615.

Cullmann, Oscar: **Einheit** durch **Vielfalt**. Grundlegung u. Beitrag zur Diskussion über die Möglichkeiten ihrer Verwirklichung. – Tü: Mohr 1986. 145 S.

X. Moraltheologie

Capone, Domenica: La teologia della coscienza morale nel Concilio e dopo il Concilio. – Studia moralia 24, 1986, 221–250; p. 251–256: Chenu, M.-D.: Une morale «séculière»; p. 257–282: Häring, Bernhard: Was besagt die Synode 1985 über die Zukunft der Moraltheologie?; p. 283–298: Terrazas, J.: El Sinodo extraordinario y la moral: vivencia y testimonio de un pastor, miembro de la asamblea; p. 299–318: Ratzinger, Joseph: Le pluralisme: problème posé à l'Eglise et à la théologie.

Verhegghen, Gaby: De principes van de proportionaliteit en discriminatie in de defensie-ethiek. – Collationes 17, 1987, 24–43; p. 44–71: McCormick, Richard A.: Ethische argumentatie en christelijke ethiek; p. 72–83: Leenhouwers, Piet: Secularisatie als opdracht van de Kerk.

Scola, Angelo: Christologie et morale. – NRTh 109, 1987, 382–410.

Gauthier, David: Morals by agreement. – Oxf: Clarendon Pr. 1986. X, 367 p.

Mondin, Battista: I valori fondamentali della persona, della morale e della religione in prospettiva planetaria. – Euntes docete 39, 1986, 471–489; p. 491–502: Edouard, Hamel: La morale cristiana e la cultura contemporanea; p. 503–521: Malone, Richard: Magisterium and dissent.

Vidal, Marciano: La moralidad de la **guerra**. Revisión histórica y afirmaciones actuales. – Moralia 9, 1987, 115–132; p. 133–142: Bennàssar, Bartomeu: El **laico**, sujeto activo de la Teología Moral; p. 143–155: Rejon, F. Moreno: «Articulación de la Teología Moral a partir de **América Latina**» (X Encuentro Nacional de profesores de Teología Moral de Brasil); p. 157–164: Rejon, F. Moreno: Bibliografia latinoamericana sobre Moral Fundamental ‹1984–1986›; p. 165–201: Vidal, Marciano: Panorama bibliográfico de moral en 1986. El tema de la moral en las revistas.

Witschen, Dieter: „Gerechtigkeit" als univerales und partikuläres Tugendwort. – ThGl 77, 1987, 36–61.

On moral **medicine**. Theological perspectives in medical ethics. Ed. by Stephen E. Lammers . . . – GrR, Mich.: Eerdmans 1987. X, 657 p.; $ 35,–.

War, **peace** and **violence** – Guerre, paix et violence. Bibliographie internationale **1983–1984**. – Strasbourg: CERDIC-Publ. 1985. 120 p. = RIC-Supplément CI–CII; F 150,–.

Musto, Ronald G.: The Catholic **peace** tradition. – Maryknoll, N.Y.: Orbis Books (1986). XIV, 365 p.; $ 21,95.

Quinlan, Michael: The ethics of nuclear deterrence: A critical comment on the pastoral letter of the U.S. catholic bishops. – ThSt 48, 1987, 3–24.

Nagel, Ernst Josef: Die Strategische Verteidigungsinitiative als ethische Frage. – Köln: Bachem (1986). 158 S. = Theologie und Frieden II.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Rousseau, Philip: **Pachomius**. The making of a community in fourth-century Egypt. – Berkeley, Ca. [e. a.:] University of California Pr. (1985). XVI, 217 p. = The transformation of the classical heritage VI; $ 32,50.

Biarne, Jacques: La vie quotidienne des moines en Occident du **IV^e** au **VI^e** siècle. – CollCist 49, 1987, 3–19; p. 20–37: Stéphanos: Les origines de la **vie cénobitique**; p. 38–62: Leloir, Louis: Le message des **Pères** du **Désert** jadis et aujourd'hui; p. 63–76: Amargier, Paul: **Salvien** de **Marseille**; p. 77–99: Clément, Olivier: Essai de synthèse des mouvements ascétiques au **VII^e** siècle dans l'Orient chrétien.

Bergmann, Rolf: Katalog der deutschsprachigen geistlichen Spiele und Marienklagen des Mittelalters. Unter Mitarb. von Eva P. Diedrichs u. Christoph Treutwein. – Mchn: Beck 1986. 607 S. = Veröffentlichungen der Kommission für Deutsche Literatur des Mittelalters der Bayerischen Akademie der Wissenschaften; kart. DM 98,–.

Troubnikoff, Alexandre: Les **matryrs** de **Lyon** et leur temps. Préface de Jacques Goudet. – P: O.E.I.L. (1986). 167 p., fig.; F 74,–.

Wiedemeier, Kurt: La religion de **Bernardin** de **Saint-Pierre**. – Frb/S: Ed. Univ. 1986. 320 p. = Sillons II; sfr 48,–.

Il rinnovamento del francescanesimo. L'Osservanza. Atti dell'XI Convegno internaz., Assisi, 20–21–22 ott. 1983. – Assise: Società internaz. di Studi Francescani, Università di Perugia, Centro di Studi francescani 1985. 323 p., pl. e cartas; Lire 40 000.

Women and men in spiritual culture, **XIV–XVII** centuries. A meeting of south and north. Edited by Elisja Schulte van Kessel. – The Hague: Netherland Government Publ. Office; s'-Grav: Staatsuitgeverij 1986. 260 p., 32 fig.; hfl 30,–; [cont. e. a.:] p. 27–32: Blok, Anton: Notes on the concept of virginity in Mediterranean societies; p. 35–43: Accati, Luisa: Simboli maschili e simboli femminili nella devozione alla Madonna della Controriforma: appunti per una discussione; p. 47–68: Schulte van Kessel, Elisja: Gender and spirit, pietas et contemptus mundi. Matron-patrons in early modern Rome (2 fig.); p. 71–90: Prosperi, Adriano: Dalle «divine madri» ai «padri spirituali» (2 fig.); p. 93–109: Noël, Jeanne Marie: Education morale des filles et des garçons dans les Pays Bas au 16e siècle: deux manuels pédagogiques (1 fig.); p. 111–134: Guarnieri, Romana: «Nec domina nec ancilla, sed socia.» Tre casi di direzione spirituale tra Cinque e Seicento (2 fig.); p. 135–147: Koorn, Florence: Women without vows. The case of the beguines and the Sisters of the Common Life in the Northern Netherlands; p. 149–161: Volpato, Antonio: Tra sante profetesse e santi dottori: **Caterina** da **Siena** (2 fig.); p. 163–175: Jelsma, Auke: The appreciation of **Bridget** of **Sweden** ‹1303–1373› in the 15th century; p. 177–192: Scaraffia, Lucetta: La beatificazione di **Rita** da **Cascia**: un modello di santità femminile controriformistico (3 fig.); p. 193–211: Erba, Andrea: Il «caso« di Paola Antonia **Negri** nel Cinquecento italiano; p. 213–223: Steggink, Otger: Spiritual friendship in **Teresa** of **Avila**.

Del Zotto, Cornelio, OFM: L'obbedienza in san Francesco d'Assisi. – Antonianum 61, 1986, 569–597.

Man, A. de: Het leven van Sinte **Lutgard** door broeder Geraert: een verwaarloosde bewerking van Thomas Cantimpratensis' Vita Lutgardis. – OGE 61, 1986, 125–147; p. 148–203: Margry, P. J.: Het Katharijneconvent te Heus-

den. Een onderzoek naar het boekenbezit en boekengebruik van een tertiarissnklooster in de late middeleeuwen; p. 204–253: Verleyen, H.: **Benedictus** van **Haeften** ‹† 1648› als geestelijk schrijver; p. 254–287: Pelckmans, P.: De grote manier van de deugd. Dood en rouw in Willem Leevend.

Arraj, James: St. **John** of the **Cross** and Dr. C. G. **Jung**. Christian mysticism in the light of Jungian psychology. – Chiloquin (Oregon): Tools for Inner Growth 1986. 200 p.; $ 11,95.

Helminiak, Daniel A.: Spiritual development: an interdisciplinary study. – St. Louis: Loyola Univ. Press 1987. 235 p.; $ 15,95.

Coste, René: Le grand secret des Béatitudes. Une théologie et une spiritualité pour aujourd'hui. – P: Éditions S.O.S. (1985). 300 p.; F 110,–.

Maroto, D. de Pablo: El «camino espiritual». Revisiones y nuevas perspectivas. – Salm 39, 1987, 17–60.

Gondal, M.-L.: La mystique est-elle un lieu théologique? – NRTh 108, 1986, 666–684.

Estrada, Juan A.: La transformación de la religiosidad popular. – Salm: Ed. Sígueme 1986. 136 p. = Materiales XXIV.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Coste, René: L'Encyclique «Populorum progressio» vingt ans après. – NRTh 109, 1987, 161–181; p. 182–207: Thils, Gustave: Les fidèles laïcs: leur sécularité, leur ecclésialité.

Brown, Neil: Christians in a pluralist society. – Sydney: Catholic Institute of Sydney 1986. VIII, 152 p.; $ 12,–.

Religious **liberty** and human rights in nations and in religions. Ed. by Leonard Swidler. – Phil: Ecumenical Pr.; NY: Hippocrene Books (1986). XVI, 255 p.

Women, religion and social change. Ed. by Yvonne Yazbeck Haddad and Ellison Banks Findly. – (Albany, N.Y.:) State University of New York Pr. (1985). XXI, 507 p.; $ 19,50.

Mörth, Ingo: Lebenswelt und religiöse Sinnstiftung. Ein Beitrag zur Theorie des Alltagslebens. – (Mchn:) Tuduv-Verlagsges. (1986). IV, 222 S. = Tuduv-Studien. Reihe Sozialwissenschaften XXXIX; kart. DM 38,80 [Habil.-Schrift, Linz]

Nesti, Arnaldo: Introduction: Le catholicisme **espagnol** dix ans après la mort de Franco. – SocComp 33, 1986, 337–345; p. 347–362: Pereda, Carlos – Miguel Angel de Prada: The breakdown of religious debates in Spain in the 80's; p. 363–383: Urbina, Fernando – José Sanchez: Religion et société dans l'histoire de l'Espagne; p. 385–400: Riaza Ballesteros, José-Maria: La religiosité des jeunes espagnols; p. 401–418: Vericat, José: Le veau d'or. L'expérience de la sécularisation et le labyrinthe religieux espagnol; p. 419–435: Perez-Agote, Alfonso: The role of religion in the definition of a symbolic conflict. Religion and the basque problem; p. 437–455: Moreno-Navarro, Isidoro: Religiosité populaire andalouse et catholicisme.

Tending the garden. Essays on the gospel and the earth. Ed. by Wesley Granberg-Michaelson. – GrR, Mich.: Eerdmans (1987). VIII, 150 p.; $ 7,95.

Cronache e commenti di studi religiosi. III: Crisi del sacro: sacralità, desacralizzazione, dissacrazione. A cura del Centro Studi Religiosi. Facoltà di Filosofia dell'UPS. – R: LAS 1986. 102 p. = Quaderni di «Salesianum» XII.

Haldane, John J.: Christianity and politics: Another view. – SJTh 40, 1987, 259–286.

Vassort-Rousset, Brigitte: Les évêques de France en politique. – P: Ed du Cerf, Presses de la Fondation Nationale des Sciences politiques 1986. 311 p. = Sciences humaines et religion; F 109,–.

Charlton, William: The Christian response to industrial capitalism / by William Charlton, Tatiana Mallinson and Robert Oakeshott. – Lo: Sheed & Ward 1986. VII, 263 p.; £ 9,50.

Esser, Otto: Kirche – unternehmerische Wirtschaft. Erfahrungen und Eindrükke. – Köln: Wirtschaftsverlag Bachem 1987. 23 S. = Schriftenreihe Kirche-Wirtschaft II; geb. DM 2,80.

Messner, Johannes: Das Unternehmerbild in der katholischen Soziallehre. – (Köln: Bund Katholischer Unternehmer 1968.) 37 S. = Beiträge zur Gesellschaftspolitik III.

XIII. Kirchenrecht

Chiapetta, Luigi: Dizionario del nuovo Codice di Diritto Canonico. Prontuario teòrico-pràtico. – Napoli: Ed. Dehoniane 1986. XXII, 1363 p.

Longhitano, Adolfo: La normativa sul Sinodo diocesano. Dal Concilio di Trento al Codice di Diritto Canonico. – SC 115, 1987, 3–31; p. 32–47: Criscuolo Limido, Marta: Fecondazione artificiale e matrimonio canonico.

Martin, John Hilary: The ordination of women and the theologians in the middle ages. – Escritos del Vedat XVI, 1986, 115–177.

Barcala Muñoz, Andrés: Censuras inquisitoriales a la obras de P. **Tamburini** y al Sínodo de Pistoya. – Madr: Centro de Estudios Histórico 1985. 434 p. = Bibliotheca theologica Hispana II, 4; pes 2700.

Pollak, Gertrud: Der Aufbruch der **Säkularinstitute** und ihr theologischer Ort. Historisch-systematische Studien. – Vallendar-Schönstatt: Patris Verl. 1986. 317 S.; kart. DM 38,–. [Diss., Freiburg]

Lenz, Gisela: Die Rechtsbeziehung zwischen dem Land **Hessen** u. der **kath. Kirche** unter besonderer Berücksichtigung der Bistumsverträge vom 9. 3. 1963 u. 29. 3. 1974. – Ffm [u. a.:] Lang 1987. XXIX, 312 S. = Europäische Hochschulschriften II, 540; sfr 69,–.

Kessler, Rainer: Die Kirchen und das **Arbeitsrecht**. – Dmst: Verl. für Wissenschaftl. Publ. 1986. 372 S.; kart. DM 48,– [Diss., Frankfurt/M]

Erdö, Peter: Epressiones obligationis et exhortationis in Codice Iuris Canonici. – PerRMCL 86, 1987, 3–27; p. 29–45: Matano, Salvatore R.: Necessitudo inter Episcopum ac Sacerdotes, sicut ipsa significatur in normis de personis, afficientibus sacerdotes Dioecesis Providentiensis; p. 47–82: Coccopalmerio, Francesco: Quaestiones de **paroecia** in novo Codice (Pars II); p. 83–98: Hendriks, Jan: De **libertate religiosa** in Concilio Vaticano II disceptata. Num mutata est doctrina?; p. 99–120: Beyer, Jean B.: Quaesita et dubia de Societatibus vitae apostolicae solvenda; p. 121–159: Manzanares, Julio: De **absolutione sacramentali** generali in casu gravis necessitatis consideratio-

nes; p. 161–181: Navarrete, Urbano: Canon **1098** de errore doloso estne iuris naturalis an iuris positivi ecclesiastici?; p. 183–188: Urrutia, Francisco Javier: Nota. Superior paritatem suffragiorum in suo consilio, de qua in can. 127 § 1, dirimere non potest.

Kealy, Robert L.: **Diocesan financial** support: its history and canonical status. – Roma 1986: (Tip. Graziani). XIX, 406 p. [Diss., Roma. Pont. Univ. Gregor.]

Gambari, Elio: I religiosi nel Codice. Commento ai singoli canoni. – Milano: Ed. Àncora 1986. 445 p.; Lire 29 000.

Grib, Philip J.: **Divorce laws** and morality. A new catholic jurisprudence. – Lanham [e. a.:] Univ. Pr. of America 1985. XXII, 232 p.; $ 13,50. [Diss., Washington z. T.]

Martínez-Torrón, Javier: La configuración jurídica de las prelaturas personales en el Concilio Vaticano II. – Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra 1986. 344 p; pes 3000.

Villeggiante, S.: Matrimonio cattolico e matrimonio mussulmano: Due mondi a confronto nel Matrimonio dispari. – MonEccl 11, 1986, 463–510.

Quesnel, Michel: Le baptême: du bain pour le pardon au rite d'appartenance. – L'année canonique 29, 1985–1986, 7–18; p. 19–54: Faivre, Alexandre: Aux origines du laïcat; p. 55–70: Fransen, Gérard: Les laïcs dans l'Eglise au moyen-âge; p. 71–82: Imbert, Jean: Les laïcs après le Concile de Trente; p. 83–98: Gaudemet, Jean: Pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction. Quelques repères historiques; p. 99–104: Rémond, René: Heurs et malheurs de l'Action catholique en France; p. 105–113: Passicos, Jean: Du mandat à la mission exercée «au nom de l'Eglise»; p. 115–121: Valdrini, Patrick: Apostolat, témoignage et droit; p. 123–140: Manzanares, Julio: Les laïcs et la liturgie; p. 141–151: Morlot, François: Un statut original: les laïcs consacrés dans un institut; p. 153–166: Branchereau, Piere: L'état de mariage; p. 167–182: Arrieta, Juan Ignacio: Formation et spiritualité des laïcs; p. 183–192: Frost, Francis: Les laïcs dans l'anglicanisme; p. 193–200: Jouffroy, Jacqueline: Les laïcs dans l'Eglise réformée; p. 201–208: Dussoubs, Marie-Josèphe – M. Latéras: Laïcs au synode diocésain de Limoges.

XIX. Pastoraltheologie und Katechetik

Études pastorales: pratiques et communautés. Direction: Roland Chagnon et Marcel Viau. – Montréal: Éditions Bellarmin 1986. 288 p.; $ 15,–; [cont.:] p. 17–28: Beauregard, André: Pour une compréhension des pratiques en praxéologie pastorale; p. 29–46: Viau, Marcel – Paul O'Grady: Le rapport science/foi en études pastorales; p. 47–66: Visscher, Adrian: Christian **kerygma** and community in pastoral education; p. 67–81: Volant-Labelle, Éric: Crise et promesse: leurs retombées morales; p. 85–104: Brodeur, Raymond: De **catéchisme** en catéchisme: enjeux du changement en pastorale; p. 105–114: Caron, Anita: Intervention psychosociologique et action pastorale; p. 115–134: Chagnon, Roland: Les nouvelles **religions orientales** et le renouvellement des pratiques pastorales; p. 135–146: Gagné, Jacques: L'Église domestique au service des fiancé(e)s; p. 147–166: Nadeau, Jean-Guy: L'interaction entre ecclésiologie et pastorale – Un exemple: la pastorale de la **prostitution**; p. 167–192: Meir, Augustine: Phobic avoidance of confession: Symptomatology, psychological factors, and treatment; p. 193–206: Price, David R.: Pastoral responses to the **spiritual needs** of adolescents: A discussion; p. 207–220: Raymond, Gilles: Une Église particulière et la formation de ses ministres-laïcs; p. 221–236: Rigby, Paul: Paulo Freire and the Bishop's economic statement; p. 237–260: Sheehan, Mary Ellen: Christian community and the promotion of **healing**: Theological reflection in a therapeutic context.

Bäumler, Christof: **Gemeindepraxis** in der offenen Volkskirche als konziliare Realisierung der Freiheit. – ThZ 43, 1987, 7–17; S. 22–30: Bommer, Josef: Die Gemeinde und ihre **Sterbenden** und **Toten**; S. 42–52: Eisinger, Walther: Lernen, was glauben heißt – die notwendige Wiedergewinnung des verlorenen **Katechismus**unterrichts; S. 71–84: Kramer, Werner: Mit dem Munde bekennen – mit dem Herzen glauben. Überlegungen zur Frage nach einem **„neuen" Glaubensbekenntnis**; S. 85–91: Leuenberger, Robert: Paradigmawechsel in der Volkskirche? Ein Erfahrungsbericht; S. 92–97: Lochman, Jan Milič: Die Zukunft der Kirche: Verhältnisse und Verheißungen. Eine theologisch-homiletische Skizze; S. 98–106: Meier, Christoph: Das Verlassen eingefahrener Wege als Chance begreifen. Wider die Verteufelung emanzipatorischer Arbeit in der Kirche; S. 107–116: Müller, Alois: **Kult** und **Kunst**; S. 117–123: Ott, Heinrich: Gedanken zur Phänomenologie des **Gesprächs**; S. 124–141: Otto, Gert: Zur **Osterpredigt**; S. 142–147: Rauchfleisch, Udo: Zum Verhältnis zwischen beratender Seelsorge und Psychotherapie; S. 148–157: Riess, Richard: Missio und communio. Zur missionarischen Dimension der kirchlichen Seelsorge; S. 158–165: Rössler, Dietrich: Grundsätze und Erfahrung. Zum Problem des Begriffs der Praktischen Theologie; S. 166–174: Scharfenberg, Joachim: **Symboldidaktik** – ein neuer Weg zum alten Evangelium?; S. 175–183: Steck, Wolfgang: Der Ursprung der Seelsorge in der Alltagswelt; S. 184–198: Stollberg, Dietrich: Psychologie als Herausforderung für die Theologie.

Enichlmayr, Johann: Wiederverheiratet nach Scheidung. Kirche im Dilemma. Versuch einer pastoralen Aufarbeitung. – Wien: Herder (1986). 195 S.

Mashoff-Fischer, Manfred: Eheliche Partnerschaft und Erziehung zur Partnerschaftsfähigkeit in pastoralpsychologischer Perspektive. – Ffm, Bern, NY: Lang 1987. 503 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 303; sfr 78,– [Diss., Würzburg]

Atti del IV Convegno Catechistico Diocesano. ‹Busto Arsizio, 30 sett. – 6 ottobre 1984.› – Milano: (Centro Ambrosiano di Documentazione e Studi Religiosi) 1985. 465 p. = Ricerche storiche sulla Chiesa Ambrosiana XIV, (Suppl.).

Karg, Hans Hartmut: **Reformationspädagogik**. Über die Erziehungslehren bedeutender Reformatoren u. die Wirkung auf bestimmte Erziehungstheoretiker. – (Ffm:) Haag & Herchen (1986). 287 S.; kart. DM 34,20.

Hindriksen, Arendt: Religionspädagogische Konzeptionen und ihr Verhältnis zum Rollenbild des **Religionslehrers**. Eine empirische Untersuchung. – Oldenburg: Universität 1986. 390 S., Tab.; kart. DM 24,–.

Handbuch Religiöser Erziehung. Hrsg. von Werner Böcker ... Bd I: Lernbedingungen und Lerndimensionen. Bd II: Handlungsfelder und Problemfelder. – Düs: Schwann (1987). VIII, 700 S.; Lw. DM 128,–.

Biehl, Peter: Der biographische Ansatz in der Religionspädagogik. – Religion und Biographie . . ., Mchn 1987, 272–296; S. 297–309: Meier, Christoph: Biblische Geschichten als Lebensgeschichten begreifen – **Biographie** und Lebenswelt in der theologischen Erwachsenenbildung; S. 310–321: Neidhart, Walter: Religion und Biographie im Religionsunterricht.

XV. Liturgiewissenschaft und christliche Kunst

Décréaux, Joseph: Le sacramentaire de **Marmoutier** ‹Autun 19 bis› dans l'histoire des sacramentaires carolingiens du **IX**e siècle. Texte revus et mis au point par Victor Saxer Vol. I: Etudes. II: Texte. – CdV: Pont. Istituto di Archeologia Cristiana 1985. XLVI, 782 p. = Studi di Antichità Cristiana XXXVIII; Lire 90 000.

Jounel, Pierre: Le renouveau du culte des **saints** dans la liturgie romaine. – R: Ed. Liturgiche 1986. 273 p. = Bibliotheca «Ephemerides Liturgicae». Subsidia XXXVI; Lire 45 000.

Cant, H. William M.: The most urgent call to the kirk: The celebration of Christ in the liturgy of word and sacrament. – SJTh 40, 1987, 107–124.

Albertine, R. P.: The post-Vatican Consilium's ‹Coetus X› treatment of the epiclesis question in the new eucharistic prayers. – ELit 100, 1986, 489–507.

Gy, Pierre Marie: Le problème de la **confirmation** dans l'Église catholique. – MD 168, 1986, 7–13; p. 15–32: Becker, Karl J.: Le don de la confirmation; p. 33–46: Noret, Jacques: La confirmation selon Nicolas **Cabasilas**; p. 47–75: Clerck, Paul de: La dissociation du baptême et de la confirmation au haut Moyen Age; p. 77–105: Bornert, René: La confirmation dans le **Protestantisme** et dans l'**Anglicanisme**; p. 107–116: Holeton, David R.: Enfants, confirmation et communion: une réflexion anglicane; p. 117–141: Sarda, Odette: La confirmation: les pratiques actuelles en **France**; p. 143–152: Brulin, Monique: Rencontre européenne des secrétaires nationaux de liturgie.

La Mère de Jésus-Christ et la Communion des Saints dans la liturgie. Conférences Saint-Serge XXIIe semaine d'études liturgiques Paris, 25–28 juin 1985. Éd. par A(chille) M. Triacca . . . – R: Ed. Liturgiche 1986. 361 p. = Bibliotheca «Ephemerides Liturgicae». «Subsidia» XXXVII; Lire 45 000; [cont.:] p. 17–28: Allchin, A. M.: Marie et les Saints dans l'œuvre de Thomas **Ken**; p. 29–44: Andronikof, C.: La Théotokos médiatrice du salut dans la liturgie; p. 45–54: Cazelles, H.: La Septante d'Is **7,14**; p. 55–73: Cothenet, E.: Le signe de la Femme ‹**Apoc 12**›; p. 75–89: Craciun, C.: L'originalité de l'illustration de l'hymne Akathiste en Moldavie; p. 91–102: Fauquet Y.: Une approche biblique de la maternité de Marie «essai de théologie biblique»; p. 103–116: Harissiadis, C.: La fête de la source vivifiante ‹que l'on nomme en grec: «Ἑορτὴ τῆς Ζωοδόχου Πηγῆς»; p. 117–134: Holeton, D. R.: Marie dans la tradition liturgique **anglicane**; p. 135–148: Kniazeff, A.: Les fêtes **byzantines** d'intercession de la **Théotokos** des 2 juillet et 31 août; p. 149–171: Limouris, G.: Les homélies mariales de **Nicolas Cabasilas** ‹XIVe s.›, monument liturgique et théologique; p. 173–196: Lodi, E.: L'**eucologie** romaine de la liturgie mariale; p. 197–207: Metzger, M.: La place de l'iconographie mariale dans l'organisation du lieu de culte en **Occident**; p. 209–228: Muess, Cl.-R.: La **communion** des Saints dans l'Église **Luthérienne**; p. 229–234: Neunheuser, B.: La Vierge Marie et ses fêtes dans la réforme liturgique de Vatican II; p. 235–253: Renoux, Ch.: La **Fête** de l'**Assomption** dans le rite arménien; p. 255–265: Rose, A.: Les **Pausmes 44** et **131** dans la liturgie mariale; p. 267–282: Theodorou, E.: Le féminisme des textes liturgiques **orthodoxes**; p. 283–332: Triacca, A. M.: La Vierge Marie, Mère de Dieu, dans la liturgie eucharistique **ambrosienne** «Hinc egressa mysteria Salvatoris»»; p. 333–344: Westphal, G.: La catéchèse biblique mariale dans les vitraux de Notre-Dame de **Chartres**; p. 345–359: Zellweger, E.: Marie, Mère du Seigneur, dans le culte réformé.

Lang, Odo, OSB: Psalmenfrömmigkeit und Feier des Paschamysteriums in der Psalmodie des Monastischen Stundenbuches. – StM 97, 1986, 381–412.

Dürig, Walter: Das stellvertretende Gebet des Priesters. Gedanken zum **Stundengebet** ohne Gemeinde. – St. Ottilien: EOS Verlag 1986. 58 S.

. . . kein Bildnis machen. **Kunst** und **Theologie** im Gespräch. Christoph Dohmen, Thomas Sternberg (Hrsg.). – (Wü:) Echter Verl. (1987). 223 S.; kart. DM 29,–; [enth.:] S. 11–24: Dohmen, Christoph: Religion gegen Kunst? Liegen die Anfänge der Kunstfeindlichkeit in der Bibel?; S. 25–57: Sternberg, Thomas: „Vertrauter und leichter ist der Blick auf das Bild." Westliche Theologen des **4.** bis **6.** Jahrhunderts zur **Bilderfrage**; S. 59–67: Lange, Günter: Christos polymorphos. Die Vorstellung von der **Vielgestaltigkeit Jesu** und ihre religionspädagogische Relevanz; S. 69–81: Stein, Dietrich: Biblische Exegese und kirchliche Lehre im Für und Wider des byzantinischen Bilderstreits; S. 83–96: Iking, Thomas: Vom Sakrament der Schrift. Typologisches Denken am Beispiel der **Biblia Pauperum**; S. 97–117: Speer, Andreas: Kunst als Liturgie. Zur Entstehung und Bedeutung der **Kathedrale**; S. 119–148: Göttler, Christine – Peter Jezler: Das Erlöschen des Fegefeuers und der Zusammenbruch der Auftraggeberschaft für sakrale Kunst; S. 149–166: Boespflug, François: Die bildenden Künste und das Dogma. Einige Affären um Bilder zwischen dem **15.** und **18.** Jahrhundert; S. 167–178: Smitmans, Adolf: Das Ende der christlichen Kunst? Die Probleme des **19.** Jahrhunderts in ihrer grundsätzlichen Bedeutung; S. 179–184: Beykirch, Ursula: „In mäßiger Zahl und in angemessener Ordnung." Bemerkungen zum Thema **Bilderverehrung** im Recht der katholischen Kirche; S. 185–203: Hoeps, Reinhard: Bild und Ikonoklasmus. Zur theologisch-kunsttheoretischen Bedeutung des **Bilderverbotes**; S. 205–221: Stephany, Erich: Die Kirche braucht die Künste. Über die Kontinuität der christlichen Kunst.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Adolf Adam, Waldthausenstr. 52, 6500 Mainz-Finthen; Dr. Jan Ambaum, Groot-Seminarie Rolduc, Heyendahllaan 82, NL-6464 EP Kerkrade; Prof. Dr. Jürgen Becker, Rönner Weg 15, 2313 Raisdorf; Prof. DDr. Wolfgang Beinert, Großberger Weg 9, 8401 Pentling; Prof. Dr. Gottfried Bitter CSSp, Auf der Neide 3, 5480 Remagen; Prof. DDr. Werner Bröker, Überwasserstr. 29, 4402 Greven-Gimbte; Prof. Dr. Norbert Brox, Universität Regensburg, Universitätsstr. 31, Postfach 397, 8400 Regensburg; Prof. Dr. Richard Bruch, A-8082 Kirchbach; Dr. Bruno Bürki, Rue de la Côte 25, CH-2000 Neuchâtel; Ludger Camp, Kalbweg 219, 4100 Duisburg; Prof. Dr. Peter Ehlen SJ, Kaulbachstr. 31a, 8000 München 22; Prof. Dr. Karl Suso Frank, Bürgerwehrstr. 17, 7800 Freiburg; Dr. Oda Hagemeyer OSB, Abtei Herstelle, Postfach 5127, 3472 Beverungen 1; Prof. Dr. Wolf-Dieter Hauschild, Evang.-Theol. Fakultät der Univ. Münster, Universitätsstr. 13–17, 4400 Münster; Dr. Linus Hauser, Austum 38 A, 4407 Emsdetten; Prof. Dr. Johann Hofmeier, Talblick 30, 8411 Lappersdorf; Prof. Dr. Fernando Inciarte, Am Kreuztor 8, 4400 Münster; Prof. Dr. Adel-Theodor Khoury, Buchenallee 35, 4401 Altenberge; Prof. Dr. George Dunbar Kilpatrick, 27 Lathbury Road, GB-Oxford/X2 7AT; Prof. Dr. Otto B. Knoch, Universität Passau, Michaeligasse 13, 8390 Passau; Prof. Dr. Walter Kornfeld, Laudongasse 42/11, A-1080 Wien; Prof. Dr. Hans Kramer OSC, Ruhr-Universität, Universitätsstr. 150, 4630 Bochum 1; Dr. Rolf Kühn, Widerholdstr. 14, 7700 Singen; Dr. Ernst Laubach, Arnikaweg 18, 4400 Münster; Dr. Helmut Moll, Annaturmplatz 9, 5350 Euskirchen; Dr. Wunibald Müller, Bergstr. 36, 7803 Gundelfingen; Dr. Rosemarie Nürnberg, Ruhruniversität, Buscheystr., Postfach 10 21 48, 4630 Bochum; Prof. Dr. Lorenz Oberlinner, Kappenhofstr. 5, 7801 Buchenbach; Prof. Dr. J. V. Pollet, 222, Faubourg, Saint Honoré 8e, F-75008 Paris; Pater Hermann Josef Repplinger, Friedrich-Spee-Haus, Hildesheimer Str. 30, 3000 Hannover 1; Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 30, 4403 Senden-Bösensell; Prof. Dr. Felix Rodriguez, Merced 13, E-09003 Burgos; Prof. Dr. Alexander Sand, Auf dem Backenberg 13, 4630 Bochum 1; Prof. Dr. Josef Sudbrack SJ, Zuccalistr. 16, 8000 München 19; Prof. Dr. Josef Scharbert, Pählstr. 7, 8000 München 70; Prof. Dr. Werner H. Schmidt, Im Cäcilienbusch 58, 5309 Meckenheim; Dr. Harald Schultze, Hauptstr. 138, DDR-1107 Berlin; Prof. Dr. Peter Stockmeier, Cochemstr. 2, 8000 München 70; Prof. Dr. Erdmann Sturm, Jupiterweg 26, 4400 Münster; Prof. Dr. Hansjürgen Verweyen, Hexentalstr. 39, 7802 Merzhausen; Dr. Jared Wicks SJ, Pont. Univ. Gregoriana, Piazza della Pilotta 4, I-00187 Roma; Dr. Hermann Wieh, Niels-Stensen-Kolleg, Philippi-Str. 2, 4400 Münster; Prof. Dr. Joachim Wollasch, Institut für Frühmittelalterforschung, Salzstr. 41, 4400 Münster.

Schriftleitung: 4400 Münster, Johannisstraße 8–10 / Gesamtherstellung: Aschendorff, Münster Westfalen.

Unverlangt eingesandte Bücher werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert.
Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für unverlangt eingesandte Manuskripte.

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

Verlag und Anzeigen:
Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., Postfach 11 24, 4400 Münster.

Bezugspreise:
Einzelheft 19,– DM, jährlich 96,– DM, Studenten-Abonnement 76,80 DM (im Inland jeweils 7 % MwSt. incl.)

© 1987 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, 1987

ISSN 0040-568X

Diesem Heft liegen folgende Prospekte bei:
»Die Katakombe« und »Katalog gedruckter deutschsprachiger katholischer Predigtsammlungen«



Paul Pieper:
Die deutschen, niederländischen und italienischen Tafelbilder bis um 1530

Westfälisches Landesmuseum für Kunst und Kulturgeschichte Münster, Landschaftsverband Westfalen-Lippe. Bestandskatalog.
Tafelbilder u. a. von Konrad von Soest, Meister der hl. Veronika, Johann Koerbekke, Giovanni di Paolo, Meister von Liesborn, Derick und Jan Baegert, Meister der Barbaralegende, Meister des Sassenberg-Altares, Jan Gossaert.

„Paul Pieper bringt hier nach jahrzehntelanger Arbeit die Früchte seiner Beobachtungen und Überlegungen ein, subtil, sensibel, als Kenner . . . Was nun vorliegt, ist die Summe einer fünfzigjährigen Beschäftigung mit der Materie, seinen Schützlingen: ein Glücksfall, ein Ereignis. Der stattliche, 550 Seiten zählende Band behandelt auf 475 Seiten die Bilder westfälischer und deutscher Herkunft; es folgen einige Niederländer sowie zwei Tafeln des Giovanni di Paolo und drei weitere sienesischer Herkunft . . . Es befinden sich hier Werke von europäischem Rang und historischer Bedeutung . . . Pieper beschreibt ausführlich, analysiert den Zustand, behandelt die Herkunftsfrage, diskutiert die Ikonographie und schließt mit einem Abschnitt zum Stil. Die jeweilige Forschung wird genauestens verfolgt. Die Illustrationen, zum Teil in Ausschnitten, lassen das Gesagte nachprüfen . . . Piepers Darstellung wächst, ohne sich in Einzelheiten zu verlieren, zu einer kleinen Werkmonographie aus. Die Lektüre ist spannend, und man vergißt völlig, daß man ‚nur' in einem wissenschaftlichen Sammlungskatalog und nicht in einem von der Form her anspruchsvolleren ‚Kunstgeschichtsbuch' liest . . . Paul Pieper legt hier ein in jeder Beziehung ausgereiftes Meisterwerk vor, das Beachtung im einzelnen und Bewunderung im ganzen verdient" (*Neue Zürcher Zeitung*).

„Ein vorzügliches Buch, das für jeden Liebhaber und Kenner westfälischer Malerei des Mittelalters zur Pflichtlektüre werden wird" (*Das Münster. Zeitschrift für christliche Kunst und Kunstwissenschaft*).

VIII und 541 Seiten, 358 Abbildungen (37 vierfarbig), Leinen 98,– DM, ISBN 3-402-06610-6.



Liselotte Folkerts:
». . . nichts Lieberes als hier – hier – nur hier . . .«

Haus Rüschhaus – Annette von Droste-Hülshoffs Einsiedelei in Literatur und Kunst einst und jetzt. Lebenserinnerungen, Reisebeschreibungen, Briefe, Gedichte, Zitate aus Romanen, Bilder.

Das Buch von Liselotte Folkerts ist einer der schönsten deutschen Dichterstätten gewidmet: Haus Rüschhaus. Dieses Haus – halb barockes Wasserschlößchen, halb altwestfälisches Bauernhaus – wurde vom Barockbaumeister J. C. Schlaun für sich selbst als Wohnhaus gestaltet. Nach ihm war das Rüschhaus lange Jahre Annette von Droste-Hülshoffs „Einsiedelei", wo die Dichterin gelebt und gearbeitet hat.

Liselotte Folkerts hat für ihr Buch Texte und Bilder zusammengetragen, die insgesamt die Geschichte des Rüschhauses und das Leben der Droste darin beschreiben. Die Briefe, Lebenserinnerungen, Reisebeschreibungen, die Gedichte und Zitate aus Romanen geben persönliche Eindrücke wieder, die das Rüschhaus den Besuchern von 1827 bis heute vermittelte. Das Buch enthält Texte der Droste selbst und außerdem Beiträge von Herbert Eulenberg, Erich Jansen, Sarah Kirsch, Hermann Landois, Gerhard Nebel, Levin Schücking und 29 weiteren Schriftstellern.

Auch Maler und Zeichner haben sich vom Rüschhaus und seiner Atmosphäre inspirieren lassen. Einige nur selten veröffentlichte Porträts, doch vor allem alte und neue Ansichten von Haus und Garten sind im Buch abgebildet – Werke u. a. von Otmar Alt, Carl Busch, Carl Determeyer, Helmut Gockel, Fritz Grotemeyer, Reinhard Herrmann, Michael Mathias Prechtl, Otto Rohse. Alle Autoren und Künstler werden in Kurzbiographien vorgestellt. So entstand ein angenehm zu lesendes und gut gestaltetes Buch über das Leben der Droste im Rüschhaus. 181 Seiten, 72 Abbildungen (davon 8 vierfarbig), fester Efalin-Einband 29,80 DM, ISBN 3-402-03245-7.



»ein Lasso aus klingenden Steinen«
Gedichte an und über
Annette von Droste-Hülshoff

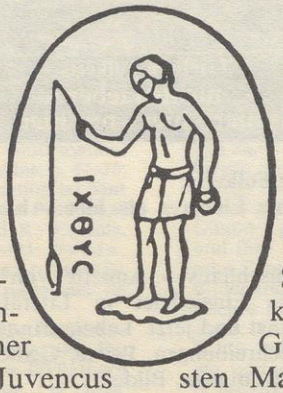
Herausgegeben von Bodo PLACHTA. 39 Gedichte, die zumeist „Wesentlicheres aussprechen. Mit Wilhelm Junkmann und Levin Schücking beginnt das und hat sofort in Christoph Bernhard Schlüters ‚An Annettens Gewürzbäumchen' einen anrührenden Höhepunkt. Hier schon zeigt sich, daß sich das Bild der Droste in vielen Fällen deutlicher fassen läßt, wenn man Dinge aus ihrer Umgebung beschreibt, als wenn man es direkt anspricht. Das gilt, um zwei besonders einnehmende Beispiele zu nennen, von dem Gedicht ‚Frölen, vertellen!' von Therese Treu aus dem vorigen Jahrhundert ebenso wie von Erich Jansens ‚Annettes Kutsche auf Rüschhaus' aus diesem Jahrhundert, in denen ‚das Fräulein' lebendig wird . . . Wie das Rüschhaus ist auch die Meersburg Thema oder Hintergrund vieler Gedichte. Marie Luise Kaschnitz und Rudolf Hagelstange (mit seiner imponierenden ‚Meersburger Elegie'), Gottfried Benn und Johannes Bobrowski, Christine Busta und Hans Georg Bulla lassen ihre Verse von Meersburg ihren Ausgang nehmen. Gottfried Hasenkamp weitet in seiner ‚Meditation am Grab Annettes' die Betrachtung ins Transzendente, das bei vielen anderen Dichtern zu kurz kommt, obwohl es unlöslich zur Gestalt Annettes gehört . . . Es ist selbstverständlich, daß der Leser auch bei dem einzigartigen Gedicht von Sarah Kirsch verweilt: ‚Der Droste würde ich gern Wasser reichen', das ihr den Ruf einbrachte, sie sei eine ‚jüngere Schwester' Annettes. Das Gedicht ‚Droste' von Rose Ausländer, dem der Titel des Buches entnommen ist, verdient eine solche Hervorhebung . . . Hingewiesen sei noch auf das vielleicht liebenswürdigste Gedicht der Anthologie, ‚Auf einer westfälischen Wasserburg' von der schon erwähnten Christine Busta, in dem ‚das Antlitz der mythischen Amme und des mystischen Mädchens' heiter und unbefangen zur Gegenwart in Beziehung gesetzt wird. Es gibt viel zu entdecken in diesem Buch!" (*Westfälische Nachrichten*).

Insgesamt 106 Seiten, 10 Porträts der Droste auf Tafeln, fester Efalin-Einband 28,– DM, ISBN 3-402-03244-9.

Aschendorff

Jahrbuch für Antike und Christentum

Band 29 – 1986



Zwei theologiegeschichtliche Arbeiten eröffnen den Band: **G. Schöllgen** fragt nach den Absichten des Verfassers der „Didache", und **E. Dassmann** sucht nach Anhaltspunkten, die Bedeutung der paulinischen Theologie für die Ostkirche bestimmen zu können. Die Leistung christlicher Dichter versuchen **Ch. Ratkowitsch** für Juvencus und Sedulius und **R. Henke** für Prudentius durch den Vergleich mit ihren Vorlagen zu beurteilen. **W. H. C. Frend** veröffentlicht in Q'asr Ibrim gefundene Fragmente einer bisher unbekannten Fassung der Merkurius-Legende. Ikonographische Untersuchungen behandeln eine Szene, die wohl dem Isis-Kult zuzuordnen ist (**J. Polzer**), die Darstellungen auf dem Torah-Schrein der Synagoge von Dura-Europos (**A. St. Clair**) und das in Bosse verbliebene Feld des Lot-Sarkophags von S. Sebastiano in Rom (**U. Koenen**). Eine neue Datierung und Identifizierung des Bronzebildnisses einer Kaiserin im Museum von Niš schlägt **D. Stutzinger** vor; **K. J. Shelton** trägt Überlegungen zu der singulären Ikonographie des Diptychons Carrand bei, und **L. Kötzsche-Breitenbruch** beschäftigt sich mit dem Tuch, das auf einigen Darstellungen der Geburt Christi in der Bogenöffnung unter der Krippe zu schweben scheint. Den Abschluß des Bandes bilden Besprechungen wichtiger Neuerscheinungen durch **F. Winkelmann, M. Metzger, P. Lampe, M. Durst, K. L. Noethlichs, R. Rosenthal-Heginbottom, F. Rickert** und **E. J. Clauß-Thomassen.**

Jahrbuch für Antike und Christentum 29 – 1986
Im Auftrag der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften herausgegeben im Franz Joseph Dölger-Institut an der Universität Bonn von **Ernst Dassmann, Josef Engemann, Klaus Thraede.**

229 Seiten, 8 Abbildungen im Text, 112 Abbildungen auf Tafeln.
Kartoniert:
Einzelpreis 88,– DM, ISBN 3–402–08520–8,
Subskriptionspreis: 82,– DM.
Leinen:
Einzelpreis 98,– DM, ISBN 3–402–08521–6,
Subskriptionspreis: 92,– DM.

Ergänzungsband 14

Clemens Scholten: Martyrium und Sophiamythos im Gnostizismus nach den Texten von Nag Hammadi.
Der 1945 in der Nähe des oberägyptischen Städtchens Nag Hammadi gemachte Fund koptischer Texte hat eine neue Phase der Gnostizismusforschung eingeleitet. Zum ersten Mal sind in größerem Umfang gnostische Originalschriften vorhanden, die besser als bisher möglich die Ausformung der Theologie der frühen Kirchenväter (Irenäus, Hippolyt u. a.) in Wechselwirkung mit von ihnen abgelehnten Vorstellungen verstehen lassen. Der erste Teil der vorliegenden Arbeit greift mit der Untersuchung der Bedeutung des Martyriums für den Christen im Urteil der Gnostiker einen Aspekt dieses Prozesses heraus, indem die Aussage des Clemens von Alexandrien über zwei gegensätzliche gnostische Einstellungen an den Nag-Hammadi-Texten überprüft wird. Der zweite Teil weitet die Untersuchung aus auf den bisher so nicht thematisierten zentralen Punkt im gnostischen Phänomen, das Leiden in und an der Welt. Im Blickpunkt steht dabei die Figur der Sophia, mit deren Hilfe der Gnostiker mythologisch die Existenz des Leids und des Bösen erklären kann. Gleichzeitig werden erstmals Perspektiven für eine historische Zuordnung der gnostischen Lehrsysteme des Valentinianismus und des Sethianismus eröffnet.

316 Seiten.
Kartoniert:
Einzelpreis 98,– DM, ISBN 3–402–08518–6,
Subskriptionspreis: 88,– DM.
Leinen:
Einzelpreis 110,– DM, ISBN 3–402–08519–4,
Subskriptionspreis: 98,– DM.

Verlag Aschendorff Münster – Postfach 11 24.
Bezug durch jede Buchhandlung.

Aschendorff

Marie-Corentine Sandstede-Auzelle
Gerd Sandstede

Clemens August Graf von Galen
Bischof von Münster im Dritten Reich

„War Bischof Galen ein Widerstandskämpfer? Wie verhielt sich der deutschnationale, spätere Münsteraner Kardinal von Galen, der in seinem Kampf gegen nationalsozialistisches Unrecht den Ehrentitel ‚Löwe von Münster' bekam, in den Jahren 1933 bis 1945? Die französische Autorin hat die Rolle Galens beim Kampf der katholischen Kirche in der Hitlerära zu erhellen versucht ... Sie gelangte zum Ergebnis, daß Graf von Galen – wie alle anderen deutschen Bischöfe – die Weltanschauung des Neuheidentums, den Mythos von Blut und Boden, grundsätzlich ablehnte und damit Widerstand gegen die Ideologie leistete. Ebenso deutlich sei aber auch, daß Galen – wie die meisten deutschen Bischöfe – ‚gegen die offiziellen staatspolitischen Vorstellungen des Nationalsozialismus keinen Widerstand leisten konnte, da es zu viele Übereinkünfte gab' ... Detailliert werden die drei weltberühmten Predigten Galens von 1941 gewürdigt. Allerdings, so bemängelt die Verfasserin, habe sich der Bischof niemals zum Antisemitismus geäußert und Hitlers Annektionspolitik ‚sehr positiv' beurteilt. Dennoch zollt die Autorin dem Münsteraner Bischof ihren Respekt" (*Deutsche Tagespost*).

„Eine gründlich gearbeitete und sorgfältig belegte Studie ... Zwar nötigt sie nicht grundsätzlich zu neuer Beurteilung, aber sie vermag doch manche Aspekte deutlicher zu machen" (*EKZ-Informationsdienst der Einkaufszentrale für öffentl. Büchereien*).



Straßenschild in Orléans, das den Bischof als Widerstandskämpfer bezeichnet.

„Das Verdienst könnte darin liegen, einem größeren Publikum in populärer, wenngleich wohltuend zurückhaltender Form die ‚revisionistischen' Positionen der neueren kirchlichen Zeitgeschichtsforschung nahezubringen, ohne jedoch die historische Leistung des Kardinals zu schmälern" (*Das Historisch-Politische Buch*).

Im Anhang des Werkes sind wichtige Dokumente abgedruckt, u. a. die drei weltberühmten Predigten. 224 Seiten, 13 Abbildungen, Leinen 24,80 DM, ISBN 3-402-03267-8.

Aschendorff

Hans Jürgen Brandt

Die Polen und die Kirche im Ruhrgebiet 1871–1919



Polen im Ruhrgebiet – ein umfangreiches Kapitel der Geschichte des wachsenden Industriegebietes an der Ruhr im 19. Jahrhundert, ein eigenes Kapitel auch in der Geschichte des Preußischen Staates und des Deutschen Kaiserreiches von 1871 bis 1919. Mit der Reichsgründung nämlich setzte der Zustrom von Erwerbssuchenden aus den preußischen Ostprovinzen und den polnischen Gebieten Rußlands und Österreichs in das rheinisch-westfälische Industriegebiet ein. Diese Einwanderung polnischsprechender Minderheiten war einerseits erwünscht, andererseits wurde sie als vermeintlich „staatsgefährdend" angesehen. Mit der Wiedererrichtung des polnischen Staates (der Zweiten Republik 1919) entschärfte sich die politische Brisanz der – wie es zeitgenössisch hieß – „Nationalpolen" in Rheinland und Westfalen.

Mit dieser Publikation eröffnet das Institut für kirchengeschichtliche Forschung des Bistums Essen seine „Quellen und Studien". Herausgeber: Wilhelm Bettecken, Hans Jürgen Brandt, Alfred Pothmann.

Ausgewählt wurden die Dokumente nach ihrer Aussagekraft über die Entwicklung der Seelsorge an diesen Minderheiten. Die vorgelegte Edition beabsichtigt einen doppelten Zweck. Sie will einmal die wichtigsten Quellen für das umfangreiche Kapitel über sprachliche und völkische Minderheiten einer noch zu schreibenden Kirchengeschichte des Ruhrgebiets dokumentieren, also dem Historiker eine Arbeitsgrundlage bieten. Darüber hinaus möchte sie einem weiteren Kreis geschichtlich Interessierter eine Art Lesebuch sein, aus dem Anregungen etwa zur Beschäftigung mit der eigenen Familien- oder Pfarrgeschichte gewonnen werden können. Denn mehr als es der geschichtsbewußte Christ im Ruhrgebiet der Gegenwart zunächst für wahrscheinlich hält, belegt ihm diese Edition aus erster Hand, nämlich anhand der Quellen, daß er – und seine „Kirche vor Ort" – in besonderer Weise Anteil hat am Ehrentitel *Polonia semper fidelis* (Polen ist immer treu und gläubig).

Hans Jürgen Brandt: Die Polen und die Kirche im Ruhrgebiet 1871–1919.
Ausgewählte Dokumente zur Pastoral und kirchlichen Integration sprachlicher Minderheiten im deutschen Kaiserreich. Herausgegeben und eingeleitet von Hans Jürgen Brandt, unter Mitarbeit von Josef Dransfeld, Karl Hengst, Norbert Humberg.
XXIV und 358 Seiten, Leinen 98,– DM.

Band 2 der Reihe in Vorbereitung
Winfried Bettecken:
Stift und Stadt Essen.
„Coenobium Astnide" und Siedlungsentwicklung in Essen bis 1244. Leinen 98,– DM.

Verlag Aschendorff Münster.
Bezug durch jede Buchhandlung.

Aschendorff

476 T = Bu V

THEOLOGISCHE REVUE

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

Jährlich 6 Hefte **ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG, MÜNSTER WESTFALEN** **Jährlich DM 96,–**

Nummer 4 **1987** **83. Jahrgang**

Adolf Kolping: „Standrechtlich gekreuzigt". Neuere Überlegungen zum Prozeß Jesu . . . . . Sp. 265

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 275
St. I. L. Norin: Sein Name allein ist hoch (J. Scharbert)
C. Locher: Die Ehre einer Frau in Israel (L. Schwienhorst-Schönberger)
J. Jeremias: Das Königtum Gottes in den Psalmen (O. Loretz)
B. Hartberger: „An den Wassern von Babylon . . ." (H. Groß)
St. Pisano: Additions or Omissions in the Books of Samuel (O. Wahl)
F. Porsch: Viele Stimmen – ein Glaube (H. Frankemölle)
L. Aejmelaeus: Wachen vor dem Ende (W. Radl)
Das Neue Testament auf Papyrus. In Verb. mit K. Junack bearb. v. W. Grunewald. Mit Vorwort v. K. Aland (J. Becker)
M. Y.-H. Lee: Jesus und die jüdische Autorität (Th. Söding)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 285
D. Jetter: Das europäische Hospital von der Spätantike bis 1800 (J. Overath)
B. Hallensleben: Communicatio (B. Lohse)
Kirchenreform als Gottesdienst. Hrsg. von K. Stoll (R. Stupperich)
R. Postel: Die Reformation im Hamburg 1517–1528 (W.-D. Hauschild)
Joseph Görres 1776–1848. Hrsg. von H. Raab (R. Bäumer)
Die Habsburgermonarchie 1848–1918. Hrsg. v. A. Wandruszka u. P. Urbanitsch (R. Zinnhobler)
H. Bacht: Die Tragödie einer Freundschaft (K. Schatz)
K. Groß: Menschenhand und Gotteshand in Antike und Christentum (W. Gessel)
A. Orbe S. J.: Teologia de San Ireneo I. (H.-J. Jaschke)
A. Zani: La cristologia di Ippolito (R. Tremblay)
F. Genn: Trinität und Amt nach Augustinus (C. Mayer)
B. J. Hilberath: Der Personbegriff der Trinitätstheologie in Rückfrage von Karl Rahner zu Tertullians „Adversus Praxean" (B. Studer)
Concilii Tridentini Diariorum. Ed. H. Mazzone (K. Ganzer)
Ph. Schäfer: Eschatologie. Trient und Gegenreformation (U. Horst OP)

Fundamentaltheolgie und Dogmatik . . Sp. 311
M. Hartmann: Ästhetik als ein Grundbegriff fundamentaler Theologie (H. Verweyen)
W. Lohff: Fundus des Glaubens (H. Wagner)
A. K. Wucherer-Huldenfeld: Personales Sein und Wort (B. Casper)
G. Greshake / J. Kremer: Resurrectio mortuorum (H. Verweyen)
Sühne und Versöhnung. Hrsg. v. J. Blank u. J. Werbick (K.-H. Menke)
R. Schwager: Der wunderbare Tausch (J. Werbick)

Pastoraltheologie und Religionspädagogik Sp. 321
M. Seitz: Erneuerung der Gemeinde (H. Wieh)
R. Sauer: Kinder fragen nach dem Leid (E. Sturm)
Religiöse Erziehung und Glaubensentwicklung. Hrsg. v. H.-J. Fraas u. H.-G. Heimbrock (M. Blasberg-Kuhnke)
W. Langer: Religionsunterricht in einer „nachchristlichen" Gesellschaft (J. Hofmeier)
W. Nastainczyk: Glauben weitergeben – Glauben entfalten (N. Mette)
W. Rees: Der Religionsunterricht und die katechetische Unterweisung in der kirchlichen und staatlichen Rechtsordnung (M. Kaiser)

Missions- und Religionswissenschaft . Sp. 326
B.-M. Ahn: Draußen vor dem Tor (W. Promper)
A. Pieris: Theologie der Befreiung in Asien (W. Promper)
K.-E. Bleyler: Religion und Gesellschaft in Schwarzafrika (K. J. Tossou)
Afrikanische Spiritualität und christlicher Glaube. Hrsg. von M. G. Cikala Musharhamnia (K. J. Tossou)
Lexikon religiöser Grundbegriffe – Judentum, Christentum, Islam. Hrsg. v. A. Th. Khoury (P. Heine)
Der Islam in der Bundesrepublik Deutschland. Hrsg. von H. Marré und J. Stüting (P. Heine)
Jüdischer Alltag / Jüdische Feste. Hrsg. von P. Maser (H.-Chr. Goßmann)
R. Haddad: La Trinité divine chez les théologiens arabes 750–1050 (A. Th. Khoury)
S. Jargy: L'Orient déchiré entre l'Est et l'Quest, 1955–1982 (A. Th. Khoury)

„Standrechtlich gekreuzigt"* Neuere Überlegungen zum Prozeß Jesu

Adolf Kolping

Nicht alle Tage befaßt sich ein Jurist, praktizierender Rechtsanwalt, mit der schwierigen Prozeßmaterie, die zur Kreuzigung Jesu führte. Zwar sind neuerlich Versuche unternommen worden, nach fast zwei Jahrtausenden den Prozeß Jesu vor einem heutigen Gericht in die Berufungsinstanz gehen zu lassen, natürlich mit dem Ziel, einen Freispruch zu erlangen. Eine solche Absicht, einen lang zurückliegenden Prozeß mit uns z. T. fremden Urteilsmaßstäben erneut aufzugreifen, ist im Grunde nicht sehr sinnvoll (vgl. auch die Bemühungen um den Galilei-Prozeß, Aufhebung der Bannflüche vergangener Konzilien u. ä.). Trotz aller redlichen Bemühung, sich dem infragestehenden Vorgang gleichzeitig zu machen, erheben sich in solchen Fällen ungeachtet eingehender hist. Forschung unüberwindbare Schwierigkeiten. Auch im Fall des Jesus-Prozesses lassen sich nicht alle Fragen lösen.

„Der gedankliche Ursprung dieses Buches", so resümiert sein Vf., „liegt in einem Rechtsfall, mit dem ich mich als Anwalt beruflich zu befassen hatte. In den Jahren 1970 bis 1974 war ich Offizialsverteidiger in einem Verfahren wegen nationalsozialistischer Gewaltverbrechen." Der Angeklagte, Polizist im Judenghetto von Tschenstochau, hatte als junger Mann – es lagen 32 Jahre zurück – „8 Juden aus nichtigem Anlaß und niedrigen Beweggründen erschossen . . . Er wurde wegen Mordes zu lebenslanger Freiheitsstrafe verurteilt" (9). Der Polizist des Jahres 1942 durfte „durchaus glauben, in seiner Tat mit Staat und Gesellschaft konform zu sein". Er sah sich durch den vermeintlichen Rechtstitel gerechtfertigt, wonach die Evangelisten, zumal Mt und Joh, die Schuld an Jesu Tod in einer Form Kollektivschuld (Mt 27,25) den Juden aufbürdeten, was dann „zur Diskriminierung, Vertreibung und Ermordung der Juden" – scheinbar rechtens – führte.

Demgegenüber stellt nun W. Fricke die These auf, die der kollektiven Schuldzuschreibung für den Tod Jesu an die Juden den Boden entzieht: Nicht die Juden, sondern der römische Präfekt („Prokurator")[1] Pontius Pilatus habe das Interesse an Jesu Tod gehabt und ihn „standrechtlich" kreuzigen lassen. Als Anwalt erschien es F. reizvoll, gewissermaßen nach Art eines Plädoyers, die Würdigung des Beweisergebnisses in Bezug auf Person und Prozeß Jesu vorzunehmen. „Die bevorzugt argumentative Form der Darstellung unter Verwendung und häufiger Zitierung gerade solcher Quellen, deren Verankerung im christlichen Glauben bzw. deren besonderer Wert für den christlich-jüdischen Dialog zweifelsfrei ist, soll dem Leser bewußt machen, daß das gemeinhin durch Kirche und Predigt geprägte Jesusbild in ganz entscheidenden Punkten von dem Bild abweicht, das einer historischen Nachprüfung – im bescheidenen Rahmen des Möglichen – standhält. . . . Die Fragen des persönlichen Glaubens (bestrebt er sich) unangetastet zu lassen", wendet sich „aber gegen einen Glauben, der die Ergebnisse historischer Forschung negiert und daher naiv ist" (13f).

Zunächst (I. Teil) äußert sich der Rechtsanwalt „zur Person" Jesu (13–109), also zu den Quellen und ihrem historischen Quellenwert, dann zum

* **Fricke,** Weddig: **Standrechtlich gekreuzigt.** Person und Prozeß des Jesus aus Galiläa. – Buchschlag b. Frankfurt/M. Mai Verlag (1986). 304 S., geb. DM 38.–

[1] Der Titel des P. Pilatus war Praefectus Judaeae, so auf einer 1961 gefundenen Tafel, die den Buchumschlag programmatisch ziert. Der Kürze halber berufe ich mich im folgenden auf meine „Fundamentaltheologie" (abgek. Fth) I (1967), II (1974), III 1 (1981). Hier: Fth II, 637, Anm. 72. Seitenzahlen ohne oder mit Autorenangabe beziehen sich auf das zur Rez. gelangende Buch.

UB Tübingen
02. OKT. 1987
VZ ID

biblischen Jesus, zur Frage nach dessen hist. Existenz, wie, wann und wo Jesus geboren sei, zu seinen Vorfahren und seiner Familie, um zum Schluß festzustellen: „Jesu Fremdheit bleibt" (99–109).

Der ausführlichere II. Teil, „Zur Sache" (193–253), spricht von Jerusalem als Jesu Ziel vor seinem Tod, vom Passionsbericht, um dann zu zeigen, daß es „ein Römer, nicht die Juden" sind, die Jesus ans Kreuz bringen. Die der Verhandlung vor Pilatus vorangehende, von den Synoptikern überlieferte Verhandlung vor dem Synedrion hält F. – er beruft sich da u. a. auf den Rezensenten[2] – nicht für geschichtlich (10. Kap. „Angeblicher Prozeß vor dem Synedrium"); diese Verhandlung ist „anscheinend ein späterer Einschub in die Verleugnungsgeschichte des Petrus" (vgl. Mk 14,54 und 14,66[3]). Der sog. „Religionsprozeß" (J. Blinzler) vor dem Synedrion hat nicht stattgefunden (jedenfalls eine der besten Passagen des Buches). „Rechtsbrüche Jesu außerhalb der Anklage" (11. Kap. 213–220: Sabbatverletzungen, Ablehnung der Reinheitsvorschriften, gotteslästerliche Anmaßung Jesu) hätten in der Anklage des Synedrions vorkommen müssen, aber kommen nicht vor, ein Beweis für die spätere Erfindung der Synedrionssitzung. Da also alles auf die Verhandlung vor Pilatus ankommt, bespricht Vf. dann (12. Kap. „Gelitten unter Pontius Pilatus"), wie Jesu Situation und Chance dort war, was auch die Frage stellen läßt, ob Jesus mit Todesbereitschaft oder mit Lebenswille in dieser Situation stand. Vf. schließt mit einer Betrachtung über den „Prokurator" und sein Verhältnis zu den Juden (13. Kap.).

Was dem völlig unpolitischen Jesus die Verurteilung ans Kreuz einbrachte, wird so zusammengefaßt (233): „Pilatus hatte Jesus in seiner Gewalt, dahingestellt, ob er ihn von sich aus oder aufgrund jüdischer Anzeige hat festnehmen lassen oder ob Jesus ihm von den jüdischen Behörden übergeben wurde, und ebenso dahingestellt, ob Jesus tatsächlich nach einem so anspruchsvollen Titel wie ‚König der Juden' befragt wurde. Fest steht, daß er des politischen Aufruhrs verdächtigt wurde. Politische Aufrührer aber wurden ohne viel Federlesens, jedenfalls ohne förmliches Verhör und Dolmetscher, gekreuzigt."

Eine Rezension kann nicht auf alle Einzelheiten eingehen. Sie muß sich mit den großen Linien der Darstellung begnügen. Doch soll das theologische Interesse nicht zu kurz kommen. Wegen der grundsätzlichen Problematik, die von schrifthermeneutischen, dogmengeschichtlichen, kirchensoziologischen Gesichtspunkten her gegeben ist, die immer wiederkehren, zumal nach dem nicht mehr aufzuhaltenden Einbruch literarkritischer Methoden in den Umgang mit der Hl. Schrift, wählt diese Rezension exempelhaft einen weiteren Betrachtungshorizont als sonst bei einem Buch mit historischem Anspruch. Nur in diesem weitgespannten Rahmen werden Unzulänglichkeiten deutlicher, die der Darstellung F.s – übrigens ebenfalls exempelhaft – eigen sind.

1. Notwendige methodische Vorüberlegungen

Die übliche Bibellektüre und Bibeldiskussion hat profan wie in der Dogmatik oft nicht genügend die biblischen Überlieferungseigenheiten beachtet. Das exemplifiziert sich u. a. an dem Beispiel, wie die Christenheit der vergangenen Jahrhunderte ihr Verhältnis zum Judentum bedacht hat. F. steht da auf dem Standpunkt, daß eine feindliche Gegensätzlichkeit von Christentum und Judentum ihren Grund im NT hat und dort immer weiter mit den Jahrzehnten des 1. Jh.s gewachsen sei. Sie soll dann in unseren Tagen die Ursache der nazistischen Judenvernichtung gewesen sein.

F. will die Evv in einer „enttheologisierten" Form lesen (10). Die Evv sind aber keine profanen, historischen, gar protokollarischen Schilderungen, sondern Glaubensverkündigungen. D. h. wir müssen damit rechnen, in ihnen Glaubensdeutungen hist. Tatsachen und Worte zu begegnen, die dem jeweiligen Glaubensstand gemäß formuliert sind, obwohl sie historisch geäußert werden. Wir kennen ja im jüdischen Umfeld das Einkleiden von Glaubensüberzeugungen und Verhaltensanweisungen in der vielfältigen Erzählform der Midraschim. Enttheologisiert lesen bedeutet also bei dem, was in den Evv zu lesen ist, von der Glaubensdeutung und Glaubensbildung abzusehen. Den kirchlich Nichtglaubenden bleibt nichts anders als dies übrig, wenn sie sich wie F. den biblischen Geschehnissen und Worten gleichzeitig machen wollen. Der kirchlich gläubige Christ, der die Hl. Schrift („die ganzen Bücher" des AT und NT „mit all ihren Teilen ... als heilig und kanonisch" [Vatic I DS 3006 NR 87]), d. h. seinen Glauben normierend, angenommen hat, kann dem kirchlich Nichtglaubenden in dieser enttheologisierten Betrachtungsweise, soweit sie hist. bleibt, folgen. Zu solchen hist. Feststellungen gehört übrigens auch die Tatsache von gedanklichen Entwicklungen im Laufe der Jahrzehnte, die der kirchlich Glaubende nach den Tagen Jesu noch als Offenbarungszeit glaubt.[4]

Wir haben zwischen den natürlich feststellbaren Fakten und deren Glaubensdeutungen und -wertungen zu scheiden. Diese Glaubenswertungen und -deutungen haben für den kirchlich Glaubenden in den deutenden und wertenden Glaubensüberzeugungen der Kirche eine Kontinuität, wo der Nichtglaubende nur einzelne, voneinander verschiedene, in sich stehende Fakten (Tatsachen und Worte) sieht. Der Glaubende wird mit dem Historiker die von Jesus geäußerten Worte und Wertungen von den durch Paulus geäußerten unterscheiden können (ein verhältnismäßig häufiger Vorgang in Darstellungen der ntl Theologie oder später der Dogmengeschichte). Der aus was für Deutungen und Wertungen auch immer urteilende kirchlich nicht Glaubende wird vielleicht sagen, Paulus habe Jesu Lehre „verdreht" (Umschlagklappe des Buches).

Aber diese negative Wertung übernimmt der in der Kirche Glaubende nicht, für ihn steht die Wertung, die Paulus Jesus gibt, in einer geheimnishaften Kontinuität zu der Existenz und den Worten Jesu. Das sagt ihm der Glaube. Er wird auch nicht mit A. Drews (dem sich F. 205 anzuschließen scheint) den Gegensatz zwischen den jerusalemischen Jesusanhängern („Nazaräer") und „einer derart maßlosen Vergötterung ihres Herrn und Meisters, wie Paulus sie schon verhältnismäßig sobald nach Jesu Tod vornahm", statuieren.[5] Der Glaubende sieht in den offenbaren Unterschieden, die innerhalb der Kirche nicht einander rundherum ausschließend vertreten werden, eine Kontinuität, wo der kirchlich Nichtglaubende n u r Unterschiede sieht. Aus welchen Gründen der Glaubende das tun kann, ist hier nicht zu erörtern. Nur, er wird vielleicht schon natürlicherweise („historisch") eher in der Lage sein, Linien aufzuweisen zwischen dem vorösterlichen Jesus und dem nachösterlich geglaubten Christus. Die Brücke über den „garstigen Graben" von Jesus zu Christus läßt sich aber schließlich nur durch den kirchlichen Glauben schlagen!

Wichtig zum Verständnis der von F. aufgeworfenen Probleme der Hl. Schrift ist ferner d i e s e m a n t i s c h e B e a c h t u n g: in welchem geistigen Umfeld eine Aussage oder ein Lehrentwicklungspunkt entstanden ist. Wenn man sich bloß an den „Wortleib" oder das vermeintliche Begriffsgerüst hält, das mit einem Wortlaut (Begriff oder Urteilssatz) gegeben ist, liegt die Gefahr äußerst nahe, daß man das, was in diesen Wortlauten begegnet, erkennt gemäß den Vorstellungsweisen des Erkennenden oder des dieses Wort Gebrauchenden.

In einem undifferenzierenden Denken machte man sich wenig Gedanken um diese Tatsache und nahm das Wort so, wie man es verstehen zu können glaubte. So waren „Juden" Juden. Daß aber Unterschiede zu beachten sind, bedachte man nicht. Man achtete nicht, daß johanneische „Juden" ganz genau die Juden waren, die damals, nach der Zerstörung Jerusalems unter Führung der Pharisäer sich im Gegensatz zu den Christen befanden, die sich als die wahren Erben Abrahams betrachteten (Gal 3,7). Noch stand man in der lebendigen Auseinandersetzung der Loslösung der Ekklesia von der Synagoge. Eine physische Vernichtung des einzelnen Juden, die ja immer noch als potentielle Messias-(Christus-)Gläubige galten, stand nicht zur Diskussion. Alle späteren (und schon zeitgenössische, etwa alexandrinische) Juden damit zu behaften, wozu und wogegen Joh das Wort „Juden" in pejorativem Sinn braucht, ist nicht gerechtfertigt. Das wäre aber der Fall, wenn die Worte über „Juden" alle Juden in sich beschließen sollten, schlußendlich die jüdische „Rasse". So hatten es sich aber die Menschen mit dem an sich untheologischen Vorwurf der „Gottesmörder" einreden lassen.

2. Zur Person (Jesus v. Nazaret)

F. läßt Jesu Anliegen zuwenig hervortreten.

Er (23) meint, eine spezielle Lehre, die ihren Ursprung nur in Jesus hat, gäbe es nicht (mit Hinweis auf Qumran). Ihm gilt „dies als gesichert". Außerdem hätten nicht einmal Barth, Bultmann und Tillich ein „einziges der überlieferten Worte Jesu für zweifellos historisch" gehalten (146). Dabei gelangten aber gerade Bultmann-Schüler im Fortgang der Forschung „zu der Feststellung, daß aus dem Dunkel der Historie Jesu charakteristische Züge seiner Verkündigung verhältnismäßig scharf erkennbar hervortreten" (E. Käsemann; s. Kolping Fth II 251). Jesus, der ganz im Glauben seines Volkes stand, wollte das Verhältnis der Menschen zu Gott angesichts des Anbruches der offenbaren Königsherrschaft Gottes ins rechte Lot bringen.[6]

Es ging nicht um die Verkündigung „neuer Lehren". Auf solche Gedanken käme man nur, wenn man die Dogmatik der Kirche, diese Systematisierung der Glaubenserfahrungen und Glaubensüberlegungen, möglichst expressis verbis in Jesu irdischem Lehren aus- und angesprochen haben will. So hat man sich das lange dogmatisch vorgestellt. Die Dogmatik hat aber in Jesu Worten, Leben, Todesschicksal, Auferweckungsglaube der nachösterlichen Zeit nur ihren Ansatz. Diese Glaubenserfahrungen und Glaubensüberlegungen begannen schon im NT (über Q, die vormk PG, Paulus, Johannes) und wurden

[2] Siehe Autorenregister 292..

[3] Fricke 178f, Fth II, 650f: Die Verleugnungsgeschichte „muß ursprünglich eine in sich abgeschlossene Erzählung gewesen sein (Exemplum des Jüngerverhaltens!)".

[4] J. Schumacher, Der apostolische Abschluß der Offenbarung Gottes, Freiburg etc. 1979.

[5] Er leitete „(wohl kaum mit Billigung der Jerusalemer Urgemeinde) eine Entwicklung christlicher Theologie" ein, „aus der schließlich im Jahre 451 auf dem Konzil von Chalzedon das Dogma von Jesu Doppelnatur als wahrem Menschen und wahrem Gott hervorging" (203).

[6] Vgl. die Zusammenfassung im mt Vaterunser: „Dein Königtum komme, Dein Wille geschehe wie im Himmel, so auf der Erde" (Mt 6,10, Version aufgrund von Q).

Jesus in den Mund gelegt, Worte, die wir heute, geschichtlich betrachtend, nicht mehr als genuin jesuanisch ansehen können. Wer mit der geschichtlich gezeichneten Überlieferungsproblematik noch immer nicht vertraut ist, möchte sie zwar als hist. Worte Jesu festhalten.[7] Auch die dogmatische Sprache des Kirchlichen Lehramtes geht bzw. ging bislang ebenso („dogmatisch") vor, wenn sie unreflektiert dem hist. Jesus Worte in den Mund legt: „Jesus sagt"; sie folgt dabei der dogmatischen Sprechweise der nachösterlichen ntl Schriftsteller (und Prediger).

Hier kann jetzt nicht näher ausgeführt werden, weshalb ein solches dogmatisches „Jesus sagt" legitim ist und die diese Sprechweise gebrauchenden ntl Schriftsteller nicht ihre Leser „täuschen". Jedenfalls müssen wir also ein hist. „Jesus sagt" und ein dogmatisches „Jesus sagt" unterscheiden.

Die Gestalt Jesu gehört in die frühjüdischen religiösen Erneuerungsbewegungen um die Zeitenwende, wie auch der Täufer, der für Gott die Wege bereiten wollte (200). Natürlich hat jede Erneuerungsbewegung im damaligen (nur dem damaligen?) „Volk Gottes", als das die Juden sich ansahen, auch konkrete diesseitige Hoffnungen, gipfelnd darin, „das Land zu besitzen" (vgl. Mt 5,4, nicht in der Lk-Parallele!). Aber im Unterschied zu den militanten Kreisen verzichtete Jesus für den „Landbesitz" auf Gewalt. Seine Klientel waren die „armen" Menschen (Lk 6,20).[8] Auf sie, bis hin zu den „Sündern und Zöllnern", ging sein Interesse und Mitleid, was die Etablierten nicht verstehen konnten. Jesus schloß aber auch die Etablierten grundsätzlich nicht vom Heil aus, angefangen beim reichen Pharisäer, der ihn zum Gastmahl lädt, bis zum heidnischen Hauptmann, womöglich auch bis zu Mitgliedern des Synedrion.

Der drängende Impuls für Gottes Reich, das „nahe vor der Tür" ist (Mk 13,29), ließ Jesus Menschen sammeln. Hier liegt der Grund für die Rigorosität im Verhalten Jesu. „Laß die Toten begraben!" (Mt 8,22 par = Q). Es ging ihm nicht um die dem Orientalen so wichtigen Familienbande, und damit hängt die „erschreckende Distanziertheit im Verhältnis zwischen Mutter und Sohn" zusammen (F. 35; 97f und 35 A. 10: Joh 19,26). Jesu Zuwendung galt den Frauen, ebenfalls in aller Distanziertheit, „der Sünderin in der Stadt", der Maria v. Magdala, aus der Jesus „sieben Dämonen ausgetrieben hat", der Frau am Jakobsbrunnen Joh 4,7, den Schwestern in Bethanien Joh 11,2.21, wenn sie in besonderen Nöten waren. Hier sollte man nicht psychologisch-individualistisch bohren, sondern den soziologischen Kontext des Verachtetseins, der Mühseligkeit, der Sorgenbeladenheit bedenken, denn so werden diese Frauen im NT gezeichnet. Vom Motiv der Anziehung der Geschlechter lesen wir nichts in den Quellen. Es müßte in sie hineinpsychologisiert werden. Daß Jesus Frauen in seiner Begleitung hatte (Lk 8,1–3), ist aus Dienstleistungskriterien, aber auch aus dem Angesprochenwerden von Jesu Wesen und Lehre, den Texten gemäßer zu erklären.

Völlig verzeichnet ist bei F. – lief hier der Romanschriftsteller dem Juristen davon? – was, dem Phänomen „Jesus" fremd, in der Formulierung sensationsträchtiger Zeitungsüberschriften, als das „Liebesleben Jesu" angeboten wird. F.s Schilderung der Stellung Jesu (vgl. 102–105) zu Maria v. Magdala halte ich für verfehlt. Hier hilft nicht Ben-Chorins Überzeugung, die sich F. zu eigen macht, „daß Jesus verheiratet war" (103), weil „ein unverheirateter Rabbi ... kaum denkbar" sei (ebd.).[9] Ansätze für diese Annahme finden sich nirgends. Auch der Täufer war bekanntlich unverheiratet. Die Essener, wenigstens in ihren Klöstern, waren ehelos. So ungewöhnlich war das, zumal in eschatologisch orientierten Kreisen (vgl. auch Paulus 1 Kor 7,29–31), damals nicht. Jesus selbst galt zudem als ein Rabbi ganz eigener Art (Mk 1,22). Der Hinweis auf die pikante Geschichte aus dem sog. Philippus-Evangelium (4. Jh., gnostisch-valentinianisch?) über das Liebesverhältnis Jesu mit Maria v. Magdala ist überhaupt fehl am Platz.

Wer sich „in einer wissenschaftlichen und streng juristischen Beweisführung" mit dem Justizmord an Jesus beschäftigen will, findet sich auch hier in schwierige überlieferungskritische Probleme versetzt, so über die Vermengung der Berichte über „die Sünderin in der Stadt" (Lk 7,36–50), über Maria, genannt „die von Magdala" (Lk 8,2), und über Maria von Bethanien im Hause des Lazarus und der Marta (Joh 12,3). Ähnliches gilt übrigens auch von dem Problem mit dem „Jünger, den Jesus liebt" (Joh 13,23 usw.), der (nicht von F.) sogar mit der Vorstellung von Homophilie, freilich schon aus überlieferungskritischen Gründen zu Unrecht, in Verbindung gebracht wird.[10]

Das Todesdatum Jesu (122–126) ist ungewiß (hierzu Fth II 344). Vf. schließt sich Joh folgend der Auffasung 7. April 30 an (126), errechnet dann für die irdische Lebenszeit Jesu 37 Jahre: von 7 v. Chr. (Sternkonstellation – Kindermord durch den 4 v. Chr. gestorbenen Herodes d. Gr. [vgl. hierzu die näheren Angaben Fth II 309–312]). Da wir in einer jubiläumssüchtigen und damit programmsüchtigen Zeit leben, sind solche Ungewißheiten nicht ohne Reiz!

3. Zur Sache („standrechtliche Verurteilung Jesu")

Warum verließ Jesus Galiläa und „zog nach Jerusalem?" Den Mißerfolg in der Heimat – einen „Galiläischen Frühling" (F. Mußner und andere) hat es jedenfalls nicht gegeben (so Vf. mit Rez.) – sieht er (114) möglicherweise als einen der Gründe an (mit Bezug auf Joh 6,60–67). Die Verwünschung der Städte um den See Genesaret Mt 11,20–24 könnte nach F. (114) auf derselben Linie liegen, doch glaubt er, daß die Evangelisten diese nach ihm zur Bergpredigt widersprüchlichen Worte Jesus in den Mund gelegt hätten. (Diese Gerichtsdrohung im Stil atl Drohpropheten stand in Q, vgl. die Parallele Lk 10,12–15 inmitten der Aussendungsrede an die Siebzig, und widerspricht nicht den Individualanweisungen der Bergpredigt!) Als wichtigeren Grund für den Zug nach Jerusalem sieht F. den Willen Jesu an, die Entscheidung für seine Botschaft in Jerusalem herbeizuführen, wobei Jesus wohl wisse, daß dieser Weg für ihn nicht ungefährlich werden könnte (115).

Doch, was Jesus bewog, nach Jerusalem zu ziehen (zum einzigen Mal, wie es die Synoptiker nahelegen und wozu der von F. angeführte Willensenschluß Jesu passen würde – oder, der joh Darstellung des öffentlichen Wirkens Jesu folgend, nach früheren Besuchen), „wissen wir historisch nicht mit Gewißheit" (Fth II 620).

Dazu, wann Jesus den entscheidenden Zug unternommen habe, erörtert F., die Vermutung von Sch. Ben-Chorin und M. Craveri aufnehmend, ob Jesus nicht schon zu dem Laubhüttenfest nach Jerusalem gezogen war, das vor dem Todespassah lag; der Hosianna-Ruf in Verbindung mit den Laubzweigen soll darauf hinweisen. Doch er (119) läßt es offen, ob es eine einzige Woche zwischen Einzug[11] und Kreuzigung gegeben hat, oder ob Jesus mehrere Monate vorher in Jerusalem gewirkt habe; für den Herbst dient ihm als Stütze die Feigenbaum-Szene (Ben-Chorin).[12]

„Die Passionsgeschichte ist der zentrale Punkt der Evangelien" (120). Ihr Grundbestand gilt Vf. mit allen Forschern als historisch. „Der gesamte Bericht vom Einzug Jesu in Jerusalem bis zum letzten Wort am Kreuz" (läßt sich aber) „in Zitate auflösen, die dem AT entstammen" (121). Nur die beiden Prozesse (vor dem Hohen Rat und vor dem Präfekten Pilatus) haben keinerlei atl Prophezeiungen als Vorlage.[13] F. vertritt auch hier, „daß den Evangelisten biographisches Material so gut wie überhaupt nicht zur Verfügung stand" (121). „Außer dem Faktum der Kreuzigung ist nichts bekannt, was in Jerusalem mit Jesus geschehen ist. Es können immer nur Vermutungen geäußert werden" (129). Die Verleugnungsgeschichte[14] sei „umstritten" (130).

a) In sie ist der angebliche „Religionsprozeß" vor dem Synedrion eingeschoben (178), wie oben schon gesagt. Dieser nächtliche Religionsprozeß sei nirgends außer durch Mk Mt belegt, von Lk (22,66–71) in den Morgen verlegt (Mk 14,55–64; 15,1a zusammenziehend!) und von Joh her völlig ausgeschlossen. F. untersucht diesen nächtlichen Prozeß und glaubt, dabei schwerwiegende Mängel feststellen zu müssen. „Schon dieser Umstand drückt ihm das Siegel der Unhistorizität auf" (182).

Der Prozeß gipfelt in der vermeintlichen Anmaßung Jesu, er sei der Sohn Gottes (183). Bei Joh erscheint dieser Anklagepunkt erst vor Pilatus (19,7). Verbunden ist Jesu Gottessohnschaft mit der Messiaswürde, denn auch der Messias konnte „Sohn Gottes" genannt werden, freilich nicht in einem biologischen oder (wie im Christentum) essentiellen Sinn. In den jüdischen Vorstellungen handelte es sich um Adoptionsgottessohnschaft. Darin lag auch keine Gotteslästerung. Doch der Hohepriester (190f) stellt auf seine Frage Mk 15,61: „Bist du der Messias, der Sohn des Hochgelobten?" und die Beantwortung durch Jesus: „Du sagst es!" (Mt 26,64, wo Mk 14,62 eindeutiger schreibt: „Ich bin es!", hierzu F. 197), gerichtsamtlich fest: „Ihr habt die Gotteslästerung gehört!" Das Wort wurde also als ein „Sich-Gott-gleichstellen" (vgl. Joh 5,18) von ihm verstanden, genau, wie es die Christen später tun werden. Das aber anzunehmen im Munde des Hohenpriesters und in den Ohren des Synedrion war nach F. (196) (und das dürfte stimmen!) unmöglich, also ein Indiz für die fiktive Art des „Religionsprozesses" (mit Berufung auf den Rez.). F. spricht Kajafas eine rechtliche Verhandlungsführung zu (197) und stellt ihn überhaupt günstiger dar als den grausamen Pilatus (189f). Das Zwiespältige und Unbegreifliche kommt daher, daß „die inkriminierte Frage gemeinhin vom ‚christlichen Leser' interpretiert wird (und die Kirche unterstützt bekanntlich diese Interpretation)" (198). „Bei richtiger gedanklicher und sprachlicher Interpretation haben der Hohepriester und Jesus – wenn sie überhaupt miteinander gesprochen haben – auf durchaus ein und derselben Ebene miteinander gesprochen" (208).

[7] Daß sie zum Schatz der unseren christlichen Glauben normierenden Offenbarung Gottes gehören, bleibt bei unserer Feststellung völlig intakt!

[8] Lk bietet den ursprünglichen Wortlaut, den Mt 5,3 sinngemäß oder mit „einer Tendenz zur Verinnerlichung und zur Ethisierung" (U. Luz, Mt-Komm, in: EKK I 7, 1985, 206f) verdeutlicht. „Eine grob materielle oder soziale Deutung der Armen (ist) ausgeschlossen" (J. Schmid, Mt-Komm, in: Regensburger NT 1948, 60).

[9] Die Phantasie treibt Blüten: Maria v. Magdala soll als Jesu junge Ehefrau während der kurzen Zeit des öffentlichen Auftretens ihres Mannes mit den Kindern zu Hause geblieben sein (F. 104 mit Sch. Ben Chorin). Daß daran nichts ist, ersieht man schon daran, daß keine Kinder aus Jesu Nachkommenschaft erwähnt werden; anders ist es bei den Verwandten Jesu.

[10] Fth II 394ff; III 1, 331; 500, über den „Jünger, den Jesus liebhatte" (Joh 13,23 u. ö.) Fth III 1 Reg.; R. Schnackenburg, Joh-Komm III 34ff; Exk. 18; IV 234.

[11] Im Blick auf die Verwendung des LXX-Textes in den Schriftstellen sehe ich (Fth II 624) als Traditionssplitter der dramaturgisch wirksamen Darstellung von Jesu Einzug „eine alte Erzählung von einem mehr zufälligen Ereignis bei der Ankunft Jesu in Jerusalem" (Laubhüttenfest?) an.

[12] Zu ihr Fth III 1, 266, Anm. 132.

[13] F., 8. Kap., Anm. 6 (269). Was aber nicht ausschließen soll, daß Einzelheiten inmitten der Prozeßschilderung durch Prophetenstellen als Gottes Wille ausgewiesen werden.

[14] Fth II, 648, Anm. 110.

„Jesus hätte es ohne weiteres in der Hand gehabt, den Ausgang des Prozesses vor dem Synedrium zu bestimmen" (197f), wenn er mit Nein geantwortet hätte. Er hatte sich ja nie als Messias bezeichnet, auch nicht seine Jünger.[15] Zudem: Bei dem durch Prophezeiung in Aussicht gestellten „Messias handelt es sich nicht um ein mit göttlichen Kräften ausgestattetes Wesen oder gar um einen leiblichen Verwandten Gottes, sondern ganz ausschließlich um einen Menschen ... aus dem Hause David" (200). „Der Dialog (zwischen Jesus und dem Hohenpriester) wird ohnehin nur verständlich, wenn man ihn aus der jüdischen Sprach- und Begriffswelt heraus interpretiert" (207). Vor dem Hohen Rat konnte die Gottheit Jesu nach F.s Darstellung gar nicht zur Debatte stehen und deshalb Jesus in der historischen Wirklichkeit nicht als Gotteslästerer verurteilt werden, an ihm konnten die Juden bewußt keinen „Gottesmord" begehen. Nun ist aber in dem fiktiven Religionsprozeß doch eine Verurteilung dieserhalben erfolgt (Mt 26,65), und darin sieht F. ein Indiz für die Unechtheit des Protokollreferates über die Synedrion-Sitzung.

F. beruft sich u. a. häufig gerade hier auf den Rez. Vf. hat gewissermaßen den Vorzug größerer Unbefangenheit den Texten gegenüber. Der kirchlich gläubige Exeget geht zu sehr vom „Endprodukt" der Offenbarung des wahren Wesens Jesu aus und war lange versucht, die dogmatisch aussagekräftigen Titel Messias, Gottessohn, „Menschensohn" in Jesu Worten und auf diesen angewandt zu sehen. Mit Recht fragt H. Küng (F. zitiert ihn 206): „Wäre es den neutestamentlichen Zeugnissen und dem mehr geschichtlichen Denken des heutigen Menschen nicht vielleicht angemessener, wie die ersten Jünger vom wirklichen Menschen Jesus, seiner geschichtlichen Botschaft und Erscheinung ... auszugehen, um nach dieses Menschen Jesus Verhältnis zu Gott, seiner Einheit mit dem Vater zu fragen?" Rez. bejaht diese Frage.

Doch stehen wir damit wieder vor der Schwierigkeit, daß das göttliche Wort (der Logos) die Enge und Begrenztheit des „Fleisches" angenommen hat. Daher überlagern sich beim Verständnis in dem der Kirche in einem geschichtlichen Ablauf (s. o. Anm. 4) übergebenen Produkt „Hl. Schrift" die verschiedenen Bewußtseinsstandorte (vorchristlich, zeitgenössisch jüdisch, christlich). Für die christliche Betrachtung sind die verschiedenen und scheinbar sich ausschließenden „diachronischen" Aussagegehalte durch die Einheit des inspirierenden Gottesgeistes in Kontinuität zusammengehalten. Der Glaube der Kirche verbürgt in der Kanonisierung der hl. Schriften diese Kontinuität. Der Nichtchrist wird vielleicht die Aussage des nachjesuanisch, urkirchlich Gesprochenen als Wort Jesu für eine Fiktion gegenüber dem hist. Geschehen ansehen und die Unterschiede konstatieren. Ja, wenn er oberflächlich oder gar bösartig ist, sie als unbewußte oder bewußte Täuschung hinstellen.

Die „vom gewünschten Ergebnis her" argumentierenden Evangelisten erwarteten „offenbar ein Lesepublikum, das sich im jüdischen Recht nicht auskannte und demzufolge bereit war, die Falschdarstellung kritiklos hinzunehmen" (F. 209). Freilich erinnert ihn (210) die eigenartige Verquickung vergangener Fakten (und Worte) in der Sicht, die sich der Christ des 1. Jh.s von dem Vorgang aus Glaubensgründen macht, an das gegenüber moderner Historik ganz andere „Ideal" antiker Geschichtsschreibung, womit noch nicht alles über die eigenartige biblische Geschichtsdarstellung gesagt ist. Nicht umsonst spricht man von der ganz exklusiven Literaturgattung „Evangelium", die nicht unter andere (etwa Geschichtsdarstellung, Biographie u. ä.) zu subsumieren ist. Der, der „fundamentalistisch" die Worte so nehmen will, „wie sie da stehen", wird heute unseren Erkenntnissen vom Entstehen der Schrift und dem unter Umständen daher modifizierten Schriftverständnis, ihrer verbindlichen Aussage, etwa durch Überinterpretation, nicht gerecht.

b) Daß „die Römer, nicht die Juden" Jesus umgebracht haben, steht fest (131), wie F. dann an dem eigentlichen (politischen) Prozeß vor Pilatus – besser spräche man von dem inquisitorischen Verhör – zeigt. Die K r e u z i g u n g s s t r a f e, „die grausamste und fürchterlichste Hinrichtungsart" (Cicero), die nicht an römischen Bürgern vollzogen werden durfte, spricht dafür (134 bzw. 131). Juden hätten die Steinigungsstrafe vollzogen (Apg 7,58; Joh 8,7). Das Synedrion hatte an sich die Kompetenz zu Todesurteil und Vollstreckung (Josephus Flavius Antiq XX 9,1). Daß Pilatus Joh 18,31; 19,6f den Juden anträgt, selbst die Kreuzigung zu vollziehen, hält F. (244) für evident unhist. Der übliche Hinweis, Pilatus habe das Urteil des Synedrion nur vollstrecken („Vollstreckungslegende" 134) oder bestätigen (137) müssen, trifft nicht zu, denn in keinem Fall römischer Militärgouverneure in Jerusalem ist ähnlich verfahren worden. Diese griffen nicht in die örtliche Zivil- und Strafgerichtsbarkeit ein (138). Auch die überstürzte Eile, mit der Jesus „kurzer Prozeß" gemacht wurde – „ein geradezu abenteuerlicher Wettlauf mit der Zeit" (139) – spricht für die Römer. Möglich ist, daß die Hohenpriester Pilatus auf Jesus aufmerksam gemacht haben oder ihn an Pilatus sogar ausgeliefert haben, wenngleich F. das nur im Eventualis sagt (233). Die Juden hätten Jesus bis nach dem Fest aufbewahren können. Die Eile ist aber auffällig und spricht für den Römer als Initiant der Festnahme Jesu. Die Joh 18,2–11 erwähnte „Kohorte" neben den „aus den Hohenpriestern und Pharisäern stammenden Dienern" macht für F. die Römer als die entscheidende Festnahmebehörde sicher.

[15] Mit Ausnahme Mt 16,13–20 parr, hierzu Fth II 291f; 557; 688ff u. ö. III 1, 245f; 248f; 375f; 514; 706; 735, R. Pesch teilweise anders ebd. 371f.

Hier sei aber schon ein Einwurf zwischengeschoben: „Der römische Kommandant hätte Jesus schwerlich zu dem von den Römern abgesetzten früheren Hohenpriester Hannas geführt" (R. Schnackenburg, Joh-Kommentar III 251). Das nächtliche Verhör bei Hannas könnte der Traditionssplitter sein, der dem „Religionsprozeß" bei Mk Mt zugrundeliegt (vgl. Fth II 652). „Kohorte", in der militärtechnischen Sprache der Römer, hätte einen ungeheuren Personenaufwand (ca. 600 Mann Besatzung auf der Burg Antonia bildeten eine Speira oder Kohorte) auf die Beine gebracht. Zudem werden schon in der LXX römische militärische Bezeichnungen für nichtrömisches Militär verwandt, so daß wir an „die aus Leviten bestehende jüdische Tempelpolizei" denken könnten (Schnakenburg a.a.O.).

Die Ereignisse sind für F. (140) nur plausibel, wenn die Römer selbst auf Jesus aufmerksam geworden sind, und zwar, so denkt er, dadurch, „daß dieser mit seinem Einzug in Jerusalem ein gewisses oder gar beträchtliches Aufsehen erregt hatte. Als Eiferer im Glauben, der er war, wurde er auch a l s p o t e n t i e l l e r A u f r ü h r e r (von Rez. hervorgehoben) angesehen. In dieser Eigenschaft wurde er von der Militärbehörde verhaftet und in einem Schnellverfahren abgeurteilt" (140). Er „wurde demnach nicht als Gotteslästerer gefangengenommen, sondern als Aufrührer oder als eine Person, die verdächtig war, der Vorwand oder die Gelegenheit für einen Aufruhr zu werden" (mit M. Goguel ebd.). Indirekt findet Vf. seine These selbst bei Mk 14,48 bestätigt, wo Jesus sich dagegen verwahrt hatte, als lestés, als Räuber (was Bandenführer, Freibeuter, Aufständischer bedeuten könnte) angesehen zu werden. Auch Barabbas, bei Joh als lestés bezeichnet, gehört hierin, der nach Mk 15,7 im Gefängnis zusammen mit „anderen" Aufrührern (stasiátai) war. Die beiden Mitgekreuzigten Jesu heißen lestaí Mk 15,27 par, kakourgoí (Übeltäter) Lk 23,32.[16] Diese Angaben zeigen den terroristischen Bannkreis, in dem die Römer Jesus gesehen haben, Grund genug, gegen ihn vorzugehen (F. 141).

„Pilatus hat an jenem Freitag also mindestens drei Juden hinrichten lassen, weil er sie des Aufruhrs gegen die Besatzungsmacht und als Feinde Roms für schuldig befunden hatte" (142). F. läßt die drei also (also Jesus inkl.) „in ein und demselben militärischen Schnellverfahren aburteilen" (142). Die Frage, ob Jesus der König der Judäer sei – nach allen Evangelisten erst durch Pilatus gestellt! –, weist auf die Vermutung der Römer, Jesus sei ein potentieller Aufrührer, einer der „Könige", von denen Josephus Flavius Antiq XVII 10,8 berichtet, sie gäben sich an der Spitze politischer Aufrührer gern als „König" aus (Text bei F. 141). Als „König der Judäer"[17] wurde Jesus hingerichtet, wie die Kreuzesaufschrift,[18] der Schuldtitel des Verurteilten, angab. Jesus hat sich aber nie diesen anspruchsvollen, revolutionären Titel wie auch nicht den des (Kampf-)Messias in den Evv zugeschrieben, daher die Antwort „Jesu" an Pilatus, daß d i e s e r das sage (Mk 15,2): „Du sagst es!"

Es fragt sich jedenfalls, und F. muß sich fragen lassen, warum denn Jesus den Römern auffiel. Der Täufer, der doch auch eine Jüngerschar um sich gesammelt hatte, war von den Römern nicht behelligt worden.

Wir kommen eben an einer auslösenden Tätigkeit seitens der judäischen Obrigkeit nicht herum, näherhin der jerusalemischen Tempelbehörde: „Hohepriester und Älteste und Schriftgelehrte", die als Synedrion immer dort bei den Evangelisten zusammen auftreten, wo sie letztobrigkeitlich zu handeln haben.[19] Vorbereitend und federführend ist der sadduzäische Clan des hohenpriesterlichen Adels. Der Haftgrund für ihr Eingreifen muß die sog. „Tempelreinigung",[20] Symbolhandlung für Jesu Lehre überhaupt, gewesen sein.

F. (145) ist zwar gegenüber diesem Ereignis als Haftgrund skeptisch. Er sucht ihn durch die Unmöglichkeit zu Fall zu bringen, daß Jesus den gewaltigen Vorhof der Heiden (groß „wie die Altstadt von Chur", Ernst Haenchen) hätte beherrschen können; von einer Beteiligung der Jünger ist keine Rede.[21] Wenn F. den Rez. (265, nicht 625) sagen läßt, „der Evangelist (und schon seine Tradition)" gebe „gar keine protokollarische Schilderung", so heißt das nicht, der Vf. der vormk Passionsgeschichte habe keine Erinnerungs- oder Traditionssplitter besessen, und es gibt keinen Grund, an Jesu Auftreten auf dem Tempel-Vorhof und an einer verdächtigen Störung öffentlicher Ordnung zu zweifeln. Wenn in dem

[16] ThWNT IV, 1942, 267. „Andere Zwei" Joh 19,18, vgl. Jes 53,12.

[17] K. H. Rengstorf, lestés, in: ThWNT IV, 1942, 267: „Die Überschrift über seinem Kreuz kennzeichnete ihn selbst als einen von ihnen, noch dazu als einen, der nach der königlichen Würde gegriffen hatte, wie es mehr oder weniger alle Zelotenführer seit dem ersten Judas getan haben" (Mt 27,37 par).

[18] Bei ihr rechnet F. 144 m. E. zu Unrecht mit einer „Erfindung der Evangelisten". Fth II, 660.

[19] „Hohepriester, Älteste, Schriftgelehrte" (u. a. Fth II 384) sind Funktions- und Amtsbezeichnungen; Sadduzäer, Pharisäer, Essener sind „Konfessionsbezeichnungen". Deshalb fehlen in der Passionsgeschichte „die Pharisäer" als eigene Ankläger. Nach 70 n. Chr. sind die Gegner Jesu „Schriftgelehrte und Pharisäer" (so Mt 23) oder die Hohenpriester und die Pharisäer, Joh 7,32.45; 11,47.57. S. Fth II, 621, Anm. 5, mein Urteil über J. Blinzler, Der Prozeß Jesu, 4. Aufl. 1964.

[20] Fth II 625–632.

[21] F. 145: „Die Geschichte von der Tempelreinigung ist sicherlich nicht historisch, sondern Legende des Markus, die von Matthäus und Lukas übernommen wurde." Er darf sich nicht, meinen Schlußsatz Fth II 625, Anm. 21 zitierend, auf mich für Unhistorizität eines zugrunde liegenden Traditionssplitters berufen.

prozessualen Vorgehen die „Rechtsbrüche Jesu außerhalb der Anklage" (11. Kap. F.) nicht erwähnt werden, so sind sie doch der background des ganzen Vorgehens gegen Jesu. Wir dürfen uns eben mangels protokollarischer Schilderung die Ereignisse nicht nach unseren Vorstellungen ausmalen, dann daraus die Unmöglichkeit des Vorganges konstruieren (ähnlich zu F. 147 und Joh 11,57!) und sie als nicht gegeben hinstellen. Die Frage der „Hohenpriester und Schriftgelehrten und Ältesten" Mk 11,28[22] nach der Vollmacht Jesu zur Tempelreinigung, enthält wohl den Grund für den Festnahmeplan der Hohenpriester und Schriftgelehrten (d. h. der Juristen!) Mk 11,18. Zu dem „angeblichen Prozeß vor dem Synedrium" (Überschrift des 10. Kap., in dem F. sehr häufig Rez. heranzieht: Mk 14,53–15,1 par; Lk 22,54–23,1; Joh 18,19–23, von mir überschrieben „die Anklagevorbereitung durch die Juden") verweise ich auf Fth II 637–653.

Juden (nicht: die Juden, nicht: das jüdische Volk) waren als Auslöser an der Katastrophe von Jesu Tod beteiligt. Unter „Juden"[23] ist in akzentuierenden Stellen des NT nicht die Gesamtheit der jüdischen Zeitgenossen Jesu (der „Rasse") verstanden, sondern die, „die den Herrschaftsanspruch Jesu ablehnen und damit Juden bleiben" (W. Gutbrod a.a.O. 381).

Es ist keine Frage, daß sich die Fronten zwischen dem Judentum und dem Christentum mit dessen Loslösung und Verselbständigung verhärteten. Das wird deutlich, wenn man die einschlägigen Stellen im NT in eine zeitliche Entwicklungsreihe ordnet. Mt 27,25 kann man sich geschichtlich und psychologisch nicht unter dem hist. Kreuz gesprochen vorstellen. Dieser Vers, mt Sondergut, setzt die verhärteten Fronten und die damit geführten Auseinandersetzungen schon voraus. Noch mehr gilt das von dem generellen und ganz grundsätzlichen Antijudaismus, den F. 35f dem Joh-Ev attestiert.

4. Schuldzuweisung des Todes Jesu an alle Juden?

Das Bekenntnis zur Kollektivverantwortung am Tode Jesu seitens des „ganzen Volkes" Mt 27,15 hat nach F. später bei den Christen zur Auffassung geführt, das Judentum sei in dieser Kollektivverantwortung für Jesu Tod zu behaften, was dann Grundlage von Judenprogromen bis hin zum rassistischen Ausrottungsfanatismus geworden sei. Der nazistische Massenmord an Juden sei „ohne die fast 2000jährige Vorgeschichte des christlichen Antijudaismus . . . unmöglich gewesen" (242 mit einem Zitat Hans Küngs).

Eine unglückliche Rolle spielt hierbei (F. 239) Mt 27,25, wonach „das ganze Volk" (laós, nicht óchlos) vor Pilatus gesprochen haben soll: „Sein Blut komme über uns und unsere Kinder!" Als man die Schrift noch nicht in der hist. Perspektive der Entstehung und Herkunft ihrer Materialien, sondern eindimensional, Stelle neben Stelle las, in der Gesamtschau des hist. Ablaufs aus dem einen Evangelisten ergänzend, was bei dem anderen fehlte (Evangelienharmonie), nahm man einen solchen Vers absolut: „das ganze Volk", d. h. die Gesamtheit der Juden in der ganzen Welt, nicht etwa nur die Juden, die gerade vor Pilatus diesen Ausruf taten, der aufgehetzte Mob vor Pilatus (zu F. 238). Mit dem griechischen Wort laós (anstelle des vorhergehenden óchlos Mt 27,20) meint der Vers 27,25 Selbstverfluchung tatsächlich des ganzen Volkes. So verstanden es denn auch die Theologen durchweg (s. F. 239–242), und das bis auf unsere Tage: z. B. E. Stauffer (ev.) und J. Blinzler (kath.). Sie „waren bis in die Gegenwart hinein bemüht, diesen Aberwitz (der Verantwortung des jüdischen Volkes für Jesu Tod) nicht verstummen zu lassen und allen Abmilderungen tunlichst entgegenzuwirken" (F. 241). So hätten „die Christen", die „die Nächstenliebe zwar predigen, in Wirklichkeit aber in Jesu Christi Namen vorsätzlich unsagbares Leid verursacht" (ebd.). Heute erkennen Theologen die Schuld der Christen gegenüber dem Judentum an (241f).

Drei Bemerkungen hierzu: Zunächst können wir der hist.-kritischen Betrachtung der Bibel-Texte dankbar sein, daß wir, ohne alle auftauchenden Probleme letztlich ganz befriedigend lösen zu können, die biblische Geschichte und einzelne Verse in hist. Plastizität verstehen können; wir beachten die jeweilige kulturelle Situationsenge, in der ein Wort gesprochen oder geschrieben ist. Wenn diese Art der Schriftlesung früher so umfänglich wie heute möglich gewesen wäre, hätte sie folgenschwere und wie in unserem Fall unglückbringende Mißverständnisse verhüten können. Daß ein unfundamentalistisches Schriftverständnis nicht möglich war, gehört mit zu den Opfern, die angesichts des konkret-geschichtlichen „Fleisch gewordenen Wortes" Gottes gebracht werden mußten (und müssen?). Man kann sich nicht einfach auf den „Wortleib" einer Stelle berufen. Bekannt ist das verbale Mißverständnis von Lev 24,19f (vgl. Mt 5,38): „Auge um Auge, Zahn um Zahn".

Ein rein verbales Schriftverständnis, das nicht auf die Entstehung und damit nicht auf die genauere Sinn-Eingrenzung von Stellen wie Mt 27,25 oder die spezifisch johanneische Frontstellung gegen die „Juden" (F. 35f) achtete, wurde in unseren Tagen gerade von nichtkirchengläubigen Christen mißbraucht und angewandt. Oberammergau entsprang andererseits noch einem hist. engen Bewußtseinshorizont, dessen Nachwehen auch bei Blinzler und Stauffer zu finden sind.

Ein Zweites, was F. in seiner uneingeschränkten Zuweisung der Schuld der Judenverfolgung an die Christen, das Christentum, die Kirche nicht beachtet. Der in den Kulturnationen vorhandene Antijudaismus ist nicht allein durch Mißverständnisse eines Verses wie Mt 27,25 angeregt worden. Vgl. übrigens hierzu aus Q die in prophetischer Sprache gesprochenen Worte über Jerusalem Mt 23,37–39 par! Die Fremdartigkeit und Abgeschlossenheit des Judentums haben gemäß völkerpsychologischen und völkersoziologischen Gesetzmäßigkeiten mitgewirkt. Wir müssen, geschichtlich aufs ganze gesehen, feststellen, daß die Ghetto-Existenz des Judentums diesem „aufgenötigt und zugleich eigen war".[24] Jeweils negative Erscheinungen am Judentum haben mitgewirkt, wenn eine aufgeheizte Stimmung gegen die Juden im christlichen Abendland aufbrach.

Zum Dritten waren es in unseren Tagen gerade überzeugte Christen, die allenthalben den Juden halfen. Uns wäre als Kindern nicht in den Sinn gekommen, die jüdischen Kinder an unseren Spielen nicht teilnehmen zu lassen. In der Tiefe des genuin christlichen Bewußtseins ruhte und ruht Jesu Gebot der Nächsten- und Feindesliebe (vgl. die Vergebungsbitte Jesu am Kreuz Lk 23,34a in einem Hss-Zweig zwar jüngerer Bezeugung).[25] Das kann man daraus ersehen, wie gerade kirchlich gesonnene Christen den verfolgten Juden beigestanden haben. F. verschweigt es leider! Bei den sog. „Deutschen Christen" war das anders.

5. Gesamtwertung

Die Darstellung ist in einem angenehm lesbaren Stil geschrieben. Als exegetischer Nichtfachmann hat sich Vf. große Mühe gegeben, sich mit exegetischen Tatsachen vertraut zu machen. Doch ist das Gebotene in dieser Hinsicht angesichts der Kompliziertheit der literar-kritischen Gesichtspunkte noch zu wenig. Daß dem Nichtfachmann exegetische Fehler und Fehlbeurteilungen unterlaufen, ist vielleicht verzeihlich. Doch sollte gerade er im Bewußtsein seiner einschlägigen Defizite vorsichtiger im Blick auf mögliche Verunsicherungen der Leser sein, die noch weniger als er „Fachmann" sind.

Zunächst ein paar Hinweise! Damasus I. hat Hieronymus die Revision der altlateinischen Bibelübersetzung in Auftrag gegeben, nicht: „ein in lateinischer Sprache verfaßtes Werk, die Vulgata, zu schaffen" (22f). Matthäus wird mit Matthias verwechselt (260, Anm. 4). Die Synode von 449 zu Ephesus war kein „Konzil", sondern eine partikuläre Bischofsversammlung („Räubersynode"). Soll Mt 28 150 Jahre später als das übrige Mt-Ev (dies in den 80er Jahren) entstanden sein (20)? Es gab nicht achtzig verschiedene Versionen der Evangelien (22), sondern der Evangeliengattung. Meine Bemerkung (208) bezieht sich auf das Logion Mk 2,7, nicht auf „den in den Evangelien gebrauchten Begriff ‚Gotteslästerung' insgesamt" (vgl. Fth II 633 und 394). 2 Petr, die jüngste Schrift des NT, ist nicht im 4. Jh. entstanden (281, Anm. 70), sondern Mitte des 2. Jh.s. Wußte Paulus von der irdischen Person Jesu „so gut wie nichts" (20)? Man kann doch aus verschiedenen Gründen wohl nur sagen: Seine (Gelegenheits-)Briefe enthalten „so gut wie nichts". Das andere ist bei einem unmittelbaren Zeit-, Orts-, Urkirchenmitglied höchst unwahrscheinlich, auch nicht im Blick auf 2 Kor 5,16. Hat Paulus wirklich „als erster" unternommen, „Jesu ausschließliches Menschsein in Frage zu stellen und ihn mit einem Hauch von Göttlichkeit zu umgeben" (203)? Das Problem war in den ersten Jahrzehnten nach Ostern viel komplizierter:[26] unabhängig von Paulus und vor ihm (Röm 1,3f; vgl. Fth III 1,424f und 716f). Zum Schluß noch zwei Einzelheiten, die nicht übergangen werden dürften; sie

[22] Beachte das nachhinkende „und Ältesten". Sie gehören noch nicht hierhin, erst in die Gerichtsverhandlung.

[23] W. Holsten, in: RGG III, 1959, 994–998.

[24] Ebd. 994. Vgl. jetzt Léon Poliakov, Geschichte des Antisemitismus, Bd VI: Emanzipation und Rassenwahn, Verlag Georg Heintz, Worms 1987.

[25] Vers 34a fehlt in den älteren Hss-Gruppen, die sonst den Text-Standard angeben. Er fand und findet jedoch Aufnahme in griechischen und deutschen Texten. Bereits in Apg 7,60 hat er einen Widerhall. Für E. Haenchen, Apg-Komm 1965[5], 244, gehört er nicht zur ursprünglichen Textgestalt des Lk-Ev. K. H. Rengstorf, Lk-Komm, in: NTDeutsch 1960, 348: Lk, der Mk hier folgt, „mußte das einer anderen Überlieferung entnommene Wort in den Markus-Zusammenhang erst einfügen". Weil die alten Christen „den Juden mehr und mehr die Alleinschuld am Tode Jesu zuschreiben", ist der Wegfall von 34a verständlich.

[26] Auch die Zuschreibung des Titels „Gottessohn" für Jesus hat eine Entwicklung durchgemacht, die die Tiefe dessen, was in Jesus in unserer Welt erschienen ist, angeregt durch Aussageerfordernisse und Anstöße der jeweiligen Kultur, erschloß. Auch bei diesem Titel zeigt sich „die Einzigartigkeit Jesu gerade darin, daß er zwar keine geläufigen Kategorien als Selbstbezeichnung aufnahm, tatsächlich aber durch sein Lehren und Leben mehr aussagte und ausprägte, als die Titel je sagen konnten" (E. Schweizer, in: ThWNT VIII, 1969, 367). Unter diesen Vorzeichen lesen wir dann ebd. 368, daß der Gottessohntitel zunächst eine Funktion Jesu bezeichnet, daß er, im Tode zu Gott erhöht, „sein Amt als messianischer König über die Gemeinde Ostern angetreten habe", vgl. die Paulus vorgegebene Formel Röm 1,3f (ebd. 368).

illustrieren die grundsätzlichen Erwägungen, zu denen diese ausführliche Besprechung Anlaß gibt.

Wie für Maria v. Magdala mutet Vf. dem Leser auch für Barabbas eine phantastische Kombination zu (247–250). Er möchte in Jesus (v. Nazaret) und dem Lestés Barabbas, der in u. a. syrischen Hss (jetzt von Nestle-Aland[27] in den Text als möglich aufgenommene Variante) ebenfalls den Namen Jesus trägt: „Jesus der genannt wird Barabbas" (Mt 27,16, vgl. V. 17), ursprünglich ein und dieselbe Persönlichkeit sehen; sie trug den Namen Jesus Bar Abbas (Jesus Sohn des Vaters), das ist: Jesus v. Nazaret. Ursprünglich hätten die Juden „nicht Jesu Hinrichtung, sondern Jesu Freilassung verlangt" (248f). Verstärkend dient ihm bei der Wertschätzung der Juden für Jesus, daß „eine große Menge" Jesus bei seinem Einzug in Jerusalem umjubelte (Mt 21,8f) und nachher (Lk 23,27) „eine große Menge Volkes und Frauen, die klagten und ihn beweinten", erwähnt werden. Er hält es dazu für möglich, daß „die Barabbas-Szene und der lukanische Bericht über die trauernde Volksmenge ... ein und derselben Quelle einer ursprünglichen Überlieferung der Passionsgeschichte entstammen" könnten (249).

Später sei Jesus „Bar-Abbas" (Sohn des Vaters), alias Jesus Sohn Gottes, in zwei Personen aufgespalten worden, Barabbas und Jesus v. Nazaret, „und die trauernde Volksmenge wurde in eine haßerfüllte Judenmasse umgewandelt" (ebd.). Das würde dann seiner These dienen, „daß es den Evangelisten darauf ankam, ihre Schriften in einer der römischen Staatsmacht gefälligen Weise zu verbreiten". Sie wollten verschleiern, daß derjenige, den sie als ihren ‚Herrn' ansehen, in Wirklichkeit ein von den Römern als Aufrührer hingerichteter Galiläer war ... Die Szene soll (in den heutigen Evangelienfassungen) die ungeheure Schuld der Juden aufzeigen: „ein Räuber und Mörder wird Jesus vorgezogen" (ebd.), vgl. diese Tendenz in Apg 3,14.

In ähnlichem Übereifer für seine Grundthese läßt er (147–154) Judas, den „Auslieferer", eine legendäre Figur sein; die Erinnerung an die Abkömmlinge von Juda, die Juden, seien von den Christen durch diese Figur symbolisiert worden, der Typ des treulosen Volkes Gottes sei (150f).

F. zieht alle erdenkbaren Möglichkeiten heran, um seinen „Mandanten" von dem Vorwurf des „Gottesmordes" reinzuwaschen. Hier müßte eine genauere literar-kritische Betrachtung zu Wort kommen, was aber den Rahmen dieser langen Rezension wirklich sprengen würde. Nur dies: Nicht das Volk der Juden, das am Tode Jesu – dogmatisch gesprochen – nicht mehr und nicht weniger Schuld trägt als jeder sündige Mensch (Röm 3,9–12), müßte Vf. verteidigen, sondern den Sadduzäer-Clan, der als die konkreten Gegner Jesu aus den damaligen Juden auftrat. Bei diesen Beispielen ist die Kombinationsgabe, der ja kaum Grenzen gesetzt werden könnten, von einer vorgefaßten Grundmeinung getrieben, die scheinbare Rückhalte in den Texten sucht, dabei aber auf literar-kritische Daten und deren sinnvolle Kombination zu wenig textgebundene Mühe verwendet, aus der heraus man u. U. zu einem Ignoramus käme, wie z. B. der Tatsache, wie die syrische Lesart zustandegekommen sei (beachte hier die Parallelität „der genannt wird").

[27] Nestle-Aland, Das Neue Testament griechisch und deutsch, Stuttgart 1986, 81: Varianten zu Mt 27,16. K H. Rengstorf, lestés, a.a.O. 267: Pilatus habe beide „als Männer derselben Art, eben als zelotische Führer" zur Wahl gestellt.

Norin, Stig I. L.: **Sein Name allein ist hoch.** Das Jhw-haltige Suffix althebräischer Personennamen untersucht mit besonderer Berücksichtigung der alttestamentlichen Redaktionsgeschichte. – Lund: CWK Gleerup, Printed by Wallin & Dalholm Boktr AB 1986. 228 S. (Coniectanea Biblica. Old Testament Series 24) kart.

Entgegen der durch den Haupttitel geweckten Erwartung beschäftigt sich diese Monographie mit keinem mit dem Jahwe-Namen verbundenen theologischen Problem, sondern sie versucht die Frage zu beantworten, ob das theophore Element *-jw, -jh* bzw. *-jhw* in hebräischen Personennamen etwas über die Herkunft, das Alter oder die literarkritischen Probleme der Texte verrät, in denen bestimmte Namen vorkommen, vor allem dann, wenn der Name ein und derselben Person in verschiedenen Formen auftritt.

Das Kapitel I „Das außerbiblische Material" (21–49) untersucht die mittels der angeführten Suffixe gebildeten Namen in nordwestsemitischen Inschriften, in den aramäischen Papyri und in dem Keilschriftarchiv des anscheinend jüdischen Handelshauses Muraschu von Nippur mit folgenden Ergebnissen:

In hebräischen Inschriften vor 700 v. Chr. kommen 44 Belege mit *-jw,* hauptsächlich aus dem Norden, und 37 Belege mit *-jhw,* hauptsächlich aus Juda, vor; zwischen 700 und Exil verschwinden die Belege mit *-jw* fast ganz, während *-jhw* die Regel wird; nach dem Exil herrscht *-jh* vor. In den aramäischen Papyri aus Ägypten kommen alle drei Typen vor, aber es überwiegt *-jh;* 19 Namen auf *-j'* zeigen aramäischen Einfluß. In den Muraschu-Dokumenten dürfte die Keilschriftschreibung *-ia-a-ma* am ehesten *-jaw* gesprochen worden sein, was, weil das Akkadische kein *h* kennt, wohl auf *-jau* und dieses auf *-jahu* zurückzuführen ist. Ein Exkurs verneint die Frage, ob Namen aus Ebla mit der Endung *-ià* oder *i-a* eine Bekanntschaft mit Jahwe verraten.

Nach einem Überblick über das atl Quellenmaterial in Kapitel II (51–71) untersucht Vf. die entsprechenden Namen in den nächsten Kapiteln III–V innerhalb des Deuteronomistischen Geschichtswerks (72–123), bei Jeremia (124–161) und innerhalb des Chronistischen Geschichtswerks (162–196) mit folgenden Ergebnissen:

Es geht hauptsächlich um die Königsbücher in DtrG. Vor 900 v. Chr. sind die Kurzformen „konservierte Defektivschreibungen". Bis zum 7. Jh. überwiegen die plene geschriebenen Langformen; nur in nachexil. Zusätzen tauchen Kurzformen auf. Bei Namen aus dem Nordreich allerdings herrscht *-jh,* wahrscheinlich *-jô* gesprochen, vor. 2 Kön 18–25 kann erst aus nachexil. Zeit stammen; hier überwiegen die Kurzformen. Im übrigen legt die Schreibung der Namen nahe, daß wir mit einem vorexil. Kön-Buch 1 Kön 1 – 2 Kön 17 rechnen müssen, das später bearbeitet und erweitert wurde.

In Jer kommen kurze und lange Formen vor, doch überwiegen die Kurzformen, was auf eine nachexilische Überarbeitung schließen läßt. Langformen werden aber für Personen bevorzugt, die positiv beurteilt werden. Die Kurzformen tragen überwiegend Personen, die als Widersacher des Propheten und Jahwes auftreten. Diesem Schema folgen aber nicht Jer 27,2–29,20 und 49,34, Texte, die erst dem Buch eingefügt wurden, als es im übrigen bereits abgeschlossen war.

Der Chronist ändert in den synoptischen Texten gern die Kurzformen in Langformen. In seinem Sonderstoff überwiegen aber die Kurzformen; in den Listen jedoch herrschen die langen Formen vor. Die langen Formen bevorzugt er auch bei den Namen der von ihm positiv beurteilten Könige. Esra und Neh verwenden fast nur Kurzformen, was nicht für die Zugehörigkeit dieser Bücher zum Chronistischen Geschichtswerk spricht.

Kapitel VI geht noch auf andere Bücher ein, aus denen sich kaum eine Regel gewinnen läßt, und stellt die Ergebnisse zusammen (197–200). Das Literaturverzeichnis, Addenda zu neuem epigraphischem Material, ein Namen- und Bibelstellenregister schließen die Arbeit ab.

Die Untersuchung wird der Fachexeget sorgfältig auswerten müssen, wenn er atl Texte datieren oder ihre Herkunft aus dem Nordreich oder Südreich ergründen will. Der Vf. hat m. E. mit guten Gründen nachgewiesen, daß die mit dem Jahwenamen gebildeten theophoren Personennamen von den biblischen Autoren nicht willkürlich in der Langform mit *-jhw* oder in einer Kurzform mit *-jw* oder *-jh* gebraucht wurden. Freilich wird man mittels der Namensformen wohl doch nur mit großer Vorsicht und unter Hinzuziehung anderer Argumente so schwerwiegende Entscheidungen treffen können, daß z. B. Esra und Neh mit 1 und 2 Chr keine literarische Einheit „Chronistisches Geschichtswerk" bilden.

München Josef Scharbert

Locher, Clemens: **Die Ehre einer Frau in Israel.** Exegetische und rechtsvergleichende Studien zu Deuteronomium 22,13–21. – Freiburg (Schweiz): Universitätsverlag, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1986. XVIII, 464 S. (Orbis Biblicus et Orientalis, 70) geb. sfr. 110,–

Vorliegende Untersuchung ist die überarbeitete Fassung einer 1984 an der Phil.-Theol. Hochschule St. Georgen in Frankfurt a.M. bei Norbert Lohfink erstellten Diss. Im 1. Kap. „Text und Textkritik" (17–31) kommt L. nach eingehendem Vergleich der Textzeugen zu dem Ergebnis, daß der MT von Dtn 22,12–21 (nach der Ausgabe der BHS – so wäre zu ergänzen) allen anderen Textvarianten vorzuziehen ist. Im 2. Kap. behandelt er Literar-, Form- und Gattungskritik (35–116). In der Literarkritik (35–67) stellt er die verschiedenen Positionen einer „älteren" und einer „jüngeren" Literarkritik vor, hält aber die Argumente einer literarkritischen Scheidung für nicht durchschlagend. Der Form nach weist der Text auf eine Redesituation als ursprünglichem „Sitz im Leben" (75). Damit kommt L. zu seiner Hauptthese, die er im Rahmen der Gattungskritik entfaltet: Dtn „22,13–19 geht auf ein schriftlich niedergelegtes Prozeßprotokoll zurück, das nachträglich zu einem kasuistischen Gesetz umgeformt wurde, und zwar unter Ergänzung des ‚Gegenfalls' 22,20f" (82).

Er geht dabei von der communis opinio als heuristischer Hypothese aus, „daß die keilschriftlichen Gesetzeskorpora ganz oder teilweise aus abstrahierten Gerichtsentscheidungen bestehen" (89) und übernimmt im Anschluß an H. J. Boecker und vor allem G. Liedke diese These auch für die Entstehung des kasuistischen Rechtssatzes im AT (90–93). Dann vergleicht er Dtn 22,13–21 mit einem sumerischen Prozeßprotokoll (3 N–T 403+340), das den Fall einer gewaltsamen Defloration einer Sklavin behandelt (93–101) und kommt zu dem Ergebnis: „Mit den ‚literary legal decisions' [zu denen die o.g. Urkunde gehört], vor

allem mit der Urkunde 3 N-T 403+340, liegt ein Typ von Prozessprotokollen vor, dem die Vorlage unseres Textes 22,13–19 formal entsprochen haben könnte. Eine solche Vorlage hat sich aufgrund der Analogie zum sumerischen Protokoll leicht rekonstruieren lassen. Dies bedeutet natürlich nicht, daß ein mesopotamischer Text als Vorlage von Dtn 22,13–19 gedient hätte, sondern nur, daß es in Israel vergleichbare Prozessprotokolle gegeben haben muß, auf die der Gesetzgeber – wie in unserem Fall wahrscheinlich – zurückgreifen konnte. Der in einer konkreten Gerichtsverhandlung vor einem Ortsgericht entschiedene Einzelfall galt dem Gesetzgeber als Präzedenzfall: aus diesem Grund nahm er ihn in seinen ‚Codex' auf, unter Ergänzung des ‚Gegenfalls'. Mit A. Rofé darf man also annehmen, daß hinter 22,13-19 ‚die Aufzeichnung einer Verhandlung' steht, ‚die tatsächlich stattgefunden hat'" (107f).

Damit erklärt L. eine Reihe von Eigentümlichkeiten des Dtn-Textes und stellt abschließend fest: „Gewisse inhaltliche Widersprüche und Spannungen dürfen nicht literarkritisch beseitigt werden. Auch inhaltlich spannungsreiche Texte können durchaus aus der Rechtspraxis hervorgegangen sein und spiegeln nicht notwendig ‚nicht-juristische' Bearbeitungen" (115).

Unter ausführlicher Berücksichtigung des altorientalischen Vergleichsmaterials geht L. in drei weiteren umfangreichen Kapiteln Einzelaspekten des Dtn-Textes nach: Kap. III: Dtn 22,13–21 und die gewohnheitsrechtliche Forderung nach Unberührtheit der Braut bei der Eheschließung (117-237).

Ergebnis im Hinblick auf Dtn 22: „Am besten erklärt man den Text mit einem in verschiedenen Kulturen belegten Hochzeitsbrauch, bei dem nach Vollzug der Ehe ein Tuch mit Spuren des Deflorationsblutes öffentlich vorgezeigt wurde. Zusätzlich ist mit einem gewohnheitsrechtlich festgelegten Sicherungsmechanismus (z. B. durch Zeugen) zu rechnen, der dieses Beweismittel gegen die naheliegende Möglichkeit der Fälschung schützte. Dtn 22,13–19 lässt sich also – gemäss ‚traditioneller' Deutung – als eine Gesetzesbestimmung verstehen, die eine Ehefrau gegen den verleumderischen Vorwurf ihres Ehemannes schützte, sie sei bei der Hochzeit nicht mehr unberührt gewesen. . . Das hebr. Wort *bᵉtûlā* bedeutet in diesem Text und in anderen atl. Rechtstexten ‚Jungfrau', das Abstraktum *bᵉtûlîm* ‚(Zeichen der) Jungfräulichkeit'" (192).

Kap. IV (239–313) untersucht, ob es sich bei Dtn 22,13–21 um den Versuch einseitiger Ehescheidung handelt. Der Vergleich mit ähnlichen mesopotamischen Rechtsurkunden macht dies unwahrscheinlich. In Kap. V. geht L. der Frage nach, warum in Dtn 22,13–21 nicht das in Dtn 19,16–21 geforderte Talionsprinzip bei der Falschaussage vor Gericht zur Anwendung kommt.

In den keilschriftlichen Rechtsquellen stellt sich dieses Problem so dar: „Sowohl CU [Codex Ur-Nammu] als auch CL [Codex Lipit-Ištar] kennen zwar das Talionsprinzip für falsche Anschuldigung. . . wenden es aber auf die Spezialfälle der falschen Anschuldigung wegen Ehebruchs (CU § 14) bzw. vorehelicher Beziehungen (CL § 33) nicht an" (338). Das gleiche gilt für den Codex Hammurapi (352). „Nachdem sich vom mesopotamischen Recht her die Möglichkeit eröffnet hat, daß bei falscher Anschuldigung wegen Ehebruchs. . . das sonst gültige Talionsprinzip nicht angewendet zu werden brauchte, wird man den scheinbaren ‚Widerspruch' [zwischen Dtn 22,13–19 und 19,16–21] nicht mehr unbesehen literarkritisch auswerten dürfen" (378).

Mit einer Überlegung zu Dtn 22,13–21 und der ‚Gemeinsamen altorientalischen Rechtskultur' (381–387) und einem ausführlichen Literatur-, Stellen-, Wörter-, Autoren- und Sachverzeichnis schließt das Buch ab.

Dieses Buch ist in verschiedener Hinsicht bemerkenswert: Hier wird ein atl Text im Kontext altorientalischer Kultur plausibel erklärt. Das altorientalische Vergleichsmaterial wird nicht nur eklektisch zur Illustration einzelner unverständlicher Stellen herangezogen, sondern als eigenständiger Bereich gründlich und umfassend aufgearbeitet, in einer gut verständlichen Form präsentiert und methodisch reflektiert und sorgfältig mit dem atl Text in Beziehung gesetzt. L. hat m. E. in überzeugender Weise gezeigt, daß eine literarkritische Scheidung in Dtn 22,13–21 unhaltbar ist, – abgesehen vielleicht von der *bi'arta*-Formel, aber das tut seiner These keinen Abbruch. An verschiedenen Stellen (53, 59, 111f, 115) äußert er sich skeptisch zur literarkritischen Analyse atl Rechtstexte. Diese Skepsis ist aber bei L. kein Dogma (vgl. 109), und so besteht sie m. E. zurecht. Allerdings ist zu berücksichtigen, daß er ein sehr enges Verständnis von Literarkritik in bezug auf atl Rechtstexte hat. An manchen Stellen scheint es so, als verstände er unter literarkritisch eruierbaren Erweiterungn am Schreibtisch entstandene (vgl. 64) theologische Überarbeitungen (vgl. 111) ohne Bezug zur Rechtspraxis (vgl. 115). Nur bei einem solchen Verständnis von Literarkritik ist seine polemische Bemerkung auf S. 112 berechtigt. L. beschränkt sich bei seiner Analyse auf ein kasuistisches Doppelgesetz (mit Fall und Gegenfall). In bezug auf Literar- und Redaktionskritik sähe es aber bereits anders aus, wenn er eine kleine Sammlung von Rechtsfällen (z.B. Dtn 22,13–29) oder gar ein ganzes Corpus zum Gegenstand einer – auch rechtsvergleichenden – Analyse gemacht hätte.

Dem Ergebnis der Textkritik stimme ich zu. L. reflektiert allerdings nicht die Methode. Welcher Text wäre zu untersuchen, wenn es zum MT eine Alternative gäbe? Auf diese Frage geht er nicht ein.

Insgesamt ein Buch, das einen bedeutenden inhaltlichen und methodologischen Beitrag zur Erforschung des atl Rechtes darstellt.

Münster Ludger Schwienhorst-Schönberger

Jeremias, Jörg: **Das Königtum Gottes in den Psalmen.** Israels Begegnung mit dem kanaanäischen Mythos in den Jahwe-König-Psalmen.– Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1987), 189 S. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testamentes. 141) kart. DM 40,–

Der Vf. untersucht die Entwicklung der Vorstellung von Jahwe als König in folgenden poetischen Texten: Ps 93 (15–29); Ps 29 (29–45); Ps 104,1–9 (45–50); Ps 47 (50–69); Ps 68 (69–82); Dtn 33,2–5. 26–29 (82–92); Ex 15,13–18 (93–106); Ps 95 (107–114); Ps 99 (114–121); Ps 96 (121–131); Ps 98 (131–136) und Ps 97 (137–143). Als weitere Belege werden kurz noch Ps 9–10 und Ps 22 besprochen (143–147). Als Anhang wurde aus der FS von Rad (1971) der Beitrag „Lade und Zion" wieder abgedruckt (167–182). Register der abgekürzt zitierten Monographien, der Bibelstellen, Namen und Begriffe sowie ugaritischer Texte beschließen den Bd.

J. Jeremias geht von der Annahme aus, daß die Prädikation Jahwes als König Israel aus Kanaan vorgegeben war und die Auseinandersetzung um das Verständnis des Königtums Gottes in Israel früh in Angriff genommen worden sei.

Er bemerkt hierzu: „Es sind meiner Überzeugung nach die ältesten Hymnen des Alten Testaments, in denen sich dieser Prozeß vollzieht, obwohl eine solche Annahme mit einem hohen Grad an Unsicherheit belastet ist, da die Urgestalt der frühen Hymnen (Rahmenpsalm in Dtn 33; Ps 29.78.93) erst rekonstruiert werden muß" (150).

Der Vf. setzt sich notgedrungen mit S. Mowinckel, der die Thronbesteigungslieder mit dem Herbst- und Neujahresfest verbunden hat, auseinander (7.9–10.156). Für die Einstellung des Vf.s zum zentralen Problem dieser Lieder ist charakteristisch, daß er nicht von Thronbesteigungsliedern spricht. Nach seinem Verständnis begleiten diese Gesänge die Ladeprozession (156–157). Spätestens ab dem Exil sei dann wie in Ps 95 eine levitische Predigt an die Stelle des Lade-„Aufzugs" getreten und in den späteren Psalmen sei ein Fest-„Drama" im Sinne der Psalmen 47 und 68 nirgends mehr zu spüren (157–158). Ganz im Sinne dieser Grundeinstellung wird sodann auch die Formel *JHWH mlk* „Jahwe herrscht als König!" besprochen (158–161), losgelöst von der Frage, ob sie zur Akklamation nach der Thronbesteigung diente. Er versicherte nur, daß es nicht absolut sicher sei, daß der Huldigungs- bzw. Proklamationsruf nach dem „Aufzug" der Lade als Vergegenwärtigung der göttlichen Inbesitznahme des Zion angestimmt worden sei (160).

Auf dem vorgezeichneten Weg untersucht der Vf., einen Mittelweg zwischen der These S. Mowinckels, derzufolge eine jährliche Thronbesteigung der Gottheit gefeiert wird (7–8), und der Leugnung dieses Festereignisses (9 mit Anm. 7), zu gehen. Er spricht deshalb gewollt nicht von Thronbesteigungspsalmen, sondern von Jahwe-König-Psalmen (7). Außerdem gelangte er zum Ergebnis, daß es nötig sei, über S. Mowinckel und H. Gunkel hinaus, den Einzelpsalmen mit einer differenzierteren Exegese nachzugehen (10–11). Ferner betont er, daß das Thema des Königtums Gottes in den Psalmen erst von den ugaritischen Texten her mit ihren Aussagen über das Königtum Els und Baals sein eigentliches Gewicht und seine Spannung erhalte (12–13).

Zweifelsohne werden hiermit richtige Frage gestellt, obwohl von Anfang an die Tendenz besteht, dem Problem der jährlich neuen Thronbesteigung wenig Relevanz zuzugestehen. Folgerichtig fehlt auch dieser Terminus auf S. 188 im Register der Namen und Begriffe.

Arbeitsweise und Zielrichtung der Bestrebungen des Vf.s lassen sich besonders gut an seiner Auslegung von Ps 29 ablesen (29–45). Das hohe Alter dieses Textes wird als selbstverständlich angenommen, so daß sich ein erneuter Einzelnachweis erübrige (29). Die Existenz der nicht unbeträchtlichen Riege von Interpreten, die für eine Spätdatierung von Ps 29 eintreten, wird nicht einmal erwähnt. Zentrale Bedeutung mißt J. zu Recht V. 10 bei. Für dieses Bikolon schlägt er folgende Übersetzung vor:

Jahwe thront über der Flut,
ja Jahwe thront als König auf ewig. (32)

Zusammen mit V. 3 („die Stimme Jahwes über den Wassern") versteht er V. 10 als Aussage über Jahwes Kontrolle über die chaotischen Wasser. Alle Aussagen über Jahwes Macht müßten von der Klammer her, die V. 3 und V. 10 formal wie inhaltlich bildeten, verstanden werden. Jahwes Macht sei eine Macht, die – so verheerend und vernichtend ihre Wirkungen sein mögen – zum Schutz der Welt wirke. Zudem sei die Kontrolle über das Chaos sowohl in V. 3f als auch in V. 10 das entscheidende Merkmal des Königtums Jahwes (35).

Entgegen J. ist anzunehmen, daß V. 10–11 eine ursprüngliche Einheit bilden, wie bereits das viermalige in erster Position stehende *JHWH* anzeigt. Außerdem ergibt sich aus der kolometrischen Struktur, daß in V. 10 *jšb* und *mlk* als parallele verbale Elemente zu verstehen,

und sowohl *mbwl* als auch das zweite *jšb* erst später hinzugekommen sind. Für V. 10–11 ergibt sich somit folgender Entwicklungsgang:

JHWH l [mbwl] jšb	Jahwe hat sich auf [die Flut] gesetzt,
[w jšb] JHWH mlk l ᶜwlm	[und es hat sich] Jahwe herrscht als [gesetzt], König auf ewig!
JHWH ᶜz l ᶜmw jtn	Jahwe gebe seinem Volk Kraft,
JHWH jbrk ['t] ᶜmw] b šlwm	Jahwe segne [sein Volk] mit Frieden!

Während sowohl *w jšb* als auch *'t ᶜmw* leicht als Zusätze erkennbar sind, bereitet die Herkunft von *mbwl* größere Schwierigkeiten. Der Vf. umgeht alle Hindernisse, indem er *mbwl* ohne weitere Begründung mit „Himmelsozean" übersetzt und diesen wiederum mit den Wassern der Sintflut gleichsetzt. Es gehe in V. 10 mit dem Sitzen über der Flut um die Sicherheit und das Gehalten-sein der Welt, um die göttliche Kontrolle über alle chaotischen Potenzen (40).

Mit dieser Argumentation wird verdeckt, daß *mbwl* eigentlich nur die Wassermassen der Sintflut bezeichnet und *l* demzufolge auch schon zeitlich („seit der Sintflut") interpretiert worden ist. Außerdem ist das Sitzen der Gottheit über der Flut bekannt. In dem herangezogenen Bild (39 Anm. 31) vom Sitzen über dem *apsû* „Meer der Tiefe" finden wir hierzu jedenfalls keine direkte Parallele.

Von den zitierten ugaritischen Formulierungen (36) und bereits zur Verfügung stehenden Veröffentlichungen her, die der Vf. mit Schweigen übergeht, hätte er erkennen können, daß in Parallele zu *JHWH mlk l ᶜwlm* als erstes hierzu nur Kolon *JHWH l ka' jšb* in Frage kommt.Für V. 10 ergibt sich demnach als Ausgangspunkt:

JHWH 1 ks' jšb	Jahwe hat sich auf den Thron gesetzt,
JHWH mlk l ᶜwlm	Jahwe herrscht als König auf ewig!

Zweifelsohne geht diese Tradition auf den Baalkult und die jährliche Thronbesteigung dieses Gottes nach seinem Sieg über die Feinde zurück. Die jetzige Textform von V. 10 dürfte erst in nachexilischer Zeit entstanden sein, als das in vorexilischer Zeit gefeierte Thronbesteigungsfest für Baal-Jahwe außer Übung gekommen war.

Die Nagelprobe für dieses Argument finden wir in Ps 47,9b: *'lhjm jšb ᶜl ks' qdšw* „‚Jahwe' hat sich auf seinen heiligen Thron gesetzt" (51). Folgerichtig muß der Vf. aber von seiner Tendenz her festhalten, daß V. 6 und 9 nicht den Beginn der Weltherrschaft Jahwes feierten und vergegenwärtigten, also keinen Investitur-Akt darstellten (65). Dies trifft zwar für die jetzt vorliegende Textform von Ps 47 zu, aber das Durchschimmern der alten Formel läßt zur Genüge erkennen, daß auch in Ps 47 ursprünglich eine Thronbesteigung gefeiert wurde.

Der Vf. hat zu Recht erkannt, daß eine Interpretation der von ihm ausgewählten Psalmen ohne Berücksichtigung der ugaritischen Texte nicht mehr ratsam ist. Jedoch der Stoßseufzer „Libera nos, Domine, a rabie Ugariticorum!" (12) dürfte die Bibelwissenschaftler in die Irre führen. Denn der Vf. macht erneut deutlich, daß die traditionellen Anschauungsweisen und Methoden der Bibelwissenschaftler es sind, die sie daran hindern, den Weg, der von den ugaritischen Texten zu den nachexilischen Psalmen führt, exakt und glaubwürdig zu vermessen.

Dem Vf. verdanken wir ein sehr anregendes Buch, das bei kritischer Lektüre dazu beitragen wird, die von S. Mowinckel und H. Gunkel aufgeworfenen Fragen zu den „Thronbesteigungspsalmen" besser zu beantworten.

Münster Oswald Loretz

Hartberger, Birgit: **„An den Wassern von Babylon ..."**. Psalm 137 auf dem Hintergrund von Jeremia 51, der biblischen Edom-Traditionen und babylonischer Originalquellen. – (Frankfurt/M., Bonn): Peter Hanstein (1986). IX, 305 S. (Bonner Biblische Beiträge, Bd 63) geb. DM 78,–

Eine Monographie zu diesem so umstrittenen Lied, das als Fluchpsalm weitgehend auf Unverständnis, ja Ablehnung stößt, weil seine Aussagen den Forderungen der Bergpredigt diametral entgegenstehen, ist längst wünschenswert und notwendig. Daher greift man begierig nach dieser Abhandlung, die 1985 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster als Doktordissertation angenommen wurde. Nach einem knappen Überblick über die außerordentlich divergierende Forschungssituation will H. ein möglichst ursprüngliches Verständnis des Ps 137 erarbeiten, das vor allem auf biblischen und babylonischen Quellen basiert, wobei auf die herkömmliche Literarkritik weitgehend verzichtet wird. Im 1. Kap. wird als wesentlich biblische Informationsquelle über Babel Jer 51 analysiert. Dabei wird zunächst der älteste Text sichergestellt und in seiner Eigenart bestimmt; darauf folgt eine Darlegung der Komposition des ermittelten Endtextes und eine inhaltliche Interpretation dieses umfangreichen Kapitels.

Vergleichbar verfährt Vf.in mit der Untersuchung der Bedeutung von Edom, vgl. Ps 137,7. Hierbei wird das archäologische und außerbiblische Material gesichtet, dann werden die biblischen Texte zu Edom analog der Behandlung von Jer 51 untersucht und es wird eine Synopse der prophetischen Edom-Texte erstellt. Im letzten 3. Teil wird dann Ps 137 auf der Grundlage der bisher erzielten Ergebnisse untersucht. Die Aussageabsicht von Ps 137, so folgert H., besteht darin, daß Gott treu zu seinem Bund steht, auch wenn sein Volk ihn vielfältig gebrochen hat. Die Treue Gottes erweist sich in der Gerechtigkeit, die nach dem Grundsatz der talio das Unmaß an Leiden der Exulanten ausgleicht. Das Erleben dieses gerechten Ausgleichs an den Feinden des auserwählten Volkes preist der Psalmist als besonderes ihm widerfahrenes Glück, wenn auch das vorher am eigenen Leib vielfältig erfahrene Leid nun gleich schmerzhaft die grausamen Gegner Israels (Babel und Edom) trifft.

Der Umfang der drei untersuchten Komplexe fällt nach der Länge der Texte recht unterschiedlich aus. Jer 51 reicht von 16–133; Edom wird auf den Seiten 134–204 behandelt; Ps 137 beansprucht lediglich die Seiten 205–228, wenn man von den einleitenden Ausführungen absieht. H. schiebt in die Untersuchung eine Reihe von graphischen Schemata ein, die das Verständnis erleichtern. Das Schwergewicht der Monographie liegt zweifelsohne in einer minutiösen Behandlung der jeweiligen Texte, in der detailliert die hebräische und griechische Textform miteinander verglichen werden und auf diese Weise die Jetztgestalt des Textes gesichert wird. Inhaltlich wird Jer 51 in 12 Abschnitte eingeteilt, die zunächst einzelnen nach ihrer formalen Gestalt, dann nach ihrem Inhalt behandelt und ausgedeutet werden, wobei zum Vergleich Jer 50 herangezogen wird. Insgesamt erweist Jer 51 sich als ein Kapitel der Vergeltungstheologie, die nach Grund und Ziel, nach Initiator und nach Beteiligten dargestellt wird. In ähnlicher Weise verfährt H. mit den außerbiblischen und atl Texten der Edom-Überlieferung, um so den Hintergrund für das bereits vorgelegte Verständnis des Ps 137 zu liefern.

Man wird es Vf.in bestätigen, daß sie sich mit großem Fleiß und mit Zähigkeit ihrer Arbeit gewidmet, daß sie sowohl in Kenntnis der atl Sprachen wie der archäologischen Befunde auch in der einschlägigen, reichhaltigen Literatur keine Mühe gescheut hat, um ein allseitig abgesichertes neues Verständnis des Ps 137 zu erzielen. Damit leistet sie unverzichtbare Grundlagenarbeit, auf der weitere methodische Schritte wie z. B. Literar-, Form- und Gattungskritik, die Frage nach Ort und Zeit neu angegangen werden können. Jeder, der sich in Zukunft mit Ps 137 beschäftigt, wird die solide Monographie von H. mit Gewinn seiner Arbeit zugrundelegen.

Regensburg Heinrich Groß

Pisano, Stephen: **Additions or Omissions in the Books of Samuel:** The Significant Pluses and Minuses in the Massoretic, LXX and Qumran Texts. – Freiburg (Schweiz): Universitätsverlag – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1984. XIV, 295 S. (Orbis Biblicus et Orientalis 57) Lw. sfr 78,–

Dieses Werk, das an der Universität Fribourg 1982 als theologische Diss. vorgelegt wurde, entstand unter Leitung des bekannten Erforschers des atl Textes Prof. Dominique Barthélemy OP. Die Einleitung (1–16) hat als Ausgangspunkt den Befund, daß in den Samuelbüchern Massoratext (= MT), LXX und die Qumrantextzeugen unterschiedliche Textformen mit bemerkenswertem Plus, bzw. Minus aufweisen. Dieser quantitative Unterschied zwischen dem hebräischen und dem griechischen Samueltext war schon lange bekannt, wurde aber erst 1899 Gegenstand einer eingehenden Untersuchung von Norbert Peters. Diese Frage gewann dann durch in Qumran gefundene Samueltexte (4QSam^{a,b,c}) neue Aktualität sowohl für die atl Textgesschichte als auch im Blick auf die Entwicklung der Samuelbücher in den rund drei Jahrhunderten vor Festlegung des MT. Von besonderem Interesse sind bei 4QSam^{a} (und 4QSam^{c}) Plus-Stellen im Vergleich zu MT und LXX.

P. skizziert zuerst die seit dem 17. Jh. andauernde Diskussion über Wert, bzw. Überlegenheit der griechischen Textüberlieferung in 1/2 Sam gegenüber dem MT. Bezüglich der Samueltexte aus Qumran verweist P. vor allem auf die seit 1953 dazu erschienen Publikationen von F. M. Cross, besonders auf The History of the Biblical Text in the Light of Discoveries in the Judean Desert, HTR 57 (1964) 281–299, desgleichen auf die Monographie von E. C. Ulrich, The Qumran Text of Samuel and Josephus, Ann Arbor 1978. Cross sieht in der LXX-Vorlage eine ägyptische, in den atl Texten von Qumran eine palästinische und im Proto-MT eine babylonische Textform. Zu MT, LXX und Qumrantexten und ihrem Verhältnis zum vermuteten Urtext der Samuelbücher bemerkt P. mit H. H. Stoebe (Das erste Buch Samuelis, Gütersloh 1973) S. 8: „The more ample text is not necessarily the more original, and the fuller text which was present in Egypt could be the result of the fact that there the tradition no longer remained oral". Peters hatte 1899 für 1/2 Sam im MT 71 und in der LXX 123 Zusätze herausgestellt und war bei deren Untersuchung zum Ergebnis gekommen, daß der griechische Text die bessere Textgestalt biete. P. trägt S. 9f

seine Kritik an Peters vor und beschreibt es als seine Aufgabe, mit Blick auf die seit 1899 erschienene Literatur zu Samuel die Arbeit von Peters neu durchzuführen, wobei ganz kleine Zusätze außer acht gelassen sind. P. untersucht vor allem solche Minus-Stellen, die durch Homoioteleuton- oder Homoioarkton-Leseversehen entstanden sind und in dem entsprechenden Plus den ursprünglichen Text vermuten lassen. Gesondert behandelt werden andere Minus-Stellen, die nur scheinbar durch Haplographie entstanden sind, deren entgegenstehendes Plus in Wirklichkeit nach dem von H. M. Wiener (1929) und C. Kuhl (1952) beschriebenen literarischen Vorgehen der ‚resumptive repetition', bzw. der ‚Wiederaufnahme' zu erklären ist; dabei wird das einer Einfügung vorausgehende Wort am Ende der Einfügung wiederholt, so daß das zweimal verwendete Wort an ein Leseversehen (homoioteleuton oder homoioarkton) denken läßt. P. bezeichnet ein Plus, dem ein als Haplographie zu erklärendes Minus gegenübersteht, als ‚haplogenic', ein echtes Plus, das aber auch sekundär hinzugefügt sein kann, als ‚non-haplogenic'. In seinem Buch untersucht P. dann jedes Plus mit dem entsprechenden Minus genauestens und gibt den Sicherheitsgrad bei der Bestimmung der ursprünglichen Textgestalt sowie die Gründe für die Textänderungen an.

Der 1. Hauptteil (17–156) analysiert – auch unter Vergleich mit Targum, Peschitto, Vetus Latina, Josephus u. a. sowie mit Blick auf die Parallelstellen in 1 Chr – jene Plus-Stellen, deren entgegengesetztes Minus nicht als Leseversehen durch Haplographie erklärbar sind. Davon bietet die LXX, die aus der Cambridger Ausgabe nach Codex B und anderen Textzeugen zitiert wird, 16 Stellen, der MT 5; dazu kommen 7 Plus- und Minus-Stellen von 4QSam^a, ferner 13 solcher Plus-Stellen der LXX, die als Doppelübersetzung anzusehen sind. Der 2. Hauptteil der Untersuchung (157-282) behandelt dann die ‚haplogenic pluses', zuerst 18 der LXX, sodann 10 des MT. Am Ende dieser sechs Abschnitte wird jeweils das Ergebnis knapp zusammengefaßt (66-69; 89f; 116-118; 154-156; 238-242 und 281f). Abschließend bringen die ‚General Conclusions' (283-285) Charakterisierungen von MT, LXX und 4QSam^a. Demnach lassen sich die Plus-Stellen von LXX und 4QSam^a gegenüber dem MT vor allem als Ergebnis einer länger dauernden literarischen Arbeit erklären. Dabei ergeben sich Plus-Stellen der LXX vorzüglich aus deren Vorliebe für Harmonisierung und Glättung des Textes, wobei ein solches Plus schon auf die LXX-Vorlage zurückgehen könnte. Das Plus des MT erweist sich zumeist als ursprünglich wegen der ebenfalls feststellbaren entgegengesetzten Eigenart der LXX, im Text störende Passagen einfach auszulassen. Die Plus-Stellen von 4QSam^a, die z. T. mit 1 Chr bzw. mit dem von Chr verwendeten hebräischen Samueltext übereinstimmen, bezeugen dagegen einfach die Selbständigkeit der palästinischen Textform und sind wie bei der LXX Ergebnis einer länger dauernden Arbeit am Text. Die Doppelübersetzungen der LXX erweisen sich zum Großteil einfach als Dubletten, die aus einer anders aussehenden hebräischen Vorlage eingebracht wurden, um die LXX auf diese Weise näher an den MT heranzubringen. Manche Minus-Stellen des MT können auch durch Haplographie entstanden sein; dann bietet die LXX den ursprünglichen Text. Das Umgekehrte wird aber häufiger der Fall sein, wobei die Herkunft dieser Plus-Stellen des MT für gewöhnlich schwerer zu erklären ist als die der LXX. Wenngleich also auch beim MT mit sekundären Zusätzen zu rechnen ist, so warnt P. doch davor, den MT vorschnell und ohne Inrechnungsetzung der Eigenart des MT sowie von LXX und 4QSam^a von diesen anderen Textformen her verbessern zu wollen. Als Abschluß der Untersuchung wird S. 287-295 die Bibliographie mit der benützten Literatur geboten.

Zum Ganzen des Buches ist zu sagen: Die Untersuchung hat von 1/2 Sam in vorbildlicher Weise die bei anderen atl Büchern ebenfalls bestehende Differenz im Textbestand von MT und LXX – hier dazu noch unter Einbeziehung von 4QSam^a – mit großer Akribie umfassend und kritisch behandelt. Das stellt nicht nur die Exegese von 1/2 Sam auf eine solidere Basis, sondern illustriert auch an ausgewählten Abschnitten, wie die Arbeit am Text und die Textüberlieferung im Bereich von MT und LXX vor sich gingen und wie deren Unterschiede zu erklären sind. Bedeutsam ist auch die Einbeziehung von in Qumran entdeckten atl Texten als Zeugen einer vor-, bzw. nichtmassoretischen palästinischen Textform, die zwischen MT und LXX steht. So ist diese Arbeit mit ihrer bis ins Kleinste gehenden Behandlung von textkritisch schwierigen Samuelstellen exemplarisch für ähnliche Untersuchungen anderer atl Texte und ein wirklicher Schritt hin zu einem tieferen Verständnis des gesamten AT.

Benediktbeuern Otto Wahl

Porsch, Felix: **Viele Stimmen – ein Glaube.** Anfänge, Entfaltung und Grundzüge neutestamentlicher Theologie. – (Kevelaer / Stuttgart): Butzon & Bercker, Verlag Katholisches Bibelwerk (1982). 284 S. (Biblische Basisbücher Bd 7) kart.

Das gewagte und schwierige Unternehmen, für einen breiteren Leserkreis ebenso sachkundig wie lesbar auf knappem Raum einen Überblick über „Anfänge, Entfaltung und Grundzüge neutestamentlicher Theologie" (Untertitel) zu bieten, ist dem Vf. vollauf gelungen. Sein Entwurf entspricht daher dem Ziel der Reihe, „Basiswissen zu vermitteln" (12), in hohem Maße. Der Verzicht auf Detaildiskussionen erweist sich als Vorteil. In der Perspektive der nachösterlichen Zeugen versteht Vf. mit Recht die ntl Schriften als Verkündigungsschriften, deren Vielfalt er aus der je eigenen Lebenssituation der Gemeinden und ihrer Theologen interpretiert. So enstehen gut herausgearbeitete Entwicklungslinien, wobei Vf. hinsichtlich Lukas sachgemäß Evangelium und Apostelgeschichte ebenso miteinander verbindet wie bei der paulinischen Theologie die Briefe des Apostels mit denen „im Namen und Geist des Paulus" (Kol, Eph, 1 Petr und Past). Insgesamt macht schon der Aufbau des Buches das Konzept des Vf.s deutlich:

Der nachösterliche Neubeginn: Erste Glaubenszeugnisse für Christus: Die Entstehung der ntl Schriften: die christlichen Gemeinden. Die ältesten Glaubens- und Bekenntnisformeln. Die Auferweckungsformel. Die Sterbe- und Dahingabeformel. Das Glaubensbekenntnis in 1 Kor 15,3 f. Die „Erhöhungsaussagen". Frühchristliche Lieder. „Der Geist dessen, der Jesus von den Toten auferweckt hat." „Gemäß den Schriften": Das AT als Deutungshintergrund. – Die Rückfrage nach dem irdischen Jesus: Erste nachösterliche Sammlungen der Jesusüberlieferung. Die Redequelle – Motive ihrer Entstehung und ihr christologisches Bekenntnis. – Die Botschaft und die Praxis Jesu: Der Beginn. Die Botschaft von der Nähe der Gottesherrschaft. Die ethischen Weisungen Jesu. Die Praxis Jesu. Der Anspruch Jesu. Das Abschiedsmahl und Jesu eigenes Todesverständnis. Bedeutungen des Todes Jesu. – Die Theologie der synoptischen Evangelien: „Evangelium" als literarische Gattung. Die Theologie des Markusevangeliums. Die Theologie des Matthäusevangeliums. Die Theologie des lukanischen Doppelwerkes: Evangelium und Apostelgeschichte. – Die Theologie der johanneischen Schriften. – Die Theologie des Paulus: Vorbemerkungen zum Leben und Werk des Paulus. Die paulinische Christologie. Gottes Tat in Christus: die Versöhnung. Der Mensch unter der Herrschaft der Unheilsmächte: Sünde, Tod, Gesetz. Gottes Gerechtigkeit und die Rechtfertigung des Sünders. Glaube und Taufe. Das neue Leben „in Christus" und „im Geist". „Glaube, der in der Liebe wirksam ist". Kirche und Herrenmahl. Gegenwart und Zukunft des Heils. Paulus und Jesus. – Theologie im Namen und Geist des Paulus: Die Theologie der Briefe an die Kolosser und an die Epheser. Die Theologie der „Pastoralbriefe". Die Theologie des 1. Petrusbriefes. – Die Theologie des Hebräerbriefes. – Die Theologie des Jakobusbriefes. – Die Theologie der Offenbarung des Johannes. – Rückblick: Einheit in der Vielfalt.

Im Anhang finden sich für interessierte Leser Hinweise auf „benutzte und weiterführende Literatur", ein Namen- und Sachregister sowie ein Register der Bibelstellen. Die Einsetzbarkeit des Buches als Grundliteratur für Anfänger des Theologiestudiums, aber auch für die Gemeindearbeit und für die Oberklassen der Gymnasien und für Berufsschulen erhöht sich dadurch enorm. Vor allem kann das Buch von seinem Inhalt her für jeden am NT Interessierten empfohlen werden, da es dem Vf. gelingt, die Lebendigkeit der christlichen Botschaft durch alle ntl Bücher, in guten Aktualisierungen aber auch für uns heute zu umschreiben.

Paderborn Hubert Frankemölle

Aejmelaeus, Lars: **Wachen vor dem Ende**. Die traditionsgeschichtlichen Wurzeln von 1. Thess 5:1–11 und Luk 21:34–36. – Helsinki: Suomen Eksegeettinen Seura 1985. IV, 157 S. (Schriften der Finnischen Exegetischen Gesellschaft, Bd 44) kart.

Der Untertitel dieser Untersuchung ist bezeichnend für ihre gesamte Redeweise: Sie fragt mehr nach Möglichkeiten, als daß sie apodiktisch Behauptungen aufstellt. So spiegelt der Titel in seiner Offenheit noch nicht die These, sondern den Ausgangspunkt. Die Folgerung, die sich aus einer parallel laufenden Analyse der beiden Texte für den Autor ergibt, zieht er erst am Schluß.

Entsprechend ist das Buch aufgebaut: I Einleitung (1–6); II Wortfrequenzstatistik (7–12); III Die Eigenart und die Wurzeln der Verse 1. Thess 5:1–11 (13–98); IV Die Wurzeln der Verse Luk 21:34–36 (99–130); V Luk 21:34–36 als Sammelplatz verschiedener Traditionen und als verkürzende Paraphrase von 1. Thess 5:1–11 (131–137). Literaturverzeichnis (138–149), Stellenregister (150–153) und Autorenregister (154–157) schließen es ab.

Der Vf. geht im wesentlichen so vor: Die Statistik der beiden Texte gibt ihm das erste Signal einer möglichen Beziehung zwischen ihnen. Er wendet sich zunächst 1 Thess 5 zu. Die Interpolationsthese zu diesem Abschnitt lehnt er ab und führt die Spannungen zum Kontext auf die „hier . . . nicht sehr schöpferisch(e)" Verarbeitung von Traditionsmaterial zurück (27). Diesen Traditionen geht er dann in einer vor allem motivgeschichtlichen Untersuchung der hier begegnenden Themen nach: der Dieb, die Geburtswehen, Tag und Nacht bzw. Licht und Finsternis, Wachen und Schlafen, Trunkenheit und Nüchternheit, die geistliche Waffenrüstung. Bei der Lk-Perikope steht allerdings sofort die Frage möglicher literarischer Beziehungen im Vordergrund. Dabei sieht sich der Vf. erst einmal bei Markus, in der LXX, im Eph und im Henochbuch um, kommt dann aber ausführlich auf 1 Thess 5 zurück. Vor allem die Gemeinsamkeiten zwischen Lk 21,34f und 1 Thess 5,2f, aber auch weitere Anklänge führen zu der Annahme einer literarischen Abhängigkeit des Lukas von Paulus. Die Erklärung der Parallelen liege nicht in einer beiden vorgegebenen Tradition; denn 1 Thess 5,1–11 sei das Ergebnis der paulinischen Redaktion, und diese spiegele sich in Lk 21 (129f).

Die vom Vf. hier gebotene Arbeitsweise ist sicher anzuerkennen. Sehr angenehm berührt das behutsame, fast tastende Voranschreiten.

Wahrscheinlichkeit wird nicht als Sicherheit ausgegeben. Andererseits sind es insgesamt vielleicht doch zu viele Möglichkeiten und Hypothesen, die das Endergebnis belasten und die These alles andere als zwingend erscheinen lassen. Die beiden Perikopen haben immerhin nur vier Wörter gemeinsam (9). Überhaupt läßt sich eine Kenntnis von Paulusbriefen bei Lukas – der Vf. denkt auch an Röm und Eph – sonst nirgends erschließen. Zwischen diesen Extremen der Einzelbetrachtung und des Pauschaleindrucks liegen weitere Schwierigkeiten. Andererseits ist Lk 21,34–36 ja durchaus, wie manche Kommentare zeigen, als gute lukanische Redaktion in Anlehnung an Mk 13,33–37 und mit Hilfe traditioneller Motive erklärbar (vgl. etwa 18,1.8b). Der Einfluß von Mk 13 (und anderer Vorgaben) wird freilich vom Vf. nicht bestritten, ja er möchte als Ergebnis überhaupt „nur feststellen, daß die Anwendung der Paulusstelle durch Lukas sehr gut möglich ist und daß eine derartige Beziehung die traditionsgeschichtlichen Besonderheiten der Perikope Luk 21:34–36 gut erklären würde" (135f). Die genannte Möglichkeit ist zwar nicht nachgewiesen, wohl aber die lebendige Beziehung zwischen vorsynoptischer und vorpaulinischer Tradition.

Augsburg Walter Radl

Das Neue Testament auf Papyrus. I. Die katholischen Briefe. In Verbindung mit K. Junack bearbeitet von W. Grunewald. Mit einem Vorwort von K. Aland. – Berlin, New York: Walter de Gruyter 1986. IX, 171 S. (Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung, Bd 6) Ln. DM 158.–

Das Werk ist die erste separate Veröffentlichung zu den ntl Papyri auf dem Weg zur Editio critica maior, wie sie im Institut für ntl Textforschung geplant ist. Der Bearbeiter W. Grunewald hat auch schon im „Nestle–Aland" die Papyri kollationiert, ist also in den Aufgabenbereich bestens eingearbeitet. Da bisher keine ntl Textausgabe die Lesarten der Papyri vollständig bot, dies jedoch nun jedenfalls für den Bereich der katholischen Briefe geschieht, ist demjenigen, der textkritisch arbeiten will, erstmals die Gelegenheit gegeben, sich in diesem Bereich den gegenwärtigen Stand der Kenntnis zu den Papyrusfunden leicht zu vergegenwärtigen. Er darf dabei sicher sein – wie schon im „Nestle–Aland" –, eine Handschriftenkollation zu erhalten, die nur von Fotografien der Handschriften, nicht von anderen Textausgaben ausgeht.

Das Buch ist übersichtlich gestaltet. Sein Kern besteht aus der sorgfältigen Beschreibung aller acht Papyri, die – nach bisherigem Kenntnisstand – Text zu den katholischen Briefen bieten und aus der Edition derselben. Die Beschreibung der Hss. geschieht immer nach denselben Kriterien: Der genauen Bezeichnung folgt die Angabe zum erhaltenen Textumfang und zur paläographischen Qualifizierung. Sodann werden Ausführungen zur Datierung, zum Textcharakter, zum Fundort, endlich zu Editionen und zur Sekundärliteratur gemacht. Dabei wird auch notiert, falls man in Münster seine Auffassung gegenüber früheren Äußerungen indessen verändert hat.

Die Edition stellt jeweils eine Leitzeile, bestehend aus einem Mischtext aus 23 Majuskeln, den daruntergesetzten vollständigen Papyrustexten gegenüber, so daß die Papyrusfragmente eine, zwei oder drei Zeilen für sich einnehmen und so untereinander und mit der Leitzeile verglichen werden können. Diese Anlage hat mehrfache Vorteile: 1. Der Textumfang aller acht Papyri (p^9 p^{20} p^{28} p^{54} p^{72} p^{74} p^{78} p^{81}) ist mit einem Blick zu überschauen. 2. Ebenso deutlich treten die großen Lücken hervor, für die keine Textbezeugung durch die Papyri vorhanden ist. 3. Aufgrund der in der Leitzeile enthaltenen alten Majuskeln und der in das 3. und 4. Jh. zurückreichenden Papyri p^{20} p^{28} p^{72} p^{78} und p^{81} kann nun ein guter Einblick in die Textgeschichte vor der Entstehung der großen Texttypen gewonnen werden.

Zwei Wünsche seien am Schluß angemerkt: Manchmal wird das Alter einer Hs. summarisch und allzu formal angegeben. Ob es wohl möglich ist, ein bis zwei inhaltliche Gründe dazu anzumerken? Zwar ist die Beschreibung der Hss. sehr ausführlich, jedoch würden wenige ausgewählte Faksimilidrucke am Schluß des Bdes diese Beschreibung noch besser veranschaulichen.

Raisdorf Jürgen Becker

Lee, Marius Young-Heong: **Jesus und die jüdische Autorität.** Eine exegetische Untersuchung zu Mk 11,27–12,12. – (Würzburg): Echter (1986). VI, 276 S. (Forschung zur Bibel, Bd 56) kart. DM 39.–

Die Arbeit, die unter der Anleitung von K. Stock erstellt und 1984 von der Kath.-theol. Fakultät der Universität Innsbruck als Diss. angenommen worden ist, befaßt sich mit dem Auftakt der Jerusalemer Streitgespräche im MkEv. Ihr Ziel ist es, das theologische Interesse des ältesten Evangelisten an den Motiven der Exusia Jesu und seiner Konflikte mit den Führern Israels in den Blick zu bekommen. Die Bedeutung des Themas für das Verständnis der mk Christologie ist unschwer zu erkennen. Dennoch hat namentlich das Exusia-Motiv noch kaum die gebührende Aufmerksamkeit der Forschung gefunden. Mk 11,27–12,12 bietet eine überschaubare und für das Thema repräsentative Textbasis, die m. W. für sich noch nicht monographisch behandelt worden ist. Schon aus diesen Gründen ist die Studie ein begrüßenswerter Beitrag zur Diskussion um die mk Theologie.

Zur Anlage der Arbeit: Einer breiten Kontext- und Strukturanalyse (5–41.65–81), die durch text- und literarkritische Untersuchungen ergänzt wird (42–50.51–64), folgen eine umfangreiche Einzelauslegung von 11,27–33 (83–153) und eine kürzere Interpretation von 12,1–12 (154–184). Hier legt der Vf. besonderen Wert auf die sorgfältige Beschreibung der grammatikalischen Strukturen und die eingehende Erhellung der einzelnen Begriffe und Motive. Im letzten Hauptteil (185–241) vergleicht der Vf. seinen Basistext mit anderen Konflikterzählungen des Ev.s, um dadurch den Stellenwert von 11,27–12,12 genauer zu bestimmen und seine Untersuchungsergebnisse zu verifizieren.

Die Arbeit ist übersichtlich und sachgerecht aufgebaut; die konsequente Orientierung an der vorliegenden Endgestalt des mk Textes scheint methodisch grundsätzlich gerechtfertigt (auch wenn sie durch ihre Einseitigkeit fragwürdig wird; s. u.); die Gliederung des MkEv.s in drei bzw. vier Hauptteile (1,14–8,26; 8,27–10,52; 11–13; 14–16) ist gut begründet (wiewohl die Stellungnahme zum dtmk Schluß 16,9–20 unklar bleibt und die genaue Abgrenzung des „Prologs" nicht diskutiert wird); auf der Basis der Arbeiten von K. Stock gelingt eine einleuchtende und übersichtliche Strukturbestimmung der Reihe Jerusalemer Streitgespräche (20–26); L. weist die enge Verbindung von 11,27–33 mit 12,1–12 überzeugend nach und legt sie – m. W. erstmals in dieser Konsequenz – von Anfang an seiner Interpretation zugrunde. Dadurch gewinnt er den Texten neue Bedeutungsaspekte ab; er hebt deutlich genug hervor, daß Mk 11,27–33 durchweg, auch mit dem Hinweis auf den Täufer, ein christologisches Aussageinteresse verfolgt; er sieht klar, daß Mk 12,1–12 für den Evangelisten vor allem wegen der allegorischen Bezüge auf die Passion Jesu Bedeutung gewinnt; er arbeitet die Beziehungen zwischen den Jerusalemer und den galiläischen Streitgesprächen differenziert heraus; und er weist auf einige wichtige Elemente des Exusia-Motivs im MkEv hin, insbesondere auf die Relevanz der Vollmacht Jesu für die Konflikte mit seinen jüdischen Gegnern, ansatzweise auch auf die theo-logische Dimension der Exusia Jesu (243) und auf die Verbindung des vollmächtigen Wirkens Jesu mit seiner Passion (236ff).

Dennoch scheint es geboten, einige kritische Anmerkungen zur Diskussion zu stellen.

Die Fragestellung der Arbeit ist wenig profiliert; es fehlt ein Forschungsüberblick; die Schlußzusammenfassung gibt nur einen Teileindruck von den Ergebnissen der Exegese wieder.

Methodisch fragwürdig scheint, daß auf traditionsgeschichtliche Untersuchungen (mit Ausnahme der Begriffs- und Motivgeschichte) weitgehend verzichtet wird. Die Literarkritik von 11,27–33 wird auf den synoptischen Vergleich reduziert (der bei der auch vom Vf. vorausgesetzten Zwei-Quellen-Theorie kaum zu einem Ergebnis führen kann); es fehlt ebenso wie in 12,1–12 eine Rekonstruktion und Interpretation der Vorlagen; die Existenz einer vormk Sammlung Jerusalemer Streitgespräche wird kaum diskutiert. Die Begründung der Methode (2–4), die in etwa auf einen Primat der Synchronie hinausläuft, ist auf weite Strecken recht allgemein gehalten. Die gattungskritische Diskussion über Streitgespräche und Parabeln bzw. Allegorien wird allenfalls am Rande berührt. In der Einzelexegese von 11,27–33 ließe sich manches straffen und konzentrieren; über der intensiven Detailanalyse tritt die Frage nach theologischen Zusammenhängen in den Hintergrund.

Auch was die Interpretationsergebnisse angeht, kann die Arbeit m. E. nicht durchweg überzeugen. Die Urteile über die „jüdische Autorität" – ein m. E. auch im Titel der Arbeit nicht sehr präziser Begriff – fallen häufig recht pauschal aus und beachten nicht immer den Unterschied zwischen der mk Darstellung und der historischen Wirklichkeit (z. B. 194.239). Die thematische Verklammerung von 11,27–12,12 mit dem voraufgehenden und nachfolgenden Kontext kommt nur ungenau in den Blick, weil die spezifische Verbindung christologisch-theo-logischer und paränetischer Themen in Mk 11f nicht deutlich genug gesehen wird. Die Bedeutung von πιστεύειν in 11,31 bleibt unklar. Bezieht sich das ἄλλοις von 12,9 wirklich auf diejenigen Führer Israels, die Gott treu bleiben und mithin Jesus glauben (so 170), oder ist es nicht vielmehr universal zu deuten? Dienen die Streitgespräche für Mk tatsächlich der „Legitimation" Jesu (so 181.233)? Geht es nicht in erster Linie darum, den Inhalt und die Intention der vollmächtigen Lehre und der Machttaten Jesu zu profilieren? Und gewinnt die Form der Konflikterzählungen nicht deshalb ihre Bedeutung, weil es gerade die Ausrichtung seines Wirkens auf die Basileia ist, die Jesus die Gegnerschaft der Führer Israels einträgt? Ist für das Exusia-Motiv nicht überhaupt die Einheit von Person und Sache, von Sendung und gehorsamer Antwort, von Verkündigung und Passion, von Proexistenz und Theozentrik Jesu charakteristisch? Trotz einiger guter Ansätze (99–106) schenkt der Vf. der Frage, wie sich das ureigene Anliegen Jesu gerade in den mk Konflikterzählungen widerspiegelt, m. E. zu wenig Aufmerksamkeit.

Das Verdienst der Arbeit liegt darin, die Bedeutung des Exusia-Motivs und der Streitgespräche für die mk Christologie in Erinnerung gerufen, die wichtige Stellung von 11,27–12,12 im Duktus des Ev.s vor Augen geführt und eine Fülle hilfreicher Beobachtungen zur Analyse und Interpretation des Textes beigesteuert zu haben. Die Fragen allerdings nach dem Profil und dem Stellenwert des Exusia-Motivs, aber auch nach der erzählerischen wie theologischen Funktion der Streitgespräche im MkEv hat sie noch nicht schlüssig beantwortet. Gleichwohl kann die Untersuchung der weiteren Diskussion einige wichtige Anstöße vermitteln.

Eine Anmerkung zum Schluß. Der Vf. redet, wenn er das Wirken Jesu in Vollmacht beschreibt, häufig davon, daß Jesus „an Stelle Gottes" handelt. Diese Redeweise scheint mir, so geläufig sie geworden ist, kaum sachgerecht, mindestens aber höchst mißverständlich zu sein. Gewiß partizipiert Jesus aufgrund seiner Sendung an der Allmacht Gottes. Aber seine Sendung (und seine Intention) besteht ja gerade darin, nicht etwa sich selbst an die Stelle Gottes zu setzen, sondern im Gegenteil Gott selbst Raum zu schaffen und s e i n e Heilsmacht zur Wirkung kommen zu lassen.

M ü n s t e r T h o m a s S ö d i n g

Jetter, Dieter: **Das europäische Hospital von der Spätantike bis 1800.**– Köln: DuMont Buchverlag (1986), 255 S. (DuMont Dokumente) kart. DM 44.–

Eine kurze, aber gleichzeitig umfassend orientierende Geschichte des europäischen Hospitals war bislang ein Desiderat. Sowohl aus der Feder des Kirchenhistorikers wie aus der Feder des Medizinhistorikers lag kein solches Werk vor. Dieter Jetter, Medizinhistoriker an der Universität Köln, füllt diese Lücke mit seinem neuesten Buch. Er beginnt seine Darstellung mit den hospitalähnlichen Einrichtungen der Antike, um dann die Hospitäler der Mönche, der Bischöfe, des Adels und der Bürger zu würdigen. Auch die verschiedenen Formen der besonderen Spitäler werden vorgestellt: Armenhäuser, Militärlazarette, Pesthäuser und Häuser für Geisteskranke.

Die Karten, die über die Gründungen der Hospitäler in den einzelnen europäischen Ländern Aufschluß geben, sind äußerst nützlich. Das Buch rückt zwei wichtige Aspekte der Hospitalgeschichte in den Vordergrund:

Es stellt fest, daß das Hospital mit der Kirche verbunden ist. Deswegen ist die Darstellung auf den Zeitraum zwischen Spätantike (400) und 1800 begrenzt. „Für die Zeit vorher sollte besser nur von Herbergen oder von hospitalähnlichen Einrichtungen die Rede sein. Weil mit der Aufklärung um 1800 das Hospital zurücktritt und dem Krankenhaus Platz macht, ist auch hier eine hinreichend genaue Zeitbegrenzung möglich" (11).

Der zweite Aspekt ist die Herausstellung der verschiedenen Hospitaltypen und deren Aufschlüsselung für Europa. J. kann von hier aus eine wertvolle Einsicht für heutige Krankenhäuser gewinnen. Er wendet sich gegen die „Hospital-Kolosse" (218) und sagt: „Nicht alle Patienten vermögen solch ein Groß-Klinikum zu überleben" (218). Daß die Idee des Hospitals keineswegs als überholt angesehen wird, zeigt der Satz: „Falls aber die großen Seuchen der Vergangenheit in Zukunft vielleicht doch wiederkommen, dann werden viele nicht einfach sterben wollen wie ein Tier bei den Tieren im Wald. Einen guten Tod würde auch dann nur eine einzige Institution zu bieten vermögen: das Hospital" (218).

Ein Vorteil des Buches ist die fließende Darstellung, die immer wieder durch Baugrundrisse und Stiche aufgelockert wird. „Niemals war eine öde Baugeschichte des Hospitals geplant" (9).

Kritisch bleibt allerdings zu fragen, ob die Passage über die Weihnachtsgeschichte des Lukas wirklich hospitalgeschichtlich relevant ist (29). Es müßte wenigstens der griechische Text des NT befragt werden und nicht einfach die Lutherbibel! Unverständlich bleibt auch das Urteil über den „transzendentalen Egoismus" des Benediktinerordens (38). Es kann an dieser Stelle nicht kritisch (aus der Sicht des Kirchenhistorikers wie auch aus der Sicht der Theologie im allgemeinen) Stellung bezogen werden. Aber es stellt sich die Frage, warum dieses Urteil in die sonst gute Darstellung eingeflossen ist. Auch der Satz: „Wieder führten fromme Spenden zu reichen Klöstern und damit zu Macht und Einfluß in dieser Welt" (43) ist so nicht einfach zu verstehen im Hinblick auf die Bettelorden. Aber die schwierige Frage, wie Geschichte zu beurteilen ist, kann im Rahmen einer Rezension nicht ausdiskutiert werden.

Dabei wird auf der anderen Seite der religiöse Impetus des Hospitals gewürdigt, so z. B. wenn J. die sieben Werke der Barmherzigkeit als geistige Grundlage vorstellt (85). Gleichzeitig stellt sich aber die Frage, ob nicht der Einfluß der katholischen Orden hätte mehr betont werden müssen. Denn gerade die katholische Kirche hat zahlreiche Orden für Krankenpflege hervorgebracht, und die Geschichte des Hospitals ist nicht von der Ordensgeschichte zu trennen. So fehlen die wichtigsten Orden, wie z. B. die Kamillianer, ganz. Während Elisabeth von Thüringen als „weithin leuchtendes Beispiel aufopfernder Krankenpflege" (46) gewürdigt wird, findet Vinzenz von Paul zweimalige Erwähnung, ohne jedoch auf dessen Beitrag zur Krankenpflege einzugehen. Der Überblick über die Entwicklung nach 1800 verliert kein Wort über die zahlreichen katholischen Pflegeorden des 19. Jh.s und ebenso nennt er nicht die evangelischen Diakonissen.

In keiner Weise können diese kritischen Einwendungen den Wert des Buches schmälern. Sie mögen vielmehr als Vorschläge für eine zu wünschende Neuauflage verstanden werden. J.s Buch hat das Verdienst, ein von der Kirchengeschichte eher vernachlässigtes Thema aufgearbeitet zu haben. Es wird nun Sache der Kirchenhistoriker sein, diese Fakten (und die Fakten in J.s großer „Geschichte des Hospitals", 6 Bde) theologisch zu interpretieren und aufzuarbeiten.

T r o i s d o r f J o s e p h O v e r a t h

Hallensleben, Barbara: **Communicatio.** Anthropologie und Gnadenlehre bei Thomas de Vio Cajetan – Münster: Aschendorff (1985). XI, 640 S. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Bd 123) kart. DM 48.–

Barbara Hallensleben, die bereits in ihrer Lizentiatenarbeit Cajetans Theologie untersucht hatte,[1] legt hier eine sehr umfangreiche Darstellung vor, die zwar vornehmlich Cajetans (= C.) Anthropologie und Gnadenlehre gewidmet ist, die darüber hinaus jedoch von diesem Lehrstück aus das Zentrum von C.s Denken erörtern will und dabei auch C. in die zeitgenössische Theologie hineinstellen möchte, wie sie durch Spätscholastik, Humanismus und Reformation bestimmt war.

Nach einem knappen Kap. „I. Einführung" (1–35), in welchem sie C. angesichts der Herausforderungen seiner Zeit würdigt und kurz auf die „Be- und Verurteilungen" C.s in der neueren Forschung eingeht, behandelt die Vf.in C.s Theologie in folgenden Kap.: „II. ‚Theologie der Theologie'. C.s Verständnis der theologischen Wissenschaft in Bezug und Abgrenzung zum philosophischen Denken" (36–52); „III. Der philosophische Zugang zu einer Deutung der Wirklichkeit" (53–139); „IV. Anthropologisch-philosophische Grundlagen und Entsprechungen zu C.s Gnadenlehre" (140–214); „V. C. als Denker der Wirklichkeit. Rückblick auf die theologischen Voraussetzungen und Implikationen" (215–220); „VI. Vorblick auf die theologische Entfaltung: Dimensionen des Gnadenbegriffs bei C. – gratia creata" (221–230); „VII. Trinitarische Grundlegung. Theo-logie der Gnade" (231–298); „VIII. Das Gegenüber von natürlicher und übernatürlicher Ordnung als Bezugsrahmen für die Entfaltung der Gnadenlehre" (299–343); „IX. Gnade als Bestimmung des Menschen. Anthropo-logie der Gnade" (344–423); „X. Gnade und/als Freiheit. Gnadenlehre als theologische Anthropologie" (424–437); „XI. ‚Causa Lutheri'. C.s Begegnung und Auseinandersetzung mit Luther und der reformatorischen Gnaden- und Rechtfertigungslehre" (438–539); „XII. Skizze eines Ausblicks. C.s Einwirkung auf die Entwicklung von Gnadenlehre und Anthropologie in der Neuzeit" (540–563). In dem Kap. „XIII. ‚Alles ist Gnade'. Rückblickende Reflexion zu C.s Anthropologie und Gnadenlehre, Würdigung und Überlegungen zur Auswertung" (564–583) gibt die Vf.in eine kurze Zusammenfassung.

Am Schluß des Bdes folgen dann Verzeichnisse der benutzten Quellen und Literatur sowie Register der Schriftstellen, der zitierten Schriften C.s, der von C. kommentierten Artikel der Summa Theologiae des Thomas, der Schriften C.s in chronologischer Reihenfolge – ohne die Bibelkommentare – sowie Verzeichnisse der zitierten Personen, Orte und Sachen.

Im ganzen unternimmt die Vf.in den Versuch, C.s Theologie gegenüber den bisherigen Darstellungen in neuem, für C. wesentlich günstigerem Lichte zu zeigen.

In „I" schildert sie recht knapp die mancherlei Konflikte, welche C. innerhalb der katholischen Kirche zu bestehen hatte, wobei C. gelegentlich sogar in den Verdacht geriet, die Positionen der Protestanten zu begünstigen (25). Weiter skizziert sie die Kritik, welche C. neuerdings als Thomas-Kommentator erfahren hat, wobei die Arbeit von Henri de Lubac, Surnaturel (1946), bahnbrechend war. Dabei waren insbesondere der Begriff und die Sache der „natura pura", aber auch die Gnadenlehre beanstandet worden. Weitere Kritiken betrafen vor allem die Haltung zur Frage der Unsterblichkeit der Seele. Nicht selten ist C. auch als Existentialist bezeichnet worden (27ff). In der Tat ist auch gegenwärtig die kritische Beurteilung wichtiger Stücke von C.s Theologie recht verbreitet, nämlich bei Etienne Gilson in verschiedenen Arbeiten, ferner bei Ulrich Horst[2] oder auch bei Jared Wicks[3]. Horst etwa hat geltend gemacht, C. habe Thomas „mit den Augen einer fremden Epoche" (ebd. 282) im Blick auf seine eigene Zeit interpretiert und insofern einer Verengung Vorschub geleistet. Gegen eine solche Deutung möchte die Vf.in zeigen, daß C. noch vor der Wende zu problematischen Verkürzungen in der Neuscholastik seine theologischen Entwürfe konzipiert habe. Dabei habe C., wenn auch teilweise mit neuer Begrifflichkeit gegenüber Thomas oder auch mit veränderten Argumenten im einzelnen, im ganzen

[1] B. Hallensleben, Kardinal Cajetans Traktat „De fide et operibus" (1532). Seine Auseinandersetzung mit der lutherischen Buß- und Rechtfertigungslehre, lic.masch. Münster 1980.

[2] Siehe den ausgewogenen Artikel von U. Horst, Thomas de Vio Cajetan, in: Klassiker der Theologie. Erster Bd: Von Irenäus bis Martin Luther, hg. von Heinrich Fries und Georg Kretschmar, München 1981, 269–282. 430–432.

[3] Siehe etwa J. Wicks, Thomism between Renaissance and Reformation: The Case of Cajetan, in: ARG 68, 1977, 9–31.

die zentralen Aspekte der Hochscholastik selbständig und letztlich auch kongenial aufgenommen und vertreten.

Der zentrale Begriff, welchen die Vf.in in den Mittelpunkt ihrer Untersuchung rückt, ist derjenige der Communicatio. „Gnade als Gnade Gottes für den Menschen ist in C.s Sicht zuerst und zuletzt Gott selbst, der sich in der Freiheit der Liebe seinem Geschöpf zuwendet und rückhaltlos selbst mitteilt. C.s Theologie ist wahrhaft Theo-logie – Rede von Gott! Gott ist selbst und um seiner selbst willen Ziel und Vollendung des Menschen ... Von hier erhält C.s Gnadenlehre ihre Tiefe und Dynamik; von hier zeigt sich auch die unlösliche Einheit zwischen den Aspekten des Gnadengeschehens, die die Tradition als ‚geschaffene' und ‚ungeschaffene' Gnade bezeichnet hatte." Von da aus sei es auch zu verstehen, daß C. auf den Terminus „geschaffene Gnade" verzichtet habe (564). Weiter meint die Vf.in zeigen zu können, daß alle philosophischen und theologischen Teilprobleme, die C. zugegebenermaßen in oft schwer nachvollziehbarer Weise erörtert, in demselben Sinne zu verstehen seien. C. habe nicht einem in sich geschlossenen Menschenbild gehuldigt. Auch wenn er das „desiderium naturale" anders interpretiert habe als Thomas, so habe er doch gemeint, daß der Mensch auf die überbietende Vollendung durch Gott angelegt sei. Der Gedanke der communicatio sei insofern geradezu Modell auch für das Verhältnis von Philosophie und Theologie.

Im einzelnen seien folgende Darlegungen hervorgehoben. S. 32: Die Vf.in möchte vorwiegend C.s Intentionen und Motive aufspüren. Sie ist sich des Wagnisses dieses Unternehmens bewußt (34). Immer wieder weist die Vf.in darauf hin, daß C.s Denken insofern nicht leicht zu interpretieren sei, als C. sich nicht immer in der wünschenswerten Weise gegen Mißverständnisse abgesichert habe. Jedoch müsse man bedenken: „Gerade weil C. so selbstverständlich das gesamte ... metaphysische Seinskonzept ständig mitdenkt, kann er offenbar in Einzelfragen gleichsam methodisch davon abstrahieren. Das Verstehen setzt folglich denselben Denkhorizont bei seinen Lesern voraus. Sobald nun die selbstverständliche Annahme des ipsum esse Gottes als Urheber des in den Einzeldingen subsistierenden esse entfällt, bieten C.s Formulierungen tatsächlich Ansatzpunkte für eine ambivalente Deutung (83). Trotzdem bleibe C. „dem metaphysisch gefüllten Seinsbegriff des Thomas ... treu" (79). S. 96: Die Vf.in zeigt überzeugend, daß C. dem alten Gedanken folgt, daß alles Vollkommene bestrebt sei, sein „bonum" anderen mitzuteilen. An dieser Stelle hätte man sich freilich einen Hinweis darauf gewünscht, daß dieser Gedanke letztlich aus der origenistischen und neuplatonischen Tradition herkommt. S. 97: Bei C.s „Analogie der Namen" muß die „Analogie des Seins" immer mitgedacht werden. S. 192: Zu der umstrittenen Auffassung von der Unsterblichkeit der Seele sagt die Vf.in, daß man für C. unterscheiden müsse zwischen der Unsterblichkeit der Seelen als solcher, die beweisbar sei, und der Auferstehung des Fleisches, für die es nur Angemessenheitsgründe gebe, die aber letztlich ein Glaubensartikel sei. Allerdings gibt die Vf.in zu, daß C. diese Differenzierung terminologisch selbst nicht sauber durchgeführt habe. Von den spezielleren Untersuchungen ist diejenige über den Naturbegriff wohl die wichtigste. S. 314 sagt die Vf.in, daß sie bei C. keinen ausdrücklichen Beleg für den Begriff „natura pura" gefunden habe.

Die sich durch die ganze Arbeit ziehenden Darlegungen zu Begriff und Sache der communicatio sind ohne jeden Zweifel das Kernstück der C.-Interpretation. Hier liegt, wie die Vf.in dartun möchte, die Verbindung zwischen Theologie und Anthropologie, zwischen Natur und Gnade. Von diesem Zentrum aus können, wie sie meint, die mancherlei Vorwürfe, C. habe den Naturbegriff des Thomas entscheidend verändert, zurückgewiesen werden. Allerdings konnte sich, wie sie zugibt, aus C.s Auffassung faktisch das gedankliche System der „natura pura" in einer von Gott unabhängigen Geschlossenheit und immanenten Vollkommenheit entwickeln (315).

Wie steht es mit der Überzeugungskraft dieser C.-Interpretation?

Bevor dazu Stellung genommen wird, müssen einige kritische Bedenken gegen die Art des Vorgehens der Vf.in ausgesprochen werden.

1. Die Bemühungen der Vf.in, C. in seine Zeit hineinzustellen, sind nicht wirklich befriedigend. S. 53–67 und an manchen anderen Stellen ist die Vf.in bestrebt, „das neue Kulturbewußtsein der Renaissance als Denkhorizont" darzustellen und auch den Streit um die authentische Aristoteles-Interpretation in seiner philosophisch-theologischen Bedeutung zu würdigen. Auch wenn man bedenkt, daß die Würdigung des Spätmittelalters nicht ihre eigentliche Zielsetzung war, sondern nur als Folie für die C.-Darstellung dienen sollte, kann man hier kritische Fragen nicht unterdrücken. Es fehlt vor allem fast völlig das Gebiet der Spätscholastik. Zwar zeigt die Vf.in an etlichen Stellen, daß C. sich gegen bestimmte Gedanken des Duns Scotus gewandt habe; aber der Name des besonders einflußreichen Ockham fällt nur selten, ebenfalls derjenige Biels. Daß gerade bei den einschlägigen Themen, mit denen sie sich befaßt, Ockhams Theologie für die Zeit des ausgehenden Mittelalters zumindest die Probleme aufgeworfen hat, an denen niemand vorbeikam, wird in der Arbeit nicht deutlich. Damit soll keineswegs gesagt sein, daß C. etwa Ockham gefolgt sei, wohl aber, daß er sich mit manchen der von Ockham aufgeworfenen Probleme befaßt hat. Dies gilt etwa für den Evidenz-Begriff (cf. 42 und 476ff), für die Vorstellung der natürlichen Kräfte (cf. 308ff) oder auch für Begriff und Sache der beiden potentiae Dei (cf. 217ff). Der Begriff „Augustinismus der Zeit" (59) wird viel zu undifferenziert gebraucht, ohne daß jedoch auf die erheblichen Unterschiede eingegangen wird, welche alle für den spätmittelalterlichen Augustinismus in Anspruch genommenen Theologen von Augustin abheben.

2. Die C.-Forschung wird, wie es scheint, zu wenig berücksichtigt. Daß seit längerem C. fast allenthalben kritisch beurteilt wird, ist natürlich, für sich genommen, kein Beweis. Während die Vf.in jedoch in einigen Fällen wie bei de Lubac, E. Gilson, U. Horst und J. Wicks kritische Anfragen an C. referiert, geht sie in anderen Fällen stillschweigend über quellenmäßig und sachlich fundierte Einwände hinweg. Dies gilt etwa für die kritischen Bemerkungen zu C. als Thomas-Interpreten bei P. Mandonnet und bei O. H. Pesch. Was Mandonnet angeht, so wird dessen sehr wichtiger Artikel, Cajétan, DThC II, 2, Sp. 1313–1329, in welchem die Einflüsse auf C. sorgfältig untersucht sind, zwar in ihrem Literaturverzeichnis genannt; Mandonnets Argumente werden jedoch bei der C.-Interpretation nicht herangezogen. Was O. H. Pesch betrifft, so hat die Vf.in von ihm zwar etliche Untersuchungen herangezogen, nicht jedoch dessen Artikel, Thomismus, LThK 10, Sp. 157–167. Ferner werden auch die kritischen Bemerkungen bei Denis R. Janz über C. als Thomas-Interpreten nicht berücksichtigt. Janz[4] hat die theologische Anthropologie C.s in seinem Kommentar zur Summa Theologiae des Thomas und in anderen Schriften sorgfältig untersucht und dabei ein ganz anderes Ergebnis erzielt als die Vf.in. Nach Janz (138) ist es so, „that Cajetan is far more generous in the capacities he allows to fallen man", als das für Thomas zutrifft. Hier mag es freilich sein, daß die Vf.in, obwohl sie das Buch von Janz im Literaturverzeichnis nennt, dieses Werk zu spät bekommen hat, um es zu berücksichtigen. Immerhin hätte das dann gesagt werden sollen.

3. Schließlich sind die Vergleiche, welche die Vf.in an zahlreichen Stellen zwischen C. und Luther anstellt, besonders schwach und unbefriedigend. Bei diesen Vergleichen will die Vf.in im ganzen darlegen, daß C. zwar im Grunde ähnliche Gedanken wie der junge Luther geäußert habe – nämlich etwa im Blick auf die Sünde (345) oder auf Gesetz und Evangelium (350f) oder auf die Unterscheidung „in spe/in re" (237) oder auch für das Bleiben der Sünde (250) bzw. für das „simul peccator et iustus" (259). Nur meint sie, daß C. dabei stets die Einseitigkeiten Luthers vermieden habe. Allerdings sind diese Partien ihrer Arbeit durch allerlei Unzulänglichkeiten gekennzeichnet. Dafür seien einige Beispiele genannt, die leicht vermehrt werden könnten.

S. 52 macht die Vf.in die sehr gewagte Bemerkung, daß Luthers Heidelberger Disputation „geradezu als Zusammenfassung der Ansichten C.s" dienen könnte. S. 279 behauptet die Vf.in: „Luther blieb im Unterschied zu C. bei einem sehr tiefen, aber fast ausschließlich individuellen Verständnis der Christusgemeinschaft stehen." Mit den zahlreichen Untersuchungen zu Luthers Christologie setzt sie sich jedoch nicht auseinander. S. 327f u. ö. kritisiert sie Luthers Anthropologie, geht aber auf die umfassendste Untersuchung zu Luthers Anthropologie von Gerhard Ebeling nicht ein, nennt diese auch nicht im Literaturverzeichnis.[5] S. 350f sagt sie: „Bis heute können evangelische Theologen betonen: ‚Gesetz und Evangelium ist das Grundthema der Reformation' (dafür verweist sie auf F. Brunstäd). Faktisch ist aus der Unterscheidung eine Trennung geworden." Für diese pauschale Verdächtigung nennt sie nicht einen einzigen Beleg. S. 369 heißt es, daß sich in den Fragen von Glaube und Liebe im Rechtfertigungsprozeß bislang zwischen Katholiken und Protestanten keine Übereinstimmung abzeichne, wofür nur eine einzige Meinungsäußerung genannt wird; anders lautende Äußerungen werden übergangen. S. 405 wirft die Vf.in Luther vor, „eine wie immer geartete ‚Mitwirkung'" (scil. des Menschen mit Gott) abzulehnen. Die gerade für diese Thematik besonders wichtige Arbeit von Martin Seils[6] wird nicht erwähnt. S. 432 findet sich eine kritische Bemerkung, die sehr generell gehalten ist, aber wohl besonders die Reformatoren treffen soll: der Determinismus, den die Vf.in an anderen Stellen Luther vorhält (z. B. 431), sei nicht in der Lage, konkretes innerweltliches Handeln von der Gottesgemeinschaft her und als „wahre Freiheit der Kinder Gottes" zu deuten. Ein Blick in die Geschichte der reformierten Kirchen in den angelsächsischen Ländern sowie in den Niederlanden hätte vor einem solchen Urteil bewahren können. S. 433 liest man gar, daß es eine Kontinuität zwischen der lutherischen Reformation und der französischen Revolution von 1789 gibt. S. 435f wird dann, wie kaum anders zu erwarten, Luthers Zwei-Reiche-Lehre oder Zwei-Regimenten-Lehre kritisiert, nur daß nach Meinung der Vf.in der eigentliche Fehler bei Luther in seiner einseitigen Ekklesiologie zu suchen sein soll. S. 455: Andererseits sagt die Vf.in, daß C. und Luther beide den Versuch unternommen hätten, die Psychologisierung der Gnadenlehre zu überwinden. Allerdings sei (461) das theozentrische Anliegen beider besser bei C. als bei Luther gewahrt. S. 495 findet sich der Vorwurf, „daß

[4] Denis R. Janz, Luther and Late Medieval Thomism. A Study in Theological Anthropology, Waterloo/Ont. 1983, 123–153. – Nach Drucklegung des Buches der Vf.in ist von mir ein Aufsatz erschienen: Cajetan und Luther. Zur Begegnung von Thomismus und Reformation, in: KuD 32, 1986, 150–169.

[5] G. Ebeling, Lutherstudien, Bd II 1/2 Disputatio de Homine, Tübingen 1977–1982.

[6] M. Seils, Der Gedanke vom Zusammenwirken Gottes und des Menschen in Luthers Theologie, Gütersloh 1962.

die starke Betonung der Objektivität des Wortes Gottes und des Heilswirkens Christi in der Geschichte des Protestantismus, ja schon bei Luther selbst, in eine Relativierung verbindlicher Glaubenswahrheiten und eine Subjektivierung des Glaubensvollzugs umschlug."

Solche Urteile werden von der Vf.in ohne irgendeine persönliche Schärfe gegen Luther vorgebracht, dem sie vielmehr wiederholt gute und vertretbare Absichten zuschreibt. Unverständlich ist jedoch, daß sie auf die Heranziehung einschlägiger Forschungen zu Luthers Theologie fast vollständig verzichtet, statt dessen aber auf eine so umstrittene Arbeit wie die von Paul Hacker[7] zurückgreift.

Diese Beanstandungen beeinträchtigen das Ergebnis der Untersuchung erheblich. Das Gesamtbild von C., das die Vf.in zeichnet, muß als einseitig bezeichnet werden. Die Vf.in hat die Neigung, ihren Helden zu überschätzen und bei ihm die Lösung für so gut wie sämtliche Probleme zu finden, welche es in der Theologiegeschichte des 15. und 16. Jh.s gab. C. ist, wie sie meint, gegen den Averroismus (z. B. 171; 431f), gegen den Scotismus (79), gegen die Verkürzungen in der spätmittelalterlichen Scholastik überhaupt (442) sowie besonders auch gegenüber der reformatorischen Theologie, aber auch gegenüber dem Humanismus der Wahrer des Erbes der Hochscholastik und der Vertreter des rechten Maßes gewesen.

Müssen gegen die Gesamtsicht gravierende Bedenken erhoben werden, so schließt das nicht aus, daß sich in der Arbeit für etliche Gedankenkomplexe bei C. gute Untersuchungen und Darlegungen finden. Dies gilt besonders für den Naturbegriff, für die Frage der Unsterblichkeit der Seele, in manchem aber auch für den Gedanken der Communicatio, der freilich von der Vf.in in seiner Bedeutung für C. überschätzt worden sein dürfte. Gelungen ist auch der Nachweis, daß C. sich am Beginn der Neuzeit um eine Synthese zwischen Philosophie und Theologie bemüht hat, die sich freilich nicht durchzusetzen vermochte.

Zum einzelnen sei noch bemerkt: C.s Eintreten für den Urtext und gegen die Allegorese wird allzu knapp berührt. Dieser wichtige Punkt hätte eine etwas ausführlichere Würdigung verdient, zeigt sich hier doch, daß C., so sehr er von dem spätmittelalterlichen Thomismus herkam, bemüht war, auf die durch die Reformation angeschnittenen Probleme einzugehen. C. ist ja in dieser Sache hart angegriffen worden.

S. 26 Anm. 6 der Lutherbrief, den die Vf.in nach ihrem eigenen Hinweis nicht in der WA nachgesehen hat, stammt nicht vom 24., sondern vom 14. 10. 1518 und ist nur in einer Übersetzung erhalten; s. WA Br 1 Nr. 100. S. 59 lies zweimal „poietikós". S. 64 lat. „secta" ist fem.

Hamburg Bernhard Lohse

Kirchenreform als Gottesdienst. Der Reformator Johannes Bugenhagen 1485–1558. Beiträge von Anneliese Bieber, Wolf-Dieter Hauschild, Hans-Günter Leder, Karlheinz Stoll. Hrsg. von Karlheinz Stoll. – (Hannover): Lutherisches Verlagshaus (1985). 115 S. kart. DM 16.80

Die Gedenkschriften zum 500. Geburtstag Johann Bugenhagens verteilen sich, wie es bei Luther und Melanchthon auch der Fall war, auf beide Teile Deutschlands. Die Erinnerung an diesen Reformator hat sich, abgesehen von den Jubiläumsartikeln in den Zeitschriften, in drei Sammelbänden niedergeschlagen. Im Osten: „Gestalt und Wirkung". Beiträge zur Bugenhagenforschung hrsg. von H. G. Leder. Berlin 1984 und „Reformation und Ordnung aus dem Wort" hrsg. von H. G. Leder und N. Buske. Berlin 1985. Im Westen die vorliegende Schrift.

Der Hrsg. schickt dieser Schrift als Vorwort eine gedankenreiche Betrachtung über den „sonderlichen Baumeister" voraus. Es folgt ein Beitrag biographischen Charakters von H. G. Leder, der aus dem Bande „Reformation und Ordnung" übernommen ist (12–43), eine Abhandlung von W. D. Hauschild über „Biblische Theologie und kirchliche Praxis. Die Kirchenordnungen 1528–1543 in Joh. Bugenhagens Gesamtwerk" (44–91) und eine kleine Untersuchung von A. Bieber über „Bugenhagens Harmonie der Passions- und Auferstehungsgeschichte" (92–104).

Leder überprüft in seinem biographischen Abriß die überlieferten Nachrichten. Alle offenen Fragen konnten noch nicht geklärt werden, z. B. das Verhältnis Bugenhagens zu Erasmus, dessen Institutum christiani hominis (1514) er herausgab und den er noch 1524 Erasmus noster nennt. Weiter: seine reformatorische Wende, auf die er im Tischgespräch mit Luther eingeht, die Berührung mit Campanus und Bernhard Rothmann, die Kritik des Münsterschen Täufertums in der Vorrede zu Henricus Dorpius „Warhafftige Historia" (1536) u. a. m.

Hauschild arbeitet in seinem Beitrag das Thema „Kirchenordnungen" auf. Ausgehend von den ältesten ev. Kirchenordnungen, bei denen die der preußischen Bischöfe von 10. 12. 1525 zu ergänzen wären, kennzeichnet er die verschiedenen Kirchenordnungen Bugenhagens zuerst als Gottesdienstordnungen, sodann bezüglich der Schriftauslegung. Entsprechend dem reformatorischen Verständnis wird doctrina in Beziehung zur kirchlichen Praxis gesetzt und dabei deutlich gemacht, wie sie sich im christlichen Leben auswirkt. In diesen Zusammenhang stellt der Vf. auch Bugenhagens zahlreiche Kommentare zu biblischen Schriften, wobei wiederum das Verhältnis von Glaube und Werken stärker berücksichtigt wird, ohne es dabei an sachlicher Kritik fehlen zu lassen.

Biebers Beitrag trägt einiges zum Charakter von Theologie und Frömmigkeit Bugenhagens bei.

Diese Studien unterstreichen die Bedeutung Bugenhagens und erhöhen den Wunsch nach einer umfassenden Darstellung, die mit der von W. D. Hauschild angekündigten Ausgabe der Werke Bugenhagens fällig wird.

Münster Robert Stupperich

Postel, Rainer: **Die Reformation in Hamburg 1517–1528.** Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn (1986). 484 S. (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 52) Lw. DM 158.–

Die Bearbeitung dieses Themas ist sowohl für die reformationsgeschichtliche als auch für die städtegeschichtliche Forschung wichtig, die sich in letzter Zeit intensiv mit der Stadtreformation als spezifischem Phänomen beschäftigt haben. Kirchen-, theologie- und frömmigkeitsgeschichtliche Aspekte sind hier wesenhaft mit sozial- und kulturgeschichtlichen verbunden. Dies für den überschaubaren Raum einer durch ihren Handel nach West-, Nord- und Osteuropa hin orientierten Stadt darzustellen, die einerseits vom Kaiser als reichsunmittelbar betrachtet wurde, andererseits dem Herzog von Holstein nominell unterstand, faktisch aber unabhängig war, ist von eigentümlichem Reiz. Aufgrund der Chroniken des 16. Jh.s (hrsg. v. J. M. Lappenberg 1861) waren schon früher einige knapp gehaltene Gesamtdarstellungen erarbeitet worden (z. B. C. H. W. Sillem 1886, K. Beckey 1929, S. Schöffel 1929); hinzu kamen weitere Quelleneditionen (z. B. von W. Jensen, J. Bolland, E. Keyser – H. M. Kühn, H. Wenn) und zahlreiche Untersuchungen zu Einzelthemen, von denen hier nur auf Heinrich Reinckes verschiedene Vorarbeiten zu der nicht mehr vollendeten Reformationsgeschichte und auf Otto Scheibs gründliche Abhandlung hingewiesen sei. Postel, durch zahlreiche Arbeiten als Fachmann auf diesem Gebiet einschlägig ausgewiesen, bringt mit dieser Hamburger Habil. von 1982 (im Fachbereich Geschichtswissenschaft) nicht nur eine Zusammenfassung des skizzierten Forschungsstandes, sondern liefert aufgrund neuer exakter Quellenanalyse ein detailliertes Gesamtbild, das an Gründlichkeit und Solidität kaum zu überbieten ist. Neue „Ergebnisse" im üblichen Verständnis waren nach Lage der Dinge kaum zu erwarten; doch mit der sozialgeschichtlichen Orientierung erschließt P. die Quellen unter neuer Perspektive, und in zahlreichen Einzelheiten bringt er Korrekturen oder unbekanntes Material. Damit liegt nun für Hamburg eine maßgebliche, mustergültige Darstellung vor, der für andere Städte nur wenig Vergleichbares zur Seite gestellt werden kann.

Nach einem Überblick über die Forschungsgeschichte und die Quellenlage (11–32) bringt der I. Teil (Hamburg um 1517; 33–122) eine ausführliche Skizze der vorreformatorischen Strukturen von Stadt, Kirche und Gemeinde.

In instruktiver Weise faßt P. hier ältere Einzeluntersuchungen zusammen, die er durch eine Fülle eigener Beobachtungen und Auswertungen zu den Quellen beträchtlich anreichert. Dieser Teil entspricht Reinckes Arbeit (Hamburg am Vorabend der Reformation, 1966), führt aber über diese hinaus und beschreibt vor allem den sozialgeschichtlichen Rahmen für die Reformationsgeschichte. Die kirchlichen Verhältnisse waren einerseits durch das Domkapitel als Träger der Kirchenhoheit geprägt, andererseits wurden sie zunehmend während des 15. Jh.s durch Konflikte zwischen Bürgern und Klerikern bestimmt, die aus dem bürgerlichen Streben nach Beteiligung an den vitalen Fragen wie z. B. Schulorganisation oder Pfarrerwahl resultierten. Durch die Integration von kommunaler und kirchlicher Organisation der bürgerlichen Interessen auf Kirchspielebene entstand ein Instrumentarium, welches für die Durchsetzung der Reformation bedeutsam wurde. Diese erweist sich im Rückblick als Erneuerung des genossenschaftlichen Verständnisses der Stadtgemeinschaft.

Ihre Anfänge begreift P. unter dem Aspekt der „Vermittlung" der neuen Lehre, deren Vordringen er für die Zeit 1517–1526 im II. Teil (123–250) eingehend beschreibt.

Die Abgrenzung der ersten Periode (auf die Problematik einer Gliederung und Periodisierung der Entwicklung weist P. mehrfach hin) ergibt sich daraus, daß einerseits die dauerhaft wirksamen Entscheidungen erst nach 1526 fielen, daß andererseits 1517 ein markantes Jahr der Hamburger Geschichte bildete. Letzteres sieht P. in drei Sachverhalten gegeben: Der Tod des Domdekans Albert Krantz (des humanistischen Polyhistors und letzten großen Vertreters des alten Kirchenwesens) und des Bürgermeisters Hermann Langenbeck („des profilierte-

[7] P. Hacker, Das Ich im Glauben bei Martin Luther, Graz 1966. Dazu siehe Otto H. Pesch, in: ThRv 64, 1968, 51–56.

sten Vertreters der Ratsgewalt", der diese erstmals offiziell-programmatisch als Obrigkeit definierte; 125) sowie die organisatorische Neuformierung der Kaufmannschaft waren „Signale politischer, kirchlicher und wirtschaftlicher Wandlungen" (124). Hingegen kann keine Rede von irgendwelchen reformatorischen Anfängen oder Spuren lutherischen Einflusses sein. Zutreffend erweist P. die berühmte Notiz über Krantz' Äußerung zu Luthers 95 Thesen als legendär (129–132). Dann dürfte es aber problematisch sein, die Anfänge mit dem Jahr 1517 anzusetzen (und sei es nur optisch durch die Gestaltung von Überschriften). Nicht weniger problematisch ist es, die Neuauflage des Streites um die Schulträgerschaft zwischen den Bürgern des besonders aktiv für Neuerungen kämpfenden Kirchspiels von St. Nikolai und dem Domscholasticus Hinrick Banskow, einem typischen Pfründenfresser, bloß als „Vorspiel" der Reformation zu werten (157–181). Das ist schon chronologisch nicht gut möglich (der Streit begann 1522 und endete im September 1524 mit einem Vergleich, der den Bürgern die Hoheit über ihre Schule gab) und auch von der Sache her anfechtbar, weil – gerade unter sozialgeschichtlichem Aspekt – die genossenschaftliche Wahrnehmung der Gemeindeinteressen und die Behauptung des bürgerlichen Bildungsanspruches gegen klerikale Bevormundung ein wesentlicher Bestandteil der Stadtreformation waren (zumal die Ziele des bürgerlichen Paktes vom September 1522 über die Schulfrage hinausgingen), auch wenn zugegeben werden muß, daß inhaltlich die neue Theologie keine explizit feststellbare Rolle spielte. Wieder stellt sich die Frage nach dem Verhältnis von Kontinuität und reformatorischer Veränderung, wenn trotz des angesprochenen epochalen Strukturwandels gelten soll, „daß der Schulstreit noch nicht von reformatorischen Ideen bestimmt war" (181). Der Sozialhistoriker huldigt hier anscheinend einem theologischen Reformationsmodell, das alles Entscheidende in der Forderung nicht nur nach „Gottes Wort", sondern auch nach „Luthers Lehr" begründet sieht. Der besondere Beitrag der Forschung zur Stadtreformation in Norddeutschland dürfte aber gerade darin bestehen zu zeigen, daß Reformation nicht völlig identisch ist mit der Durchsetzung der neuen Theologie Luthers.

Welches sind die Kriterien, die die von P. eindrucksvoll skizzierte bürgerliche Emanzipationsbewegung (vgl. dazu die schöne Zusammenfassung 243–250) als „Reformation" im Unterschied zu kirchlichen Reformen kennzeichnen? P. nennt die neue, von Luther ausgehende Lehre (z. B. 148, 156, 194f, 244f). Das ist gewiß der letztlich entscheidende Faktor, aber nicht der einzige. P. verweist zutreffend auf die methodische Schwierigkeit, das Eindringen der neuen Lehre in Hamburg durch Wittenberger Studenten und die Verbreitung von Lutherschriften näher zu bestimmen, und er betont mit Recht: „Nicht die stürmische Verbreitung von Luthers Ideen setzte hier die Dinge in Bewegung" (136). Wenn diese vor 1522/23 kaum nachweisbar sind, dürften die Anfänge der Reformation vor allem in der vorreformatorischen Tradition der Kirchenkritik liegen, die P. ausführlich beschreibt: in der Kritik am religiösen und moralischen Verfall des Klerus, in den Forderungen nach Beteiligung der Geistlichkeit an den städtischen Lasten, nach bürgerlicher Zuständigkeit im Schulwesen und Mitsprache bei der Pfarrerwahl. „Abgesehen von der evangelischen Predigt (bzw. der Bemühung um lutherische Geistliche), zu der die Änderungen in Sakramenten und Zeremonien erst später hinzutraten, standen alle wichtigen Anliegen der reformatorischen Bewegung in vorreformatorischer Tradition" (244). Die Inhalte der evangelischen Predigt in Hamburg lassen sich durch die gute Quellenlage hinsichtlich der Auseinandersetzung mit den altgläubigen Theologen 1527/28 präzise bestimmen (vgl. 302–310). Neben Rechtfertigungslehre und Sakramentsfrömmigkeit stand im Vordergrund des Interesses die institutionenkritische Orientierung an der Bibel.

Die hier entscheidende, aber aufgrund der unklaren Quellenlage bis heute nicht lösbare Aufgabe, den inneren Zusammenhang dieser Position mit Tendenzen der vorreformatorischen Frömmigkeit, insbesondere der Devotio moderna, aufzuhellen, kann auch P. nicht bewältigen. Allerdings widmet er sich diesem Problem nur mit eher beiläufigen Bemerkungen; was er zur vorreformatorischen Frömmigkeit sagt, beschränkt sich auf deren äußerliche Artikulation (66, 92f, 97ff, 105ff). Den auffälligen Kontakten der frühen evangelischen Bewegung zu niederländischen Multiplikatoren spürt er nicht intensiv nach. Auch die Beziehung zwischen Hamburg und Bremen, auf die P. gelegentlich verweist, hätte eigens thematisiert werden sollen. Die wichtige Predigttätigkeit der von niederländischen Lutheranern beeinflußten Stader Prämonstratenser, insbesondere des Johann Widenbrugge, wird erwähnt (151–153), aber nicht näher untersucht, was freilich angesichts der Quellen schwierig ist oder gar aussichtslos sein könnte. Immerhin lassen sich hier Verbindungen zu Hadeln, Lauenburg, Holstein und Lübeck erkennen. Niederländischer Einfluß bekundet sich auch in der Wirksamkeit der berühmten „Ketzerpresse" des Simon Korver aus Zwolle, der in Hamburg 1522/23 zahlreiche reformatorische Schriften (mindestens 16) in niederdeutscher und niederländischer Sprache (darunter 11 Luthertexte) publizierte. P. beschreibt das sorgfältig im Blick auf die äußeren Tatbestände (184–192), doch er fragt nicht nach der religiösen Position Korvers und seiner Mitstreiter bzw. nach einem in den Drucken erkennbaren spezifischen Profil. Vielleicht ließe sich ein solches aus der Übertragung von Luthers Neuem Testament oder den Zusätzen zum Betbüchlein eruieren. Immerhin hatte Korver in Zwolle intensive Kontakte nicht nur zum Humanismus, sondern auch zur Devotio moderna (vgl. 187). Und derartig geprägte Kreise oder Einzelpersonen dürfte es auch in Hamburg gegeben haben; da sie in der Stille wirkten, sind ihre Spuren schwer nachweisbar. So bleibt es an dieser wichtigen Stelle bei dem alten Bild: Wir wissen nichts über die frömmigkeits- und theologiegeschichtlichen Zusammenhänge der Anfänge der Reformation in Hamburg. Hier läßt sich eine gewisse Kontinuität nur vermuten (die sich z. B. auch in dem eigenartigen, aber der Frömmigkeit des späten 15. Jh.s entsprechenden Phänomen äußern dürfte, daß der Rat am 29. Dezember 1526 in einem Mandat gemäß den Beschlüssen des wendischen Städtetages und des Hansetages vom Vorjahre die Predigt des reinen Gottes-Evangeliums mit Auslegung der Apostelschriften allgemein anordnete, ohne damit reformatorische Ziele zu verfolgen; vgl. 255). Eine Kontinuität in jener Hinsicht ist nicht unwahrscheinlich, wenn man die auch von P. herausgestellte Kontinuität in der kirchenkritisch-emanzipatorischen Haltung der Bürger bedenkt.

Waren die Träger der reformatorischen „Bewegung" (für diesen Begriff gibt P. in Anlehnung an R. W. Scribner eine plausible Definition; 247f) in den Anfangsjahren vor allem die Angehörigen der kaufmännischen Oberschicht und der oberen Mittelschicht, also Bürger, so traten seit 1526 die evangelischen Prediger als treibende Kraft in den Vordergrund. Beides verband sich in den aufschlußreichen Konflikten um die Pfarrerwahlen, die P. eingehend beschreibt (194–227). Es war ein Ausdruck hanseatischen Selbstbewußtseins, wenn die Bürger des Nikolaikirchspiels Ende August 1524 den Wittenberger Stadtpfarrer Johannes Bugenhagen zu ihrem neuen Pfarrer wählten. Während das Kapitel diesem Eingriff in seine Rechte tatenlos zusah, verhinderte der Rat die Berufung. Nahm die Gemeinde dies noch hin um der Bewahrung der städtischen Ordnung willen, so setzte sie 1526 in einem längeren Konflikt durch, daß der aus Magdeburg zugewanderte Prädikant Johann Zegenhagen als Nikolai-Pfarrer geduldet wurde. Damit war eine Schneise geschlagen, denn kurz darauf konnte der nächste evangelische Pfarrer ohne größeres Aufsehen durchgesetzt werden.

In der Folgezeit erlebte Hamburg eine theologisch interessante, auch überregional bemerkenswerte Auseinandersetzung zwischen evangelischen und katholischen Predigern, die bereits Otto Scheib eingehend dargestellt hat (Die Reformationsdiskussionen in der Hansestadt Hamburg 1522–1528, RStT 112, Münster 1976). P. behandelt sie weniger ausführlich in seinem III. Teil: „Die Durchsetzung der Reformation" (251–317).

Er bietet hier nur in wenigen Einzelheiten Neues. Seine Kritik an Scheibs These, die im Zusammenhang jener Auseinandersetzung vor dem Rat als Schiedsrichter geführten Religionsgespräche seien der Form nach keine Disputationen im strikten Sinne gewesen, bleibt etwas oberflächlich (263f). Entscheidender Aspekt des ganzen Konflikts ist ja doch nicht, ob es sich um eine Disputation als rechtsverbindlichen Akt handelte, sondern die Tatsache, daß der Rat sich – ein kirchenrechtliches Novum wie seine Entscheidungsgewalt bei den Pfarrerwahlen! – die allein dem Erzbischof bzw. dem Domkapitel zustehende Kompetenz in Lehrfragen anmaßte. Hier begegnen epochale Verschiebungen im Gefüge von Kirche und Stadt, die das obrigkeitliche Kirchenregiment des Rates vorbereiten. Sie hängen zusammen mit der Neubelebung des genossenschaftlichen Selbstbewußtseins der Bürger und mit dessen Verbindung mit dem evangelischen Gemeindeprinzip. Diesen zentralen Aspekt der städtischen Reformation arbeitet P. an vielen Stellen klar heraus.

Im Rat hatte die evangelische Partei sukzessive die Oberhand gewonnen, doch das ausschlaggebende Mandat vom Dezember 1526, wonach die Schriftgemäßheit das Kriterium für Lehre und kirchliche Praxis sein sollte, war bemerkenswerterweise auch von der altgläubigen Partei mitgetragen worden. Erst die Anwendung im konsequent evangelischen Sinne brachte die Entscheidung für die reformatorische Position in der Verhandlung vom 28. April 1528. Sie leitete die „Wende" (314) ein, doch sie war zunächst nicht mehr als eine theologische Entscheidung.

Es ist von der Sache her unmöglich, daß P.s Darstellung hier aufhört, denn die folgenden Ereignisse gehören als Konsequenz jener Grundsatzentscheidung unabdingbar in die Geschichte der Durchsetzung der Reformation hinein: die Bildung einer Bürgervertretung für die ganze Stadt, die zusammen mit dem Rat in allen Kirchenfragen entscheiden sollte; das Verbot der alten Form der Messe mitsamt dem daran hängenden kultischen Leben; die Abschaffung vieler Zeremonien, Weihehandlungen und Heiligentage; die Auflösung der Klöster und die Einziehung der Pfründen. Es ist erstaunlich, daß eine in sozialgeschichtlicher Perspektive verfaßte Arbeit diese realen Implikationen der theologischen Grundsatzentscheidung ausklammert und so alles Gewicht auf diese letztere verlagert. Die von der Sache her gebotene Zäsur wäre die Verkündung der (von dem im Oktober 1528 nach Hamburg geholten Bugenhagen in Zusammenarbeit mit den Bürgern erstellten) Kirchenordnung am 15. Mai 1529 gewesen, die

bereits im Langen Rezeß vom Februar 1529 zwischen Rat und Gemeinde als Teil der Stadtverfassung vereinbart wurde.

Ein beachtlicher Teil des Buches, in dem sich ein immenser Arbeitsaufwand bekundet, ist der umfangreiche Anhang mit sozialgeschichtlichen Statistiken (319–404):

1. Hamburgische Bevölkerungszahlen im 16. Jahrhundert; 2. Hamburger Studenten im Zeitalter der Reformation (1500–1560); 3. Hamburgs Ratsherren von 1500–1560; 4. Die hamburgische Kapitels- und Weltgeistlichkeit am Vorabend der Reformation; 5. Die Verwalter des Gotteskastens zu St. Nikolai 1527/28 und die Oberalten von 1528–1570; 6. Die altgläubige Reaktion: Die Johannisleute. Hier wird nicht nur ein vorzügliches Nachschlagewerk zur Prosopographie, sondern die Handhabe geboten, manch wichtigen Sachverhalt – wie z. B. den Einfluß der Wittenberger Studenten auf die Anfänge der Reformation, die soziale Schichtung von Befürwortern und Gegnern der neuen Lehre – über bloße Vermutungen hinaus aufgrund quantifizierter Angaben objektiv zu betrachten.

P. hat angekündigt, daß er die vielfältigen Folgen der Reformation auf der innen- und außenpolitischen Ebene, im sozialen, wirtschaftlichen und kulturellen Bereich in einer weiteren Studie behandeln wolle (316). Das ist zu begrüßen, weil die Reformationsgeschichte nicht auf die Frühzeit eingeengt werden darf, sondern bis etwa 1548/55 als Einheit begriffen werden muß. Das vorliegende Buch läßt erwarten, daß P. die wichtige Aufgabe souverän lösen wird. Denn trotz der in dieser Rezension teilweise angemeldeten Einwände steht außer Frage, daß es sich bei dem vorliegenden Buch um ein reifes Werk der Reformationsforschung handelt.

Münster Wolf-Dieter Hauschild

Joseph Görres 1776–1848. Leben und Werk im Urteil seiner Zeit (1776–1876). Hrsg. von Heribert Raab. – Paderborn: Ferdinand Schöningh 1985. XXXV und 807 S. (Gesammelte Schriften / Joseph Görres, Erg.-Bd 1) geb. DM 128.–, Subskriptionspreis DM 114.–

Joseph Görres gehört zu den überragenden Gestalten des deutschen Katholizismus im 19. Jh. Die unterschiedlichen, ja gegensätzlichen Urteile der Zeitgenossen über ihn hat Heribert Raab in dem vorliegenden Bd gesammelt und so ein eindrucksvolles Bild von Leben und Werk des großen Publizisten geliefert. Die bis zur Gründung der Görres-Gesellschaft 1876 reichende Quellensammlung dokumentiert in eindrucksvoller Weise die zeitgenössische Beurteilung von Leben und Werk von Joseph Görres, eine Beurteilung, die von Unverständnis, Ablehnung bis zu Zustimmung und Bewunderung reicht.

Görres hat man das Gewissen seiner Zeit genannt, ihn als publizistischen Genius gefeiert, aber zugleich als Reaktionär und Finsterling attackiert. Der Romantiker Graf von Loeben sprach 1814 von Görres als dem politischen Luther und von dem herrlich derben, aufrichtigen, unerschrockenen Rheinischen Merkur.

Friedrich Perthes besuchte 1814 Görres und schrieb in einem Brief an seine Frau: „Das Geniale des Geistes, das Rasche der Phantasie tritt alsbald hervor."

Aufschlußreich für eine ablehnende Beurteilung von Görres im katholischen Raum sind die Äußerungen von Wessenberg und seinen Gesinnungsgenossen. So fand der „Athanasius" von Görres in den „Freimütigen Blättern über Theologie und Kirchentum" 1838 eine scharfe Kritik. In dieser Wessenberg nahestehenden Zeitschrift wird Görres als Hauptwortführer der sogenannten neuen katholischen Wissenschaft bezeichnet. Der Rezensent spricht darin von dem „viel bekannten und viel gerühmten Görres". Er gesteht ihm zu, daß er ein Mann von großem Talent und einer glänzenden lebendigen Darstellungsgabe sei. Nachdem er seinen jugendlichen Mut im Strudel der Revolution gefühlt habe, sei er plötzlich fromm geworden und habe sich dem kirchlichen Absolutismus zugewandt. Dieser Mann sei nun ein Apostel des Ultramontanismus geworden. Und seine Partei schare sich freudig um ihn als ihren Führer und preise ihn von einem Ende Deutschlands zum anderen. Positiv war die Reaktion 1838 von Döllinger. Er schrieb: „Von Görres ‚Athanasius' sind, wie mir der Verleger mitteilt, bis jetzt 700 Exemplare abgesetzt, was in Deutschland beispiellos ist. Was wohl Euer Reverendissimus [Erzbischof Joseph Maria von Fraunberg von Bamberg] zu dieser Geschichte sagen mag? Wie gern hätte sich der durch Nachgeben den [preußischen] Roten Adlerorden verdient."

Pfarrer Johannes Theodor Laurent, der spätere Apostolische Vikar von Luxemburg, bezeichnete 1838 das Buch von Görres als eine Prophezeihung. Der Erzbischof von Droste Vischering sei durch Görres in einer Weise gerechtfertigt und verherrlicht worden, die keinen Versuch einer Antastung mehr zulasse. Wörtlich schreibt er: „Es gibt Stellen in dem Buch von furchtbarer Gewalt und Erhabenheit, bei denen man es fallen läßt und in die geöffneten Himmel entrückt wird. Wahrlich, Deutschland hat nur einen Clemens, aber auch nur einen Görres." Aber zugleich kritisierte er, daß Görres noch mit einer Seite im Protestantismus stehe. Er habe schiefe Ansichten 1. über das Verhältnis der Kirche zum Staat, 2. über die Wirksamkeit des Papstes in der Kirche, 3. über das Verhältnis der Kirche zum Christentum.

Wenn man die umfangreichen Quellentexte, in denen sich Zeitgenossen über Görres äußern – 868 an der Zahl – überschaut, findet man hier bekannte Namen: Goethe, Clemens Brentano, Jean Paul, Heinrich Voß, Achim von Arnim, Josef Eichendorff, Friedrich Schlegel, Friedrich Perthes, Ludwig Tieck, Carl Freiherr vom und zum Stein, Ludwig Uhland, Friedrich Schleiermacher, Carl Ludwig von Haller, P. Reichensberger, Andreas Raeß, Karl Werner, Ignaz Döllinger, Ludwig I. von Bayern, Johann Michael von Sailer, Heinrich Heine, Leopold Ranke, Melchior von Diepenbrock, Johann Adam Möhler, Wilhelm Emanuel von Ketteler, Karl Ernst Jarcke, Franz Anton Staudenmaier, Johann Heinrich Floß, Alphonse Gratry, Johann Nepomuk von Ringeis, Conrad Martin, Karl Josef von Hefele, Philipp Krementz, Ludwig von Pastor, Johann Theodor Laurent.

Die von R. vorgelegten Urteile von Zeitgenossen über Görres beginnen mit der Jugend und dem Elternhaus, seinen Vorlesungen in Heidelberg, der Zeit in Koblenz, berichten über die Jahre während der Herausgabe des „Rheinischen Merkur", über den Revolutionär Görres und das Verbot des „Rheinischen Merkur", seine Flucht nach Straßburg, die Abfassung des „Athanasius", den Görres-Kreis in München, die letzten Lebensjahre bis zu seinem Tod. Die Textsammlung setzt R. bis zum Kulturkampf und zur Gründung der Görres-Gesellschaft 1876 fort.

Trotzdem hat R. nicht die Absicht, eine lückenlose Sammlung von Zeugnissen über Görres zu liefern. Jedoch gibt die von ihm getroffene Auswahl ein umfassendes und repräsentatives Bild über die Beurteilung von Görres durch die Zeitgenossen. Die zahlreichen von R. in mühsamer Kleinarbeit gesammelten Texte machen deutlich: Wer immer Görres begegnete, hat starke Eindrücke von ihm empfangen. Interessant wäre vielleicht noch ergänzend das Urteil des späteren Bischofs von Paderborn, Konrad Martin, über Görres. Er schreibt in seinen „Zeitbildern oder Erinnerungen an meine verewigten Wohltäter" über seine Münchener Studienzeit: „Alles, was sich an der Universität lebhaft für katholisches Wissen und Leben interessierte, sammelte sich schon damals um ihn ... Solange es ein Deutschland gibt, wird man nicht nur den Namen Görres feiern und erheben, sondern man wird sich an diesem Namen selbst erheben. Wie und was dieser außerordentliche Mann für das große Ganze, für Deutschland und die Welt gewirkt, wie und was er namentlich gewirkt für Freiheit, für Recht, Wahrheit, für Wissenschaft, für Religion und Kirche, ist bei verschiedenen Gelegenheiten von stimmberechtigten Männern öffentlich anerkannt und mehr oder weniger ausführlich in Wort und Schrift geschildert."

R. führt die Quellen in chronologischer Reihenfolge an. Ein Kommentar liefert bei den einzelnen Texten biographische und sachliche Erläuterungen und verweist auf parallele Quellen und weiterführende Literatur. In einem biographischen Teil werden die Lebensdaten der in den Quellen genannten Zeitgenossen vorgestellt.

Die Zahl der Druckfehler ist gering. Ich erwähne S. 723: Finsterhölzl, nicht Finsterhölzel, S. 805: Viale Prelà, S. 490: statt Préla, S. 762 geht die Alphabetisierung durcheinander. Ein Register der von Görres geplanten und ihm zugeschriebenen Schriften und ein Namensregister erschließen den reichen Inhalt des Bdes.

Die vorliegende Arbeit betritt Neuland und schließt in der Görres-Forschung eine Lücke. Der Vf. verdient Dank und Anerkennung für seine mühevolle Arbeit, die nicht nur die Persönlichkeit Görres' in einem vertieften Licht erscheinen läßt, sondern die zugleich interessante Einblicke in die Geistesgeschichte des 19. Jh.s liefert.

Freiburg i. Br. Remigius Bäumer

Die Habsburgermonarchie 1848–1918. Bd IV: Die Konfessionen. Hrsg. v. Adam Wandruszka und Peter Urbanitsch. – Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften 1985. XVI, 866 S. Ln. DM 128.–; öS 896,–

Das seinerzeit unter dem Protektorat von Kronprinz Rudolf ab 1887 erschienene vielbändige Werk über „Die österreichisch-ungarische Monarchie" hat die kirchlichen Vorgänge so gut wie ausgespart. Es ist erfreulich, daß die umfangreiche neue Geschichte der Habsburgermonarchie den Konfessionen einen so stattlichen Bd gewidmet hat.

Dieser Besprechung werden vor allem die Kapitel „Die römisch-katholische Kirche in Cisleithanien" (P. Leisching), „Die Geschichte des Protestantismus in der Habsburgermonarchie" (F. Gottas) und „Die Altkatholische Kirche" (H. Hoyer), die zusammen mehr als die Hälfte des Sammelwerkes ausmachen, zugrundegelegt.

Bei Leischings flüssiger und materialreicher Darstellung wird vor allem die rechtshistorische Problematik behandelt. Die länderweise Gewichtung ist unterschiedlich ausgefallen; Wien und Tirol erscheinen stärker berücksichtigt als die übrigen Länder. So wird im Zusammenhang mit der Theologie und den theologischen Zeitschriften überraschenderweise nicht einmal die „Theologisch-praktische Quartalschrift" erwähnt, auch werden die Theologischen Lehranstalten nur global angeführt, obwohl sie von der Funktion her die gleiche Bedeu-

tung wie die Theologischen Fakultäten hatten. Im Literaturverzeichnis fehlen die eingehenden Arbeiten von H. Slapnicka, durch die Oberösterreich gerade auch für die behandelte Epoche eines der historisch am besten aufgearbeiteten Länder darstellt. Die reichlich vorhandene Rudigier-Literatur bleibt mit Ausnahme des Werkes von K. Meindl ebenfalls unberücksichtigt. Zu wenig eingegangen wird auf das Frömmigkeitswesen. Gar nicht behandelt wird das Ordenswesen, auch nicht die große und einschneidende apostolische Visitation durch Kardinal Schwarzenberg. Umgekehrt habe ich noch kaum irgendwo eine so gute Kurzdarstellung über die Maigesetze von 1868 gefunden.

F. Gottas verfügt nicht über die gleiche Kraft der Darstellung wie Leisching. Er bietet jedoch einen dankenswerten Überblick über die Entwicklungsstufen zur Gleichberechtigung des Protestantismus und enthält sich erfreulicherweise jeder Polemik. Der Vorname des Medizinstudenten Rakus, der im Rahmen der Los-von-Rom-Bewegung eine Rolle spielte, dürfte übrigens mit „Georg" geklärt sein (S. 588, Anm. 304; wenn Reingrabner abweichend „Theodor" angibt, liegt die Beweislast bei ihm).

Etwas fragmentarisch wirkt die Behandlung der altkatholischen Kirche durch H. Hoyer. Er verweist zwar auf Quellenarmut, doch fanden auch in der Literatur schon relativ gut aufgearbeitete Gebiete (wie z. B. die Gemeinde Ried i. I. durch die Diplomarbeit von F. Zierler, Linz 1972) zu wenig Berücksichtigung.

Der vorliegende Bd behandelt außerdem „Die römisch-katholische Kirche in Ungarn" (M. Csáky) und „bei den Kroaten" (I. Vitezić), geht der Geschichte der „Orthodoxen und Unierten" (E. Turczynski) nach, bietet kurze Kapitel über „Die armenischen Kirchen" (W. Biehl) und „Die deutschkatholische Bewegung" (W. Häusler) und wendet sich schließlich dem österreichischen Judentum (W. Häusler) zu.

Der glänzend geschriebene Einleitungsessay von A. Wandruszka steckt den Rahmen ab und ordnet ein. Insgesamt bietet das Buch mit seinen vielen Überblicken und den beigefügten Karten die derzeit umfassendste Behandlung der Konfessionen in der Habsburgermonarchie. Die gute Erschließung durch ein verläßliches Register verdient hervorgehoben zu werden.

Linz Rudolf Zinnhobler

Bacht, Heinrich: **Die Trägodie einer Freundschaft.** Fürstbischof Heinrich Förster und Professor Joseph Hubert Reinkens. – Köln-Wien: Böhlau 1985. XXII, 370 (Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands 20). geb. DM 114

Diese letzte Publikation des am 25. 1. 1986 verstorbenen Autors wertet vor allem die von H. J. Sieben veröffentlichten Briefe des Breslauer Kirchenhistorikers und späteren ersten altkatholischen Bischofs Joseph Hubert Reinkens an seinen Bruder Wilhelm aus. Diese stellen ja eine unschätzbare Fundgrube dar für die Geschichte des schlesischen Katholizismus und insbesondere der Breslauer Fakultät, nicht zuletzt aber auch für die güntherianische Bewegung und die sich immer mehr verhärtenden Gegensätze vor dem 1. Vatikanum. Außerdem schöpft B. vor allem aus den mit dem Güntherianismus befaßten Publikationen der letzten Jahrzehnte von Wenzel und Winter, nicht zuletzt aus der Reinkens-Biographie seitens dessen Neffen Joseph Martin.

Das eigentliche Thema ist die Geschichte der Beziehung zwischen Reinkens und dem Breslauer Fürstbischof Förster (1853–81), eine Beziehung, die von schwärmerischer Verehrung in steigende Entfremdung und schließlich blanken Haß umschlug.

Am Beginn steht die schwärmerische Verehrung R.s für seinen „väterlichen Freund" F. Speziell die gemeinsame Bindung an Diepenbrock und die gemeinsamen Sympathien für den Güntherianismus schufen die sachliche Basis für eine Freundschaft, in der R. sichtlich ganz im Banne F.s stand (vgl. bes. 50). Seine Wahl zum Fürstbischof wurde von R. in begeisterten Worten begrüßt. (57).

Im Grunde beginnt die Entfremdung von da an. Die entsprechenden Passagen aus den Reinkens-Briefen werden vom Autor immer wieder ausführlich zitiert und kurz kommentiert, auch auf der anderen Seite Äußerungen F.s, etwa in Briefen an Kardinal Schwarzenberg, hinzugenommen. Insgesamt zeichnet sich aus diesen Quellen folgendes Bild ab: Auf der einen Seite überforderte R. sicher seinen Freund, wenn er von ihm erwartete, daß er als Bischof ganz persönliche Rücksichten nahm (68ff, 73). Daß F. nicht so offen, wie dies R. wünschte, sachliche Fragen mit ihm zu besprechen bereit war, sondern nur ein unverbindliches „gemütliches Verkehren" wollte, (149) vermochte R. nicht zu verstehen. Hinzu kommt der völlig ungehemmte Karrierewille von R., der hier an F. den selbverständlichen Anspruch stellte, ihn zum Domherrn zu machen, während der ängstliche F. hier Rücksicht speziell auf die Aversionen der Schlesier gegen Nicht-Schlesier nahm. R. seinerseits erwies sich in steigendem Maße als unfähig, seine persönlichen Anliegen zu relativieren, was wiederum aus seinen Briefen an seinen Bruder in penetranter Weise hervorgeht: bezeichnend ist die Weise, wie er seinen Ehrgeiz, die Stelle eines Propstes von St. Hedwig in Berlin einzunehmen, mit reinem Altruismus und Opfersinn zu bemänteln imstande ist (152f, 155) oder wie er allein meint, für die Ehre Christi zu kämpfen, während die Gegenseite nur die eigene Ehre sucht (bes. 204). War R. jedenfalls nicht der Mann, der mit seiner eigenen Person zurücktreten konnte, so wurde das Verhältnis auf der andern Seite durch den Charakter und die Grenzen des Fürstbischofs belastet, der im Grunde – wie sich bes. in der Günther-Kontroverse und in der Zeit des 1. Vatikanums zeigte – den harten Polarisierungen in seiner Diözese weder menschlich noch intellektuell gewachsen war, mehr klagte als handelte und sicher oft ungeschickt taktierte. Immer wieder zwischen den Fronten stehend (vgl. bes. den Brief an Kardinal Schwarzenberg: 181–83), suchte er die Heißsporne beider Parteien zurückzuhalten, ohne daß ihm dies wirklich gelang: Der Eindruck, der auf beiden Seiten entstand, war der des opportunistischen Taktierens ohne klare „Überzeugung". Der – nach R. – mangelnde Einsatz des Fürstbischofs für die Sache der Güntherianer nach der römischen Verurteilung von 1857 (123f), das persönliche Problem, daß mit dem ehemaligen Freund keine offene Aussprache über sachliche Fragen mehr möglich schien, dann in der Zeit des Dekanates von R. das amtliche Problem des – von Rom in Frage gestellten – Promotionsrechtes der Breslauer Fakultät (163–66), noch mehr aber das Einschreiten F.s gegen den renitenten Güntherianer Baltzer (173–76) vertiefte den Graben, so daß schließlich schon 1860 des Zerwürfnis unheilbar und alles auf „gnadenlosen Kampf" abgestellt war (176f).

Die Darstellung endet nach dem Konzil, als am 4. Mai 1871 F. dem R. die Exkommunikation durch Kanzleiboten ins Haus schickt und R. das Schreiben umgehend zurückschickt. „So endete die Freundschaft der beiden Männer" (370). Dabei wird freilich aus den zitierten Texten deutlich, daß auch schon Jahre vorher und insbesondere während des Konzils das Verhältnis zu seinem Bischof für R. kaum noch ein Thema ist. Mit ihm ist er im Grunde bereits „fertiggeworden". Was deutlich wird, und zwar nicht zuletzt anläßlich des Rom-Aufenthaltes von R. im Jahre 1868, ist die Verbissenheit und Stärke der Emotionen gegen Bischöfe, römische Kurie und Pius IX., die in jeder Hinsicht fehlende Bereitschaft seinerseits zu einer ernsthaften, wenn auch kritischen Auseinandersetzung mit den „Ultramontanen" (was ihn z.B. von dem Bonner Theologen Dieringer scheidet) und schließlich seine bestürzend naive nationalistische Geschichtstheologie nach dem Konzil, die ihn im August 1870 dazu verleitet, angesichts des abgeschlossenen Konzils und des laufenden deutsch-französischen Krieges zu schreiben: „Aber wir erkaufen für die nächsten Generationen den dauernden Frieden, in welchem auch das tiefe religiöse Gemüt der Deutschen die wahren christlichen Ideen über die romanische Äußerlichkeit und den Pharisäismus zum Siege führen wird" (347).

„Tragödie einer Freundschaft"? Ist dieser Titel zutreffend? Dem Rezensenten scheint, daß die Personalisierung auf das Verhältnis von F. und R. nicht ganz der Sache und den Problemen entspricht, die hier zur Sprache kommen. Der persönliche Aspekt, die persönliche Freundschaft zwischen den beiden Männern und ihr Zerbrechen ist sicher ein interessanter Aspekt. Insgesamt kommt aber doch in der Darstellung wesentlich mehr zu Tage, und zumal in der letzten Zeit tritt doch in den Reinkens-Briefen das eigentliche Thema des Verhältnisses zu F. ziemlich zurück. In Wirklichkeit handelt es sich um die Darstellung der ganzen Entwicklung von J. R. von seiner „Flucht vom Rhein" im Jahre 1850 bis zu seiner Exkommunikation nach dem Konzil. Gegenüber der ausführlichen Quellenzitation tritt dabei freilich die Deutung und vor allem die synthetische Zusammenfassung sehr zurück.

Anläßlich des Bemühens der preußischen Regierung, R. als Nachfolger Blums zum Bischof von Limburg zu machen, kommen die Rücktrittsabischten Bischof Blums zur Sprache. Hier bedarf freilich die Behauptung der Richtigstellung, daß hinter diesem Rücktrittsplan „nicht nur die Sorge um seine angeschlagene Gesundheit, sondern auch (oder noch mehr?) die fortwährende Erschwerung seiner Amtsführung durch die staatlichen Autoritäten" stand. (289). Sie stützt sich nur auf eine selbst nicht belegte Fußnote in der Ketteler-Biographie Pfülfs und wird im übrigen dadurch widerlegt, daß gerade damals (1867) keineswegs von einer „Erschwerung seiner Amtsführung" die Rede sein konnte, vielmehr die Annexion Nassaus durch Preußen dem Bistum Limburg eine bisher nicht gekannte Freiheit bescherte. In Wirklichkeit ist, wie der Rezensent in seiner Limburger Bistumsgeschichte (170f) gezeigt hat, das Gegenteil wahr: Blum dachte immer dann an Rücktritt, wenn schwierige Situationen durchgestanden und Ziele erreicht waren, daher sein Rücktritt nicht als Flucht vor der Verantwortung erschien, nämlich nach der Beilegung des Nassauischen Kirchenstreits 1861 und wiederum nach 1866.

Zu dem Verhalten F.s nach dem Konzil gegenüber den protestierenden Professoren und ebenso zu R. selbst muß auf den nicht mehr benutzten Aufsatz von E. Gatz (Die Auseinandersetzungen um das Erste Vatikanische Konzil im Bistum Breslau: RQ 79 [1984], 189-254) hingewiesen werden, der wesentlich neue Quellen und ergänzende Aspekte aus den Beständen des Breslauer Diözesanarchivs zu Tage fördert. Geht aus ihnen auf der einen Seite noch deutlicher die völlige Hilflosigkeit und Ratlosigkeit F.s nach dem Konzil hervor, so auch die Verhärtung der Position von R., der in seinem Brief an F. vom 17. 11. 1870 (ebd., 242-47), von dem er in den Briefen an seinen Bruder kein Wort erwähnt, einerseits den Fürstbischof an das Ministerium als die für ihn als Staatsbeamter einzig kompetente Behörde verweist, anderseis die Freiheit und Ökumenizität des Konzils dezidiert und ohne jedes Schwanken ablehnt.

Der Wert der Publikation liegt darin, daß sie – aus der Perspektive eines Hauptbeteiligten, dessen Sicht jedoch vom Autor keineswegs vorbehaltlos und unkritisch übernommen wird – in die Atmosphäre

jener Kämpfe und Auseinandersetzungen, Intrigen und diplomatischen Bemühungen einführt, die in der Konzilszeit ihre letzte Zuspitzung erfuhren.

Frankfurt Klaus Schatz SJ

Groß, Karl: **Menschenhand und Gotteshand in Antike und Christentum**. Aus dem Nachlaß hrsg. von Wolfgang Speyer. – Stuttgart: Anton Hiersemann Verlag 1985. XXXIX, 537 S., geb. DM 180.–

Der am 9. 4. 1980 verstorbene Vf. hatte den Auftrag übernommen, die Stichworte „Hand" und „Handauflegung" für das Reallexikon für Antike und Christentum zu erarbeiten. Inzwischen sind im RAC 13 (1986) folgende Artikel zum Thema erschienen: „Hand II" (ikonographisch) von L. Kötzsche (Sp. 402–482), „Handauflegung I" (liturgisch) von C. Vogel (Sp. 482–493) und „Handauflegung II" (ikonographisch) von D. Korol (Sp. 493–519). Für den Beitrag „Hand I" wird im RAC 13 (Sp. 402) auf künftig erscheinende Nachträge verwiesen. Weder G. noch die o. g. Verfasser konnten das Werk von H. Demisch: Erhobene Hände. Geschichte einer Gebärde in der bildenden Kunst. Stuttgart 1984 berücksichtigen.

W. Speyer hat sich des Nachlasses von G. einfühlsam angenommen und die umfangreiche Monographie, zu der sich G.s Arbeiten inzwischen entwickelt hatten, ohne tiefere Eingriffe in den bis 1980 entstandenen Text herausgegeben.

Mit einem Wort: die vorliegende Monographie ist das erste deutschsprachige Standardwerk zu dem bedeutsamen Thema geworden. Vf. und Hrsg. ist es gelungen, alle wesentlichen Aspekte dieser Thematik aus dem Fundus der Kulturen um das Mittelmeer in den Griff zu nehmen und von den ersten Zeugnissen der Religionsgeschichte an sehr klar disponiert diachronisch darzustellen und in eine systematische Analyse zu überführen. In vier umfänglichen Anläufen werden zunächst die Quellen vorgestellt und nur dann Interpretationen vorgenommen, wenn sie begründbar sind. Der erste Teil befaßt sich mit der Hand des Menschen (13–312). Der zweite Teil erörtert die Hand der Gottheit (315–458). Der dritte Teil stellt die Hände der bösen und guten Geister dar (461–475) und der vierte Teil ist den Händen der Gottesfreunde gewidmet (479–511). Jeder der Teilbereiche beginnt, sofern Zeugnisse eruierbar waren, mit der Praehistorie, wendet sich Ägypten und Mesopotamien zu, behandelt das AT, Griechentum und Römertum, um dann auf die Adaptationen durch das Christentum einzugehen, Gleichlautendes oder Differenzierendes herauszuarbeiten. Dabei zeigt sich, daß das Christentum hier relativ wenig Eigenständiges hervorbrachte. So war G. gut beraten, die derzeitige Mode nicht zu bemühen und den Versuch zu unterlassen, eine Theologie der Hand zu explizieren.

Methodisch ist die Monographie eng den Arbeitsprinzipien des RAC verpflichtet. Demzufolge werden alle einschlägigen Artikel aus RAC und Pauly–Wissowa herangezogen und gründlich ausgeschöpft. Die Beobachtungen der monumentalen und der Befund der literarischen Quellen stehen gleichrangig nebeneinander und werden, sofern die jeweils sorgfältig geübte Quellenkritik dies gestattet, als einheitliches Beweismaterial für behutsame Schlußfolgerungen verwendet. Besonders erfreulich und hilfreich sind die sehr sorgfältigen philologischen Voruntersuchungen mit dem Ziel, bei schwierigen Ausdrücken und Begriffen aus den alten Sprachen zu verantwortbaren Übersetzungen zu gelangen. Gewundene Hypothesen wird man vergeblich suchen, weil Vf. sich bei allzu unklarer Quellenlage auf die Faktenschilderung beschränkt oder das Phänomen nicht behandelt. Eine solche nicht erörterte Erscheinung sind z. B. die vielfältigen Gestalten aus den römischen Katakomben, die in der Literatur, nur gelegentlich mit zaghaftem Fragezeichen, als Oranten bezeichnet werden und deren Charakteristikum m. E. darin besteht, daß die erhobenen Hände sehr auffällig die Daumen abspreizen. Man wird das Zeugnis dieser Bilder wohl so nehmen müssen, wie es ist. Die Daumen wurden damals im Gegensatz zu heute beim Emporheben der Hände abgespreizt. Oder sollten die ungewöhnlich abgespreizten Daumen den Besucher der Hypgäen an seine Verpflichtung zur Totenspende erinnern? Dann aber wären die Oranten Totenmahlfordernde und gerade keine Beterinnen bzw. Beter.

Aus der Fülle der behandelten Einzelthemen sollen zwei ausgewählt werden, die u. a. demonstrieren, mit welchem Mut zur wissenschaftlichen Redlichkeit G. die gestellte Aufgabe anging.

Er fragt S. 104 nach der Bedeutung der postbaptismalen Handauflegung. Von der Apostelgeschichte ausgehend, von Tertullian und Cyprian weitergeführt, bestätigt durch die Apostolische Tradition des Hippolyt, entdeckt G. die erste Wirkung dieser Handauflegung nicht in der Vermittlung charismatischer Gaben, sondern im sakramentalen Gesamtgeschehen der christlichen Initiation, durch das die gnadenhafte Eingliederung des Gläubigen in die Kirche vollendet wird. Unter Berufung auf die Apostolische Konstitution (2, 41,2) kann so die Handauflegung der Rekonziliation mit der der Taufe verknüpft werden und der römische Brauch, die Taufe bei Häretikern im Gegensatz zum nordafrikanischen Anabaptismus abzulehnen, folgerichtiger gerechtfertigt werden. Interessant ist die Beobachtung, nach der die Handauflegung als Zeichen der Sündenvergebung und der vollen Wiedereingliederung in die Gemeinschaft der Kirche ein ausschließlich kirchlicher Gestus ist, der weder dem AT noch dem NT bekannt war (109). D. h., die Kirche entwickelte auch außerhalb ihres Schriftfundaments eigenverantwortlich und schöpferisch Symbole und Symbolhandlungen in einem wesentlichen Bereich.

S. 105 ist G. einem bekannten Versehen zum Opfer gefallen, wenn er behauptet, daß der Handauflegung während des Taufaktes das Untertauchen des Täuflings folgt. Schon 1979 hat J. H. Emminghaus in seiner Rezension zu J. E. Volanakis in ThRv (1979) 110–113 und dann noch beträchtlich erweitert in seinem Aufsatz „Semiotik altchristlicher Taufhäuser". In: ZKTh 107 (1985) 39–51 alle praktischen und monumentalen Argumente gegen eine Taufe durch Untertauchen zusammengetragen, nachdem er erstmals in seinem Beitrag „Die Gruppe der frühchristlichen Dorfbaptisterien in Syrien". In: RQ 55 (1960) 85–100 auf diesen scheinbar unausrottbaren Irrtum aufmerksam machte. Dieser, nicht G. anzulastende, Irrtum ist um so fataler, weil bisher keine einzige altchristliche Darstellung vorgeführt werden konnte, die eine Taufe durch Untertauchen darstellt. Auch die mit reichlichem Tafelwerk versehene Untersuchung von A. M. Fausone: „Die Taufe in der frühchristlichen Sepulkralkunst. Eine archäologisch-ikonologische Studie zu den Ursprüngen des Bildthemas". Città del Vaticano 1982, zeigt im Bild stets die Zeremonie der postbaptismalen und abschließenden Handauflegung, kein Untertauchen.

Besonders brisant ist die Frage nach der Handauflegung bei den Weihen, die G. als Kultakt zum Aufbau der Gemeinde definiert und unter dem Terminus „Ordination" zusammenfaßt, während etwa von dogmatischer Seite zwischen Ordination als Begriff für das ökumenische Gespräch und Priesterweihe nach traditionellem katholischem Verständnis unterschieden wird (vgl. A. Ziegenaus: „Zum Selbstverständnis des Priesters in den Zeiten des Umbruchs". In: Forum katholische Theologie 2 (1986) 253–267, 260). G. stellt S. 115 fest: „Das Auflegen der Hände oder auch nur einer Hand auf das Haupt des zu einem sakralen Amt Bestellten ist fast ausschließlich auf das Alte Testament, das nachbiblische Judentum und das Christentum beschränkt. Vergleichbare Riten gibt es sonst nur noch in Ägypten und Rom". Überraschend ist die konzentrierte Zusammenfassung der Tradition. In den apokryphen Petrusakten um 200 findet sich erstmals ein Hinweis, Jesus selbst habe durch Handauflegung die Apostel in das Amt eingesetzt (Acta Petri cum Sim. 10). Cyprian kennt weder für die Diakonats- noch für die Presbyteratsweihe eine Handauflegung. Augustinus allerdings berichtet die Handauflegung für die Ordination der Presbyter, nicht aber für die Diakone. Die Apostolischen Konstitutionen sehen selbst für die Bischofsweihe nicht die Handauflegung, sondern das Auflegen des Evangeliars vor (Const. Apost. 8, 4,6). Auch der Ordo Romanus aus der 1. Hälfte des 8. Jh.s bringt für die Ordinationen von Bischof–Presbyter–Diakon kein Wort zur Handauflegung. Hippolyts Apostolische Tradition verbietet sogar die Handauflegung in einem Fall und begründet zugleich dieses Verbot: „Confessor autem, si fuit in vinculis propter nomen domini, non imponetur manus super eum diaconatum vel presbyteratum. Habet enim honorem presbyteratus per suam confessionem. Si autem instituitur episcopus, imponetur ei manus" (Trad. Ap. 9). Da sich G. mit der gewundenen Interpretation von B. Botte (SC ^{2}11, 28) wohl nicht indentifizieren wollte, berichtet er S. 123 lediglich die Tatsache. Bezüglich des arg schillernden Begriffs der Cheirotonie begründet G. die plausible These S. 126: „Die Bedeutungsentwicklung des Wortes ‚χειροτονία' in der griechischen Liturgie von ‚Wahl' zur ‚Ordination' ist darin begründet, daß die Wahl zum kirchlichen Amt im Lauf der Zeit abkam, somit das Wort ‚χειροτονία' auf den bedeutsamsten Akt der Ordination beschränkt wurde. Wenn es also seinem Ursprung nach auch nichts mit der Handauflegung zu tun hat, so paßte dazu doch seine spätere Verwendung, zumal es auch von der Wortprägung her den Akt der Handauflegung bezeichnen kann". Könnte nicht Didache 15,1 mit der Aufforderung „χειροτονήσατε" die Lösung beinhalten, wenn man das Handausstrecken als Wahl und gleichzeitig als Ordinationsakt in einem Wort ausgedrückt begreift? Allerdings müßte dann der didachistischen Gemeinde insgesamt Ordinationsvollmacht zugeschrieben werden. Der Gesamtbefund aus der Zeit der Alten Kirchen zur Ordination von Diakon und Presbyter ist alles andere als einheitlich. Offensichtlich waren in den verschiedenen Ortskirchen unterschiedliche Ordinationsriten üblich, vielleicht auch deshalb, weil im Gegensatz zum bischöflichen Amt den Ämtern von Diakon und Presbyter nur eine deutlich untergeordnete Bedeutung zukam, vergleichbar der Diakonissenordination? So war z. B. die Predigtvollmacht für einen Presbyter eine seltene Ausnahme.

Die nachfolgende Entwicklung dokumentiert die in den offiziellen liturgischen Büchern in der Regel angeführte Apostolische Konstitution von Pius XII. „Sacramentum Ordinis" (30. 11. 1947), erneuert durch die Apostolische Konstitution von Paul VI. „Pontificalis Romani" (18. 6. 1968). In beiden Dokumenten wird die Handauflegung als „materia" und das Konsekrationsgebet als „forma" des Weihesakramentes für Bischof, Priester und Diakon definiert.

Es wäre zu wünschen, daß die historischen Ergebnisse von G. für das ökumenische Gespräch zum Problem des Amtes intensiv genutzt werden. In ähnlicher Weise könnten so manche Aufstellungen der Monographie den Dialog zwischen den monotheistischen Religionen befruchten.

Ein letztes Kompliment gebührt der verlegerischen und drucktechnischen Leistung. Die punktuelle Überprüfung erbrachte keine Druckfehler. Sogar die griechischen Zitate mitsamt den Akzenten sind in schönen und korrekten Typen gesetzt. Ein ausgewähltes Tafelwerk und ein Register schließen das rundum erfreuliche Werk ab, dem eine weite Verbreitung zu wünschen ist.

Augsburg Wilhelm Gessel

Orbe S.J., Antonio: **Teologia de San Ireneo I.** Comentario al Libro V del „Adversus haereses". – Madrid: La Editorial Catolica 1985 XLVIII, 703 S. (Biblioteca de Autores Cristianos, 25) geb.

Ein opus magnum ist vorzustellen, der 1. Bd eines auf drei Bde angelegten Kommentars zum fünften Buch adversus haereses des Irenäus von Lyon. Er umfaßt die Kapitel 1–14. A. Orbe, ausgewiesen durch zahlreiche Veröffentlichungen über den großen Theologen und die frühen Häresien, hat sich vorgenommen, das letzte Buch des irenäischen Hauptwerks als das ausgereifte Ergebnis seiner Auseinandersetzung mit der Gnosis zu untersuchen und vorzustellen. Er will keine „Theologie des Irenäus", wie der jetzige von den Herausgebern gewählte Titel es vorgibt, bieten, wohl aber eine mit aller erdenklichen Sorgfalt erstellte Einführung in das Denken des Lyoner Bischofs an Hand des Textes von Buch fünf.

O. verzichtet auf eine kritische Textausgabe. Er bietet einen lateinischen Text an, den er aus den verschiedenen Editionen von Erasmus bis hin zur heute maßgeblichen Ausgabe von A. Rousseau, L. Doutreleau, Ch. Mercier (Paris 1969, SC 152/153) gewinnt. Den lateinischen und armenischen Apparat der letzten Hrsg. nimmt er in Anspruch, ohne jedoch allen von ihnen getroffenen Entscheidungen zu folgen. Sein eigenes Urteil begründet er jeweils in den Anmerkungen. Aber er übernimmt die Zeilenzählung der jüngsten Ausgabe (zusammen mit der Massuet'schen Kapitel- und Paragrapheneinteilung), so daß ein präzises Zitieren möglich wird. Seiner Lesart der alten lateinischen Übersetzung stellt O. eine spanische – die erste vollständige – gegenüber.

Wie ist der Irenäustext sachgerecht zu interpretieren? O. behauptet nachdrücklich seine Auffassung, daß er nur über eine detaillierte Kenntnis der häretischen Schriften zu erschließen ist, und grenzt sich von anderen Versuchen – auch des Rez. – ab, die ohne die Gegner des Irenäus aus dem Blick zu verlieren, seine spezifische Denkform erheben wollen und in der regula veritatis und in der Schrift die entscheidenden Kriterien seiner Theologie sehen (9ff). Dementsprechend breitet er sein stupendes Wissen im Bereich der antiken heterodoxen Literatur aus. Ebenso großen Wert legt er darauf, Irenäus an Hand von reichem Material aus der orthodoxen Literatur gegenüber Vertretern einer platonisierenden Anthropologie abzugrenzen, die eine allegorische Schriftauslegung favorisieren und die salus carnis im Sinne einer salus animae verstehen wollen (12f).

Vergleichen wir die damit beschriebene Zielsetzung mit einzelnen Ergebnissen in der Textauffassung und in der Interpretation.

Was den Irenäustext anbelangt, so bleibt die methodische Grenze bestehen, daß kein Original vorliegt. Dieses kann abgesehen von griechischen Fragmenten und dem Jenaer Papyrus nur durch die lateinische und armenische Übersetzung hindurch erschlossen werden. Sich auf diesem Feld angesichts des „berühmten Herausgebers" Rousseau (275) eigenständig zu behaupten, ist ein obsoletes Unterfangen. O. gibt in der Regel der lateinischen Übersetzung den Vorzug (oft gegen Rousseau und die armenische Fassung). Einige Texte seien notiert: V praef 2; V praef 7. Bei V 1,1,6–18 übergeht er die vom Armenischen angebotene Strukturierung. Andrerseits begünstigt er für V 4,1,7 die armenische Fassung gegenüber der von Rousseau erkannten Textgestalt. Bei V 5,2,53 plädiert er wieder für die lateinische Lesart; ebenso bei V 6,1,4 mit einer scharfsinnigen inhaltlichen Argumentation, die freilich das Faktum nicht erweisen kann. Weitere Beispiele sind: V 6,1,13; V 7,2,51; V 7,2,55f; V 11,2,56. Die Beispiele zeigen auf der einen Seite, daß beim Text vieles Auffassungssache bleiben muß, sie können aber auch vor einem fruchtlosen Streit warnen, bei dem außer der gegenseitigen Erudition nichts sicher zu beweisen ist.

O.s bewundernswerte Leistung besteht in der dem fortlaufenden Irenäustext beigegebenen Kommentierung. Den einzelnen Kapiteln und jeweiligen Unterabschnitten stellt er eine Einleitung voran, die die Grundrichtung des Kommentars angibt. Dann folgt Satz für Satz eine ausführliche Exegese, wobei er den Text bis in die kleinsten Einheiten hinein aufschlüsselt. Er gibt in oft längeren Zitaten die jeweils von ihm gefundenen Paralleltexte aus dem irenäischen Opus an, zitiert umfänglich die kirchlichen Autoren vor und nach Irenäus (vgl. seine Angaben 17ff), sei es daß sie einen direkten Bezug zum Lyoner Bischof haben, sei es um seine theologische Eigenart unter Beweis zu stellen. Schließlich verwendet er alle Mühe darauf, die häretischen Anschauungen exakt zu eruieren. Es fehlen nicht die Verweise auf die klassische Antike sowie die Auseinandersetzung mit den modernen Autoren bis hin zur Gegenwart.

Auch aus dem Kommentar können nur einige sicherlich nicht ohne Willkür ausgewählte Einzelpunkte hervorgehoben werden:

1. O. unterscheidet von den häretischen Gegnern des Irenäus gleichfalls von ihm bekämpfte Tendenzen innerhalb der Kirche. Diese kirchlichen Leugner der salus carnis stehen im Hintergrund von V 2,2–3, der berühmten eucharistischen Argumentation (129–165). Auch Kap. 3 trifft neben den Häretikern die anonymen kirchlichen Kreise (167). Bei V 5,2,59 erwägt er die Möglichkeit, quidam (die von den letzten Hrsg. bevorzugte Lesart) könne sich auf die kirchlichen Gegner beziehen, entscheidet sich dann aber doch für ein quidem, das dem Text besser gerecht werden soll (261f). Bei der Deutung von 1 Kor 15,50 durch Irenäus sieht O. ihn in einem Zweifrontenkrieg gegen die Häretiker wie gegen die kirchlichen Kreise, die dieser aus Taktgefühl nicht beim Namen nennt (405). Sie erscheinen wieder unter denen, denen Irenäus die leiblichen Totenerweckungen in den Evangelien vorhält (605.608; V 13,1), und werden schließlich ausdrücklich als die Gegner der stufenweisen Vollendung des menschlichen Leibes angesprochen, wie sie von Irenäus mit millenaristischen Anschauungen entwickelt wird (V 31,1).

Um wen kann es sich handeln? O. spricht von „Origenisten ante litteram", die die Auferstehung auf einen inneren Menschen beziehen; er benennt den Autor des Reginusbriefs, die Antimillenaristen bei Justin (Dial. 80,4f) und die von Tertullian bekämpften Vertreter einer „halbierten Auferstehung" (129). Ob man auch eine Verbindung zu den Gegnern der Prophetie in III 11,9 herstellen kann, zieht O. nicht in Erwägung.

2. Die Interpretation von Kap. 6 führt vor die Fragen um die Anthropologie des Irenäus. Der Autor der Bücher adv. haer. stellt sie nicht als ein theoretisches System vor, sondern entwickelt sie anläßlich der Frage nach der salus carnis, genauer nach dem vollkommenen geistbegabten Menschen. O. hält mit großem interpretatorischem Aufwand an einem trichotomischen Schema nach dem Vorbild der Valentinianer fest, das Irenäus dann in ganz spezifischer Weise entwickelt habe: Der menschliche Leib ist nach dem Gleichnis des wahren Gottes geschaffen (272); die Dreiteilung meint nicht drei Substanzen, sondern Elemente, deren drittes, der Geist, keine pars substantialis des Menschen ist (274f). Durch seine Immanenz und Aktivität wird der Geist zum Geist des Menschen, zu einer qualitas divina hominis, nicht aber zu einer pars physica (297). Der Rez. hat im Anschluß an Rousseau Wert darauf gelegt, den göttlichen Geist von der menschlichen Konstitution abzuheben, und im Blick auf andere Texte zur irenäischen Anthropologie ein konsequent trichotomisches Schema zurückhaltend beurteilt. O. behauptet nachdrücklich seine Position; jedoch werden angesichts der von ihm vorgenommenen Differenzierungen die Gegensätze geringer. In der Ablehnung eines Pneuma als Bestandteil der menschliche Natur ist O. uneingeschränkt zuzustimmen (ein anderslautender Verweis auf Rousseau und den Rez. [407] kann nur auf einem Mißverständnis beruhen).

Unterschiedlich bleibt freilich der Ansatz der Interpretation, einer mehr textimmanenten, die die biblische Orientierung hervorhebt (z. B. bei V 6,1,21ff; Rousseau SC 162,230ff), oder einer Interpretation von den Fragestellungen der irenäischen Gegner aus (z. B. O. 292–294). Daß beide Ansätze einander furchtbar ergänzen können, ist zumindest in der Theorie offenkundig.

Die unterschiedliche Akzentuierung zeigt sich auch bei O.s Auslegung von Kap. 12, dessen erste Paragraphen für die Anthropologie des Irenäus von Gewicht sind. Während Rousseau eine die Kap. 12 und 13 übergreifende Strukturierung nach den leitenden Schrifttexten vornimmt, hält O. sich an die vorgegebene Einteilung und gliedert stärker nach systematischen Gesichtspunkten. Besonders für die ersten Paragraphen legt er eine subtile, allen Windungen nachgehende Deutung vor. Nach dem Urteil des Rez. lassen sich Schwierigkeiten und Engführungen bei der Interpretation des Lebenshauchs leichter überwinden, wenn man die dem Autor durch Jesaia vorgegebene Gegenüberstellung von Lebenshauch und Geist beachtet und sein Grundanliegen in Rechnung stellt, das Leben für die menschliche sarx auszusagen. Das Interesse an der Seele tritt dementsprechend in den Hintergrund.

3. Einige Einzelfragen seien notiert. Zu V 1,1,20 beobachtet O. (64), daß Rousseau hier und auch an anderen Stellen fälschlich Kol 1,14 (nach sekundären Hss.) statt Eph 1,7 angibt. Ein Beispiel für eine methodisch vorbildliche Kommentierung sind die Unterscheidungen zur Auseinandersetzung des Irenäus mit Marcion (121). Reiche Informationen bietet der Exkurs zu den eucharistischen Auffassungen der Häretiker (144–147). In V 6,1,13ff sieht O. eine eindeutige Anspielung auf die Montanisten (387–390). Für die von Irenäus in V 7,1,22ff gebotene Definition des Todes entfaltet er umfassend den Kontext der frühen christlichen Antike (337–339). Zu 1 Kor 15,44 stellt er die Auffassung der Valentinianer und Marcions zusammen (349–351). Bei V 7,2,51 übergeht O. (354) ohne Grund eine vom Pap. Jena angebotene Fassung (permanentem vitam; vgl. SC 153, 90f). Ähnlich läßt er (356f) zu V 7,2,55f Rousseaus Bemühungen beiseite, mit Hilfe des Pap. Jena die armenische Version zu bestätigen (vgl. SC 152,237–241). Zur Allegorie von V 8,3 bietet er eine umfängliche Interpretation mit sämtlichen erreichbaren Parallelen an (388–392). Anläßlich der mit Kap. 9 beginnenden Exegese von 1 Kor 15,50 wendet O. sich gegen Versuche, die Autorität des Paulus für die Gnosis abzuschwächen (401–403); aber er beweist

doch eher den unbestritten häufigen Gebrauch paulinischer Texte als die theologische Autorität des Apostels für gnostische Autoren.

Der Bd schließt mit der Behandlung von Kap. 14. O. betrachtet es unter systematischer Rücksicht als den christologischen Schlußpunkt zur Bestätigung der salus carnis. Im einzelnen insistiert er mit überzeugenden Argumenten bei V 14,1,5 auf dem antivalentinianisch gemünzten hominem eius zur Bezeichnung des konkreten Menschseins Christi (654ff). Er verbindet die Sündlosigkeit der sarx Christi (V 14,3) mit der jungfräulichen Geburt (686ff) und stellt entschieden die irenäische Sicht von der Erlösung des leibhaftigen Menschen und nicht eines Wesenskerns nach Art eines Philo oder Origenes oder eines göttlichen geistigen Teils im Sinne der Gnosis heraus (679). Nach Meinung des Rez. schöpft er allerdings nicht genügend den Gedanken aus, daß die Erlösung durch das Blut Christi über die Menschwerdung hinaus sein im Tode vergossenes Blut bezeichnet und damit schon den Weg christlichen Martyriums angibt.

Die angedeuteten Einschränkungen erfolgen in Respekt vor der Leistung A. Orbes. Keiner, der sich ernsthaft mit dem fünften Buch adv. haer. befassen will, kommt an dem großen Opus O.s mit seiner spezifischen Zielsetzung vorbei. Daß weniger belesene Autoren sich durch seine Untersuchungen nicht entmutigen oder einschüchtern lassen, bleibt freilich die Hoffnung des Rez. Mit Spannung erwarten wir die weiteren Bände, besonders im Hinblick auf die Beurteilung des irenäischen Millenarismus.

Quakenbrück Hans-Jochen Jaschke

Zani, Antonio: **La cristologia di Ippolito.** – (Brescia, Morcelliana) 1983. 727 S. (Ricerche di Scienze Teologiche, 22), kart. L 35 000,–

Dieses umfangreiche Werk über die Christologie des Hippolytus bezieht sich ausschließlich auf den orientalischen Hippolytus und auf die Werke des hippolytanischen Corpus, die nicht auf dem Sockel der im Vatikanischen Museum ausgestellten Statue des gleichnamigen römischen Klerikers erwähnt sind. Zu diesen Werken gesellt sich der Traktat Contra Noetum, dessen Inhalt – nach Ansicht des Vf.s – praktisch homogen ist. Bevor wir ein Urteil über die Arbeit wagen, wollen wir ihre großen Zielrichtungen aufzeigen.

Das 1. Kap. (61-106) (dem die üblichen zu einem solchen Werke gehörigen Rubriken: Einleitung, Quellen, Bibliorgraphie usw. vorausgehen) ist bestrebt, die Grundlagen und die Ausgangsbasis der Christologie Hippolyts näher zu bestimmen.

Wie es sich geziemt, situiert Z. den Ausgangspunkt seiner Untersuchung in der obersten Region. Gemäß H. ist Gott der Eine seit aller Ewigkeit. Er verfügt jedoch über eine „Dynamis" und einen Willen, die den Auftakt zu seinem fortschreitenden Eintreten in die Geschichte geben. Zwischen Gott und der Geschichte steht ein grundlegendes Ereignis: die Aussendung des Logos aus dem Eigenbereich Gottes. Diese bildet den ersten Schritt in die Richtung der „Oikonomia" oder der Entscheidung Gottes, sich in eine gott-menschliche Geschichte einzulassen. Was Gott beabsichtigt, das vollbringt er durch den Logos, der gezeugt ist, um seinem Vorhaben eine konkrete Form und feste Konturen zu geben. Dieses Vorhaben oder diese „Oikonomia" bildet bei H. ein äußerst reichhaltiges Thema. Es liefert das hermeneutische Kriterium der ganzen Geschichte, in deren Herzmitte sich die eigentliche „Oikonomia" einfügt, d. h. die Menschwerdung des Logos, die darauf ausgeht, das ursprüngliche, durch die Sünde gestörte Gleichgewicht wiederherzustellen. Dies ist der Grund dafür, daß Jesus den Willen des Vaters zum Ausdruck bringt. Und dies nicht bloß als göttlicher Mitwirker in der Schöpfung und in der alten „Oikonomia", sondern auch als Gesandter unter die Menschen, um seinen Auftrag als Mittler für immer fortzusetzen, der gehorsam wurde bis zum Tode, um so den menschlichen Ungehorsam zu sühnen.

Die Menschwerdung verändert Gott also nicht in seiner inneren Wirklichkeit. Er bleibt der Eine in seiner „dynamis", doch in der „Oikonomia" entfaltet er sich in eine Dreiheit, da der Höhepunkt dieser „Oikonomia", nämlich die Menschwerdung, zeigt, daß seine Einheit, ohne gebrochen zu werden, sich durch den Vater, den Sohn und den Geist entfaltet.

Die restlichen Kapitel des Werkes vertiefen die wichtigsten Elemente, welche in den vorhergehenden Seiten zusammengetragen wurden.

Im 2. Kap. (107-154) ist Z. bestrebt, die Vorstellung des H. vom väterlichen Logos zu vertiefen.

Gott bringt den Logos so hervor, daß dieser befähigt wird, seinen Schöpfungs- und Erlösungsplan zu aktualisieren. So bildet das Wort die unzerstörbare Garantie des göttlichen Charakters der Entfaltung der „Oikonomia" in der menschlichen Geschichte. In diesen Zusammenhang fügt H. seine Vorstellung von der Zeugung des Sohnes ein. Worin besteht diese? Die Frucht des göttlichen Ausganges ist einzig. Ein göttlicher Willensakt ist ihre letzte Begründung. Drei christologische Attribute: Logos, Pneuma und Dynamis gestatten es, den Sohn, der aus dem Vater hervorgeht, als ein Wesen aufzufassen, das von ihm verschieden ist. Soll man daraus schlußfolgern, daß der Zeugungsakt – gemäß den Anklagen des Noetos – verantwortlich ist für die Entstellung der ursprünglichen göttlichen Identität und für den Bruch seiner Einzigkeit? H. antwortet: Der Logos ist in Bezug auf Gott das, was die Dynamis in Bezug auf das All ist. Diese Formel erklärt das Wort als vom Vater verschieden und wahrt den Monotheismus. In der Tat hat die Dynamis des Logos Anteil an Gott, indem sie eine von ihm gewollte Ausdehnung ist. Sie wird nicht durch Trennung hervorgebracht, sondern verbleibt auch außerhalb des Vaters in ihrer ursprünglichen Einheit. Daraus ergibt sich die Einzigkeit des Wortes. Dieses ist der eingeborene Sohn Gottes, indem es μόνος ἐκ Πατρός ist. Es ist der Eingeborene des Vaters, weil in ihm die fortschreitende Entfaltung der Vaterschaft Gottes in Richtung zur Menschheit menschliche Gestalt annimmt, jener Menschheit, die, durch den Menschgewordenen erkauft, wieder in die göttliche Heilsökonomie eingegliedert worden ist.

Das folgende Kap. (155-214) handelt von der dynamischen Gegenwart des Logos in der Geschichte vor der Menschwerdung.

An erster Stelle die Schöpfung. Das gestaltende Werk des Wortes entfaltet sich in der Zeit in Zusammenhang mit einer Materie, die der Vater ex nihilo in die Existenz berief. Den Mittelpunkt dieses Schöpfungwerkes bildet der Mensch, der aus der Erde genommen und von Gott nach dem Bild des Logos gestaltet wurde, genauer des Logos, der berufen war, Fleisch zu werden. Ja noch mehr. Da der Mensch aus den Händen des unveränderlichen und unsterblichen Gottes hervorging, wäre das menschgewordene-auferstandene Wort sein endgültiges Vorbild. Daraus folgert Z., daß die Spuren der Menschwerdung bis zum fernsten Ursprung der Menschengeschichte heraufreichen. Darauf folgt die Zeit der alten „Oikonomia", die Zeit der Vorwegnahme, die Zeit in der das Wort durch seine bildhafte Kundgebung seinem Kommen in Fleische vorgreift. H. spricht ebenfalls von der Kundgebung des Loges im AT, doch ohne sie mit der noch ausstehenden Menschwerdung in Verbindung zu setzen. Es handelt sich um das Thema des „Gesandten des Herrn", der da kommt, um die Guten und die Bösen zu richten. In seiner Eigenschaft als Offenbarer hat der Logos im Alten Bund eine besondere Beziehung zu den Propheten. Ihre Botschaften sind speziell auf die Zukunft ausgerichtet. Vom Logos empfangen sie eine Gabe, die mit dem Geist identifiziert werden kann und die sie dazu befähigt, das, was sie sagen, voraus-zusehen, ohne deshalb den Wahrsagern gleichgestellt zu werden. Schließlich ist der Gedankengang der folgende: Durch das Wort wird der Prophet zu einem Künder; durch den Geist, Gnade und Geschenk des Logos, versteht er den Inhalt seiner Botschaft, indem er ihn voraus-sieht, und erkennt in ihm den Ausdruck des gottväterlichen Willens.

Das 4. Kap. (215-308) ist betitelt: „Erste Annäherung der Menschwerdung".

Indem er diese Welt betrat, hat der Gesandte des Vaters, im Gegensatz zur Zeit der Propheten, allen eine vollkommen klare Heilsbotschaft verkündigt, eine Botschaft, deren lebendiger Kern das Kreuz ist. H. beschränkt sich gewissenhaft auf die Gegebenheiten der Offenbarung in seiner Darstellung des göttlichen und menschlichen Wirkens, durch welches die fleischliche Geburt Christ bewirkt wurde. Der Heilige Geist und die Jungfrau Maria wirken als Werkzeuge des Vaters, um die Menschwerdung des Logos zu ermöglichen. Um diese Wirklichkeit auszudrücken, bedient sich H. u. a. der Begriffe σάρξ, σῶμα, ἄνθρωπος und besonders des Ausdrucks ἐν σχήματι ἄνθρωπος, deren Ursprung wahrscheinlich bei Phil 2,7 und Dan 10,16 zu suchen ist. Indem es zu den Menschen kam, hat das Wort seine Gegenwart in einer demütigen und bescheidenen Form verwirklicht. Dieses Kommen war heilswirkend, während sein zweites Kommen in Herrlichkeit das Urteil der Menschen beinhalten wird.

Im nächsten Kap. (309-380) bemächtigt sich Z. dreier messianischer Titel, die ihn dazu ermächtigen, einige wichtige Aspekte der Sendung des göttlichen Logos plastischer darzustellen.

Der Titel „vollkommener Sohn" verweist auf das Endstadium, das vom Wort in seiner Menschwerdung erreicht wird. Christus ist der „vollkommene Sohn", weil er den Menschen als Sohn vollkommen zugänglich ist, da er mittels des Fleisches als „vollkommener Sohn Gottes" offenbart wird. Z. ist deshalb berechtigt zu bemerken, daß die Vollkommenheit des Sohnes sich für H. nicht auf die ontologische Sphäre bezieht, sondern auf den Bereich der Offenbarung. Das Menschsein ist für Christus das Mittel, seine Identität als Sohn zu offenbaren. Der Titel „Kind Gottes" verweist auf Jesus als Sohn Gottes und Menschensohn. In Verbindung gebracht mit dem Kampfe zwischen David und Goliath nimmt er folgende Umrisse an. Christus, dessen Urbild David ist, ist der *puer* des Vaters. Seine Aufgabe ist es, gegen Satan zu kämpfen. Am Kreuz offenbart sich die in ihm verborgene göttliche „δύναμις" im hellen Tageslicht, so daß das Fleisch, das er angenommen hat, dem Joche des Widersachers entrissen wird. Im Gegensatz zu David jedoch muß Jesus sterben, um den Tod zu überwinden. In seinem Tode offenbart sich die gehorsame Haltung des Wortes dem Vater gegenüber. Dieser hinwieder wird sich zugunsten des Sohnes kundtun, indem er das rebellische Volk in alle Welt verstreuen wird. Ein anderes wichtiges Element reiht sich diesem an: die Vermittlung. Das menschgewordene, dem Willen des Vaters getreue Wort ermöglicht den Menschen die Heilsgabe. Auf diesem Weg erwerben letztere einen Mittler beim Vater. Indem es den Teufel überwandt, hat das menschgewordene Wort des Menschengeschlecht von der Sünde gereinigt. Eine solche Reinigung verlieht dem irdischen Auftrag des Sohnes Gottes ein priesterliches Profil. Er ist der Priester des Vaters", doch, ebenso wie beim Sohnestitel, ist er es nicht bloß durch die Menschwerdung. Dasselbe gilt vom Königstitel, der zu seinem Priestertum in enger Beziehung steht. In seiner Eigenschaft als Gottessohn ist Christus König und Priester

und er bleibt es, indem er Menschensohn wird; so geht er zugleich aus Levi (Priestertum) und aus Juda (Königtum) hervor.

Im folgenden Kap. (381-470) zeigt Z., daß der Unterricht in der Wahrheit, welcher beide Testamente durchzieht und die Aufforderung der Menschen (der Juden und der Heiden), ein einziges neues Volk zu bilden, zwei sich ergänzende Aspekte des einzigen göttlichen Heilsplanes bilden, der im Sohn zur Vollendung kam und das Heil der Menschen beabsichtigte.

Sodann wendet sich Z. der „theologia crucis" des H. zu (471-610).

Der göttliche Charakter des Logos ermächtigt den Herrn, seinen Tod zu einem heilbringenden Ereignis zu gestalten. Symbolisch vorgebildet in den Gestalten des Lammes, des Bockes und des Stieres, erfährt Jesus die Wirklichkeit des Todes in seinem Fleich. So erkauft er durch seinen Gehorsam den Ungehorsam der Menschen. Dank seiner einzigartigen Identität und des Geistes vom Vater, den er besitzt, kehrt er zum Leben zurück und gibt allen, die an ihn glauben, daran Anteil. Zu dieser mit dem Kreuz verbundenen σωτηρία gehört ebenfalls die Niederlage der dämonischen Mächte und die Befreiung von Sünde und Tod, die mit ihr in Verbindung steht. Bei H. ist das Blut das Zeichen des Todes des Herrn, während das Wasser das Symbol der Vermittlung des Heiles darstellt, welches durch das am Kreuze vergossene Blut erworben wurde.

Ein 8. und letztes Kap. studiert endlich die Rückkehr des menschgewordenen Logos von der Erde zum Himmel (611-679).

Darunter müssen wir die letzten Augenblicke des auferstandenen Herrn verstehen sowie seinen Abstieg zur Hölle.

Der Gedankengang des H. kann im wesentlichen folgendermaßen dargestellt werden. Nachdem das *triduum mortis* beendet war, belebt der Vater durch den Logos das messianische Fleisch, welches ins Grab gelegt worden war und durch den Geist vor der Fäulnis bewahrt worden war. Nach der Rückkehr aus dem Aufenthaltsort der Toten umkleidet der Geist dieses Fleisch und steigt zum Himmel empor, um es dem Vater darzubringen als ein vom Geist erneuertes und mit neuer Unsterblichkeit ausgerüstetes Fleich.

Dasselbe wird sich in denen wiederholen, welche das göttliche Pneuma besitzen. Die zukünftige Auferstehung des Menschen ist in der Auferstehung des Erlösers vorgebildet.

Diese ausführliche Zusammenfassung wird – wenigstens hoffen wir es – eine Vorstellung des Reichtums und der Bedeutung von Z.s Buch vermitteln. Man kann schon von einer wahren Summa reden, in welcher alle Facetten des Christusmysteriums, so wie H. es erahnt hat, mit einer hervorragenden Ungezwungenheit und Gelehrsamkeit dargestellt werden.

Diese Facetten sind oft unzertrennbar von Schwierigkeiten in der Deutung des Textes. Diese Schwierigkeiten werden meistens mit Maß und Kompetenz gelöst. Dieses Lob bedeutet jedoch nicht, daß wir mit allen vorgeschlagenen Lösungen einverstanden sind. Sind wir z. B. verpflichtet zu glauben, daß H. die Zeugung des Wortes in einer so bestimmten Art verstand, wie Z. es zu verstehen gibt? Auf jeden Fall können wir nicht umhin anzunehmen, daß H. ein gewisses Wachstum in das göttliche Wesen verlegt hat, da er zwischen der Zeugung des Wortes einerseits, der Schöpfung und der Menschwerdung andererseits eine Verbindung herstellt. Andere strittige Punkte könnten vermerkt werden. Doch wollen wir gleich zu den Schlußfolgerungen kommen mit einer Bemerkung, die ihre Wichtigkeit hat für einen Autor, der seinem wahren Werte entsprechend gelesen und geschätzt werden will. Unserer Ansicht nach hätte dieses Buch um wenigstens 200 Seiten gekürzt werden können, ohne das Geringste von seiner Substanz einzubüßen. Die Weitschweifigkeit ist in einer solchen Art von Büchern unangebracht. Sie verschleiert oft das, was sie beweisen will und stellt die Nerven des Lesers auf eine harte Probe. Die Absicht dieser kritischen Bermerkungen ist nicht, den fähigen Autor zu tadeln sondern seine Leistung zu fördern. Hoffen wir, ihm bald wieder zu begegnen und daß er uns neue Entdeckungen bieten wird auf einem Gebiet, das für die Kirche von heute von so vitaler Bedeutung ist.

Rom Réal Tremblay

Genn, Felix: **Trinität und Amt nach Augustinus.** – Einsiedeln: Johannes Verlag (1986). 328 S. (Sammlung Horizonte, Neue Folge 23), geb. DM 39,–/sfr. 35,–

Die Frage nach der Bedeutung des kirchlichen Amtes bei Augustin beschäftigt die Forschung seit langem. Sie gehört mit zu den zentralen Themen der Ekklesiologie, die der Kirchenvater allem voran in seinen gegen die Donatisten gerichteten Schriften entfaltet hatte. Über die großen Monographien der augustinischen Ekklesiologie hinaus gibt es auch zahlreiche Einzeluntersuchungen über das Amt bei Augustin, was ein Blick in das Literaturverzeichnis der vorliegenden Arbeit sattsam illustriert. Trotzdem meint der Vf., die Amtsfrage unter einem spezifischen Gesichtspunkt, nämlich dem der Relationalität aus der augustinischen Trinitätslehre neu und umfassend aufgreifen und einer eindeutigeren Lösung zuführen zu müssen. Denn, so in der Einleitung, S. 19: „Gerade die in jüngster Zeit zu beobachtende Tendenz, den dreieinigen Gott als das christliche Heilsgeheimnis schlechthin stärker ins theologische Bedenken einzubeziehen", rechtfertige „ein Studium, das dem Verhältnis von Trinität und Amt nachgeht".

Die minutiös detailliert gegliederte Darstellung – sie soll wohl das Sachregister erübrigen – informiert in einem ersten Teil (23–67) über den Stand der Forschung. Dabei werden zunächst die Arbeiten jener Autoren herangezogen, die sich mehr oder weniger direkt zu Fragen des augustinischen Amtsverständnisses äußern (25–42): M. Pellegrino, M. Jourgon, A. Mandouze, E. Lamirande, J. Pintard, R. Crespin, Y. Congar, D. Zähringer und K. Adam. Untersuchungen, die Augustins Amtstheologie sozusagen nur „mit einem Seitenblick" (43) behandeln, werden je nachdem, ob sie des Kirchenvaters Ekklesiologie (45–59) oder dessen Sakramententheologie (60–64) erörtern, gesondert aufgeführt. Wegen ihrer kontroverstheologischen Natur scheidet der Vf. die katholischen Autoren zur Ekklesiologie Augustins von denen der evangelischen. Zu ersteren zählen: F. Hofmann, J. Ratzinger, W. Simonis, St. J. Grabowski, W. Gessel, J. Verhees, S. Folgado Flórez, T. van Bavel, A. Giacobbi, D. Puškarić; zu den letzteren: H. Reuter, A. von Harnack, E. Benz, E. Franz und G. G. Blum. Unterteilt werden auch die Arbeiten zur Sakramententheologie. Autoren, die sich zur allgemeinen Sakramentenlehre Augustins äußern, sind: Ch. Couturier, P.-Th. Camelot, P. Kornyljak, G. Philips, L. Villette, B. Bobrinskoy; Autoren, die Augustins Lehre vom Charakter behandeln: N. M. Häring, J. Galot und A. Turrado. In diesem Abschnitt faßt der Vf. das für Augustins Amtsverständnis Bezeichnende an den Arbeiten der Genannten jeweils so zusammen, daß er daran zugleich das seiner Auffassung nach Defiziente, die (totale oder auch teilweise) Vernachlässigung der trinitarischen Perspektive aufweist. Paradigmatisch etwa zu F. Hofmann, S. 45: „Aber er deutet das Amt doch vorwiegend vom Christologischen her und entfaltet nicht seinen Zusammenhang mit dem trinitarischen Geheimnis der Kirche." Aus der festgestellten Defizienz in der Literatur ergeben sich für den Vf. zwei Fragenkreise, denen sich der Gang der Untersuchung in den folgenden Teilen (II und III) zuwendet: die Klärung des Begriffes ‚relatio' und dessen Ertrag für die Theologie des Amtes sowie die Klärung des Zusammenhangs von göttlichem (trinitarischem) Heilswirken und dem Wirken der Kirche im Amt (67).

Teil II mit der Überschrift „Amt als Beziehung" (71–168) erörtert ohne Herstellung eines zeitlichen Zusammenhangs zwischen der Entwicklung des trinitarischen Relationsbegriffs und der Entfaltung des Amtsverständnisses zunächst die Beziehung von Trinitätslehre und Amtstheologie (71–92), indem er Augustins Lehre von den Relationen äußerst knapp (71–75) mehr referierend als gründlich untersuchend darlegt. Ein wenig ausführlicher behandelt ein Abschnitt den Zusammenhang von Trinität, Kirche und Amt (78–92). Konkretisiert und veranschaulicht wird das Relationale unter verschiedenen Bezeichnungen des Amtes als Aussagen von Beziehungen (92–162), und zwar unter den Bezeichnungen der Amtsträger als ‚Diener' mit den aufschlußreichen Wortfelduntersuchungen zu ‚ministrare – ministerium – minister' und ‚servitus – servire – servus' (95–123), ferner als ‚Hirten' (124–144), als ‚doctores' und ‚condiscipuli' mit der bedeutsamen Unterscheidung zwischen ‚doctor' und ‚magister' (145–152) sowie als ‚Bischöfe' und ‚Mitchristen' (153–163). Der Vf. nennt die von ihm herangezogenen Bezeichnungen ‚Bilder', die das Relationale in der Theologie des Amtes deutlich ans Licht treten lassen. „Die Darlegung", so resümiert er in der Zusammenfassung dieses II. Teiles, „konnte nachweisen, daß das Relationale zur Struktur augustinischen Denkens auch in die Theologie des Amtes gehört. Augustin spricht zwar in diesem Zusammenhang nicht ausdrücklich von Beziehung, aber die Art, wie er die einzelnen Bilder vom Knecht, vom Hirten, vom Lehrer und die direkte Aussage vom Bischof darstellt, macht deutlich, daß er das Amt in einem Beziehungsgefüge sieht."

Dem „Amt als Repräsentanz" überschriebenen Teil III (171–299) geht eine grundsätzliche Überlegung über das augustinische Verständnis von Glück voraus. Glück meint das vom trinitarischen Gott ausgehende, über die Kirche und in der Kirche durch das Amt vermittelte Heil (171–175). Das Amt selbst steht in einem Doppelbezug, einmal zu Christus (176–253), sodann zur Communio der Kirche (254–299). Entfaltet wird der Christusbezug durch den Dienst der Verkündigung (177–215), durch den Dienst der Sakramente (215–225), durch die Feier der Eucharistie (226–242) und durch den pastoralen Dienst im spezifischen Sinn mit der vielsagenden und wichtigen Unterscheidung von ‚praeesse' und ‚prodesse' (242–253). In diesem Abschnitt, der hauptsächlich von der Vermittlung des Heils in Wort und Sakrament handelt, bildet Augustins Zeichenlehre – Wort und Sakrament sind per definitionem ‚signa' – die theoretische Grundlage der Argumentation. Der Bezug des Amtes zur Kirche tritt im Verständnis der Kirche als die vom Hl. Geist gewirkte ‚communio' vollends in Erscheinung. Im Blick auf die Kirche steht der Amtsträger auch zum Hl. Geist in Beziehung (256–268). Exemplarisch verdeutlicht der Vf. diese als Repräsentanz interpretierte Beziehung in der Sündenvergebung, im ‚ministerium reconciliationis' (268–296). Er konkretisiert den Bezug des Amtsinhabers zur Kirche durch die Repräsentanz des Petrus (291) sowie durch die der übrigen Apostel und deren Nachfolger, der Bischöfe (292). Das Problem der schlechten Diener und die Frage nach deren Repräsentanz beschließt die Untersuchung (293–296). Ihr folgt ein zusammenfassender Überblick (296–299).

Es bleibe dahingestellt, ob in der Sicherung der objektiven Heiligkeit und Gültigkeit der hierarchischen, sakramentalen und gemeinschaftlichen Struktur der katholischen Kirche die „größte Geistestat und die wahre Mitte seiner (sc. Augustins) Theologie" zu sehen ist, wie im Vorwort des Verlegers, S. 16, zu lesen ist. Die vorliegende Untersu-

chung rechtfertigt diesen Anspruch nur auf Umwegen. Sie weist bei aller Klarheit im Aufbau einige interpretatorische Mängel auf. Zu tadeln ist gerade in bezug auf die Interpretation der herangezogenen Stellen der Verzicht auf die Wiedergabe der Texte dieser Stellen. Die Anweisung in Anm. 7, S. 20 ist schlicht eine Zumutung: „Für Vollständigkeit bei jeder einzelnen Anmerkung sei auf die in der Seminarbibliothek des Trierer Priesterseminars liegende Fassung dieser Arbeit (masch.) verwiesen: ‚Das Verständnis des kirchlichen Amtes in seiner Beziehung zur Trinitätstheologie bei Augustinus', Trier 1985. Daselbst auch die lateinischen Fassungen der Texte". Von der sehr schmalen Basis der lediglich auf eine zusammenfassende Darstellung der Relationstheorie in Augustins Trinitätstheologie (71) sich stützenden zentralen These war schon die Rede. In der Erörterung des Themas spielt der vom Vf. des öfteren zitierte Satz aus dem Sermo 340,1 eine dominierende Rolle: „Ubi me terret, quod vobis sum, ibi me consolatur, quod vobiscum sum. Vobis enim sum episcopus: vobiscum sum christianus. Illud est nomen suscepti officii, hoc gratiae; illud periculi est, hoc salutis". Bei der Interpretation dieses Satzes geht es dem Vf. um eine das lediglich Funktionale übersteigende Qualifikation der Aussage ‚vobis sum episcopus'. Dem dient die überzeugende Differenzierung zwischen dem mehr ein funktionales Verständnis zulassenden Terminus ‚minister' und dem mehr eine ontische Qualität ausdrückenden ‚servus'. Der Bischof als ‚servus Christi' ist als ‚servus servorum ipsius (sc. Christi)' – darin erblickt der Vf. u. a. das Relationale, den Doppelbezug des Amtes – zugleich Diener der Kirche. Das ist richtig und es läßt sich auch mit Stellen gut belegen. Aber dafür einen Begriff aus der Trinitätstheologie des Kirchenvaters heranziehen, den dieser in seiner Ämterlehre nicht verwendet (was der Vf. übrigens selbst zugibt, S. 165: „Augustin spricht zwar in diesem Zusammenhang nicht ausdrücklich von Beziehung . . ."), macht die Interpretation suspekt. Der Vf. hätte es bei den eindeutigen Stellen, die das ‚prae' des Amtsträgers über das Funktionale hinaus qualifizieren, bewenden lassen sollen. Augustin, der die Bibel gut kannte und der seine Argumentation bis auf die Diktion der Bibel anpaßte, ließ am ‚prae' der Amtsträger in der konkreten, immer noch in dieser Welt pilgernden ‚ecclesia catholica' keinen Zweifel aufkommen. Ob allerdings dieses ‚prae' der Amtsträger auch in bezug auf die ‚ecclesia invisibilis' seine Geltung bewahrt, das scheint der zitierte Satz aus Sermo 340,1 nicht so ohne weiteres zu bestätigen.

Ähnliche Interpretationsmängel weisen die Ausführungen zum Teil III, „Amt als Repräsentanz", auf, denn mit ‚Repräsentanz' wählte der Vf. einen Begriff für seine Interpretation, der abermals nicht der augustinischen Amtsterminologie entnommen ist, und dessen Tauglichkeit er für seine Beweisführung deshalb auch ständig rechtfertigen muß. Hinzu kommt seine Auslegung des kirchlichen Amtes als ‚Dienst der Verkündigung' und als ‚Dienst an den Sakramenten' unter Hinzuziehung der augustinischen Zeichenlehre, deren Deutung er nicht gerecht wird. Die von ihm des öfteren kritisierte Karl-Adam-Schule (Hofmann und Zähringer) definierte das Tun der Kirche und damit auch das Tun der Amtsträger in der Kirche zurecht als „äußere Vorstellungs- und Darbietungstätigkeit" (148). D. h. sie legten das Amt im Blick auf das augustinische Schema ‚signum–res' vorzüglich als ‚signum' aus. Das machte sie vorsichtig in der Bewertung der kirchlichen Ämter. Gewiß spricht vieles für eine positivere Beurteilung des Amtes bei Augustin, der bekanntlich in bezug auf die kirchliche Verkündigung und die Feier der Sakramente eine strikte, ihm von seiner neuplatonischen Ontologie sich aufdrängende Trennung zwischen ‚signum' und ‚res' allein schon wegen des Inkarnationsglaubens nicht konsequent aufrechtzuerhalten vermochte. Die interpretatorischen Fehler des Vf.s gründen zum Teil im Bestreben, die im theologischen Denken Augustins angesiedelten Aporien aufzulösen. Des Kirchenvaters Amtslehre ist aporetisch in dem Sinn, daß sie einerseits biblischen und in der kirchlichen Tradition (Verkündigung, Liturgie, Pastoral) heimisch gewordenen Wendungen treu folgt, daß sie aber andererseits den eigenen, an dem Schema ‚signum–res' und dem diesem zugrundeliegenden ontologischen Denkmodell aufruhenden Reflexionsstand bei der theoretischen Begründung der Verkündigung, der Feier der Sakramente, ja selbst des Inkarnationsgeheimnisses nicht aufgibt.

Der Vf. bemängelt an den von ihm kritisierten Autoren, daß diese Augustins Denken nicht ausschöpften (197), nicht voll entfalteten (211), daß ihre Thesen zu kurz griffen (251) und dergleichen. Bei sorgfältiger Lektüre verdichtet sich jedoch der Verdacht, daß er interpretatorisch aufzulösen versucht, was seiner eigenen Auffassung vom kirchlichen Amt widerspricht. Dies zeigt sich besonders in den wiederholten Auslegungen der Lehre Augustins von der sekundären Bedeutung der kirchlichen Amtsträger, die der Kirchenvater infolge seiner Auseinandersetzungen mit den die Heilskraft sowohl des Wortes Gottes wie auch der Sakramente von der Integrität der ‚dispensatores' abhängig machenden Donatisten entwickelt hatte. („Die Problematik des schlechten Predigers", 213-215; „Der schlechte Amtsträger", 144f; „Das Problem der schlechten Diener", 293-296). Augustin verglich die kirchlichen Amtsträger nicht nur mit Gefäßen von unterschiedlicher Qualität, sondern geradezu mit Kanälen, durch die Gott dem Menschen seine Gnade zuteilt. Der Vf. gibt bei der Erörterung der einschlägigen Stellen die „instrumentelle Sicht" (220) bzw. den „instrumentellen charakter des Amtes" (221) zwar zu, er versucht aber dennoch, indem er andere Texte heranzieht, die Rolle der Amtsträger bei der Heilsvermittlung so zu interpretieren, daß diese nicht auf den ‚signum'-Bereich der äußeren Wirklichkeiten beschränkt bleibt. Es sei jedoch nochmals wiederholt: wie des Kirchenvaters Sakramentenlehre, so ist auch seine Lehre vom Amt aporetisch. Aus diesem Grunde sind auch die Ergebnisse, die der Vf. aus der Masse der von ihm analysierten einschlägigen Texte zieht, richtig: Augustins Amtsverständnis erschöpft sich nicht im Funktionalen. Andere, gewiß die wenigeren, dafür aber die von Augustin auch theoretisch durchreflektierten Texte, widersprechen dem. Sie lassen sich interpretatorisch nicht beseitigen. Das Aporetische gehört mit zur Crux der Augustinforschung. Wie sollte man sich die schon Jahrhunderte alte Kontroverse der Autoren über Augustins Amtsverständnis sonst erklären?

Gießen/Würzburg Cornelius Mayer

Hilberath, Bernd Jochen: **Der Personbegriff der Trinitätstheologie in Rückfrage von Karl Rahner zu Tertullians „Adversus Praxean"**. – Innsbruck, Tyrolia 1986. 365 S. (Innsbrucker Theologische Studien 17). kart. öS 520.–/DM 76.–

Laut dem Titel seiner Untersuchung geht der Vf. darin von der Trinitätslehre Karl Rahners aus. Dabei stellt er zwei ihrer Grundanliegen in Frage. Auf der einen Seite möchte er die Bedenken Rahners gegenüber der traditionellen Verwendung des trinitarischen Personbegriffs zerstreuen und zugleich das Ungenügen der neuen Präzisierung von „distinkter Subsistenzweise" aufweisen (vgl. bes. 18–30: „Der Vorschlag zur Terminologie"). Auf der anderen Seite, allerdings mehr sekundär, unterzieht H. auch die Grundthese Rahners: „Die ökonomische Trinität ist die immanente Trinität und umgekehrt" einer Kritik (vgl. bes. 30–43: „Grundaxiom und Hauptanliegen des Rahnerschen Entwurfs", u. 45). Die erste und offensichlich wichtigere Kritik selbst wird auf drei Ebenen geführt. Einmal führt H. die Einwände anderer Autoren gegenüber Rahner an (54–66). Weiter legt er seine eigenen Überlegungen mehr systematischer Art vor. Schließlich sucht er, den Ansatz seines eigenen trinitarischen Personbegriffs von Tertullian her zu stützen; denn er glaubt, von dessen voraugustinischer, ja vornizänischer Theologie her den Bedenken Rahners gegenüber dem traditionellen Personbegriff am durchschlagendsten begegnen zu können. Dementsprechend umfaßt die Untersuchung vier Teile: 1. Die trinitätstheologische Initiative Karl Rahners (16–66). 2. Historische Rückfragen zum Personbegriff in systematischer Absicht (67–144); 3. Der Personbegriff in der Trinitätstheologie Tertullians (145–294); 4. Plädoyer für den Personbegriff in der Trinitätstheologie (295–327). Das Ganze wird beschlossen durch einen Ausblick (328f) und fünf Register (Quellen, Literatur, Tabellen, Personen, Sachen).

Die vorliegende Besprechung beschränkt sich auf die historischen Darlegungen, soweit sie im zweiten Teil die patristischen Durchblicke und im dritten Teil Tertullian betreffen. Die Beurteilung der Kritik an der Trinitätstheologie Rahners soll Leuten überlassen werden, die dafür kompetenter sind als ich. Was nun die historischen Ausführungen betrifft, muß man den Kritiken H.s gegenüber Rahner weitgehend Recht geben (vgl. bes. 67–84: „Persona" in den lehramtlichen Texten). Mir selbst gehen indes diese Aussetzungen noch zu wenig weit. In erster Linie sind mir die Einwände gegenüber der noch immer weitverbreiteten Auffassung, Augustinus gehe in seiner Trinitätslehre von der Einheit der Wesenheit, nicht von der Dreiheit der Personen aus, zu wenig radikal (vgl. 37–40; 47–50; 97; 145. – 142: etwas nuancierter). Tatsächlich läßt gerade das theologische Hauptwerk Augustins, De Trinitate, unschwer erkennen, wie die trinitarischen Aussagen durchweg von Pater, Filius, Spiritus zu unus Deus voranschreiten und dementsprechend die Gleichheit der Personen nicht aus der Einheit, sondern umgekehrt die Einheit aus der absolut vollkommenen Gleichheit abgeleitet wird (vgl. meine Studie „Augustin et la foi de Nicée: RchAug 19 [1984] 133–144, die von H. leider nicht berücksichtigt wurde). Von da aus gesehen erhält die gegenüber Rahner gemachte Feststellung noch mehr Gewicht, es sei nicht so sehr zwischen den

östlichen und westlichen als vielmehr zwischen den nach- und vornizänischen Autoren zu unterscheiden (vgl. 145). Dabei müßte man allerdings bei der Unterscheidung dieser zwei Perioden mit der Chronologie der verschiedenen Entwicklungsfaktoren um einiges vorsichtiger umgehen (a. a. O.). Noch zwei Kleinigkeiten. Selbst H. nimmt die Bedenken des Hieronymus gegenüber den drei Hypostasen viel zu ernst. Finden sie sich doch in einem sehr frühen Brief. Zum mindesten müßte man dabei auch auf die viel reifere Stellungnahme des Gregor von Nazianz hinweisen, den man schließlich quasi als Lehrer des Hieronymus betrachten kann (vgl. meine Darstellung in „Gott und unsere Erlösung im Glauben der Alten Kirche", 177). Ebenso kann man sich fragen, ob Richard von St. Viktor gegenüber Augustinus nicht doch zu viel Originalität zugesprochen wird, wenn man gleichzeitig daran erinnert wird, er habe das Symbolum „Quicumque" bis in die einzelnen Formulierungen hinein verteidigt, das doch bekanntlich ganz augustinisch geprägt ist (vgl. 322f).

Was nun die grundlegende These von H. selbst angeht, wonach der Personbegriff Tertullians eine Doppelstruktur aufweise, in gleicher Weise reale Unterschiedenheit wie innergöttliche Kommunikation beinhalte (vgl. bes. die Zusammenfassung auf S. 290–294), möchte ich ohne lange Umschweife erklären, daß ich sie als unbewiesen erachte. Sie stützt sich auf kaum etwas anderes als auf Behauptungen und fortwährende Überinterpretationen der einschlägigen Texte von Tertullians Adversus Praxean. Es ist freilich nicht leicht, die zum Teil sehr subtilen und ausführlichen Darlegungen auf dem hier verfügbaren Raum zu widerlegen. Bevor ich dies dennoch versuche, erlaube ich mir, auf drei nach meiner Auffassung schwerwiegende methodische Mängel der Arbeit hinzuweisen.

Einmal bekommt man angesichts der Überfülle der angeführten Literatur ein ungutes Gefühl. Gewiß ist es beeindruckend, mit welch unermüdlichem Eifer H. sich bemühte, alle ihm zugänglichen Studien, selbst aus dem letzten Jh., heranzuziehen. Aber man fragt sich fast unwillkürlich: ad quid perditio haec? Vgl. etwa die obsoleten Ausführungen über den Juristen Tertullian und dessen antiphilosophische Haltung (275–280; vgl. auch die Vielfalt von Literaturangaben aus S. 292). In diesem Zusammenhang hätte H. hingegen der Struktur von Adversus Praxean eine größere Bedeutung zumessen sollen, als er es getan hat (vgl. immerhin 165–169). Darin erscheint nämlich die doppelte Beweisführung einer Rede, jene der probationes technicae (ratio) und jene der probationes atechnicae (auctoritas). Für die erste hält sich Tertullian an die dialektische Methode, wie sie nicht nur in der Philosophie, sondern auch in der Rhetorik allgemein verwendet wurde. Vor allem vermißt man eine genügende Kritik gegenüber der angeführten Literatur. Da die Studie von M. J. Rondeau, Exégèse prosopologique et théologie, erst 1985 erschienen ist, kann man kaum erwarten, daß diese für die Geschichte des trinitarischen Personbegriffs grundlegende Untersuchung voll herangezogen werden konnte. Darf man hingegen nicht voraussetzen, daß die Studie von C. Andresen, Zur Entstehung und Geschichte des trinitarischen Personbegriff: ZNW 84 (1959) 1–39, welche die Forschung neu orientierte, zum Maßstab für die Beurteilung der Literatur genommen wird? Oder muß es nicht befremden, wenn Studien, die praktisch die sog. prosopologische Exegese ignorieren, und solchen, die sich damit auseinandersetzen, die gleiche Bedeutung zugemessen wird (vgl. etwa die Benützung der in anderer Hinsicht verdienstlichen Studie von P. Smulders, La doctrine trinitaire de S. Hilaire de Poitiers: S. 94f, und dazu Rondeau, II, 325; die „anachronistische" Zusammenfassung von I. Chevalier, S. Augustin et la pensée grecque, 1940: S. 103, oder selbst den Hinweis auf J. Ratzinger, Zum Personverständnis in der Theologie: Dogma und Verkündigung [1973] 205–223: S. 263). In dieser Hinsicht würde ich selbst der wichtigsten Studie über Tertullians Trinitätslehre, J. Moingt, Théologie trinitaire de Tertullien, 1966, weit weniger Kredit gewähren. Im übrigen dürfte in der Literatur ein Autor nicht fehlen: A. Orbe. Mindestens seine Kritik gegenüber Moingt in Gregorianum 51 (1970) 127ff wäre zu vermerken gewesen.

Einen weiteren methodischen Mangel sehe ich im zu wenig präzisen und inkohärenten Gebrauch der in der Geschichte des patristischen Personbegriffs verwendeteten Terminologie (vgl. bes. 3. Teil, Kap. 5, darin speziell 264–267. 274). Allerdings darf man die diesbezüglichen, fast unüberwindlichen Schwierigkeiten keineswegs unterschätzen. Mir selbst ist es in meinen von H. durchweg positiv gewürdigten Arbeiten nicht gelungen, diese Klippen zu umfahren. Um hierin zu einer größeren Klarheit zu gelangen, müßte man vor allem zwei Dinge gut im Auge behalten. Einmal ist eine solide Kenntnis des antiken, auch in der Kaiserzeit geltenden, Bildungsideals des orator doctus erfordert (vgl. die unsicheren Vorstellungen auf S. 154; 226; 252; 254). Zur Erklärung der Wort- und Satzformen erklärten die Grammatiker vor allem die Schriften der Dichter, während die Rhetoren die ars bene loquendi et bene disputandi vorwiegend mit Hilfe der Prosaschriften lehrten (vgl. die ausgezeichnete Einführung von M. Fuhrmann, Die antike Rhetorik, München–Zürich, 1984). Elementare Kenntnisse von Philosophie und Recht waren wohl in diesem vor allem literarischen Grundstudium miteingeschlossen, wurden aber nur für eine Elite weiter vertieft. Zweitens kann man sich wohl am leichtesten ein genaueres Bild von den durch die Grammatiker und Rhetoren entwickelten Auslegungsmethoden machen, indem man die Ausführungen von M. J. Rondeau über Origenes nachliest (op. cit., 40–72; H. leider noch nicht zugänglich). So wird man dazu kommen, drei Ebenen zu unterscheiden: Die grammatikalische Texterklärung, in welcher persona ähnlich wie pronomen die drei möglichen Subjektsformen im Singular und Plural der Verben bezeichnet und in der man zudem das qui, ad quem, de quo unterscheidet (z. B. Pater et ego unum sumus ist ein Plural). Weiter die prosopische Ebene, auf der man mit Hilfe von grammatikalischen und vor allem ästhetischen Kriterien auf die Frage antwortet, ob der Autor eines Textes in seinem eigenen Namen spricht und welche Sprechenden er in seinen Text einführt (Prophet, Heiliger Geist, Christus, Kirche). Schließlich die „topische" Erklärung, in der man bei jeder narratio, ähnlich wie bei der Gerichtsrede, auf persona, locus, tempus achtet (vgl. 264). Dabei kann es sich übrigens, anders als H. anzunehmen scheint, durchweg um historische, nicht bloß um fiktive Personen handeln (vgl. 264f).

Der dritte methodische Mangel betrifft die ungenügende Unterscheidung von Begriff und Sache (vgl. bes. 260ff). Es ist nicht zu leugnen, daß nach den auch von Tertullian aus der Bibel, besonders aus Joh, herangezogenen Texten Vater, Sohn und Geist in einer Lebensgemeinschaft stehen. Doch eine andere Frage ist es, ob Tertullian für diesen Sachverhalt den Begriff persona verwendet (vgl. 197, wo verschiedene Ausdrücke für die Verbundenheit von Vater, Sohn [und Geist] zum Beweis für „eine ‚interpersonale' Konzeption der göttlichen Einheit" angeführt werden). Gewiß könnte man auf den ersten Blick die von Tertullian verwendete prosopische Exegese dahin verstehen. Aber bei den „sprechenden Personen" kommt es nicht auf die Tatsache ihres Gesprächs, sondern, vor allem im anti-jüdischen und anti-monarchianischen Zusammenhang, auf ihre Unterscheidung an. Es ist wohl die Rede von coniunctio personarum, von consortium (vgl. 197; 204). Doch damit wird eine Aussage von den Dreien gemacht, nicht der Begriff persona als solcher näher bestimmt. Muß es tatsächlich nicht sofort auffallen, daß in den Texten, in welchen die personae einander gegenübergestellt werden, nie von einer Antwort der angesprochenen Person, nie von einem wirklichen Dialog die Rede ist? Im übrigen sind zwei Dinge nicht zu übersehen. Einmal kommt persona, wie H. selbst betont, viel mehr in den Schriftbeweisen als in den vertiefenden Überlegungen mehr philosophischer Art vor (vgl. 186; 183, 202–205). Zum anderen verwendet Tertullian für die Verbundenheit von Vater, Sohn und Geist mehr physische als moralische Begriffe. Ganz abgesehen davon, daß man bei der ganzen Frage das Thema der substantia und ihren portiones viel mehr berücksichtigen müßte, als dies H. tut (vgl. 210f). Mit diesem dritten Hinweis habe ich bereits die praemunitio für meinen Gegenbeweis geleistet. Ich möchte dies aber auch noch positiv tun.

In den Kapiteln 5 und 6 des 3. Teiles gibt sich der Vf. viel Mühe, die Herkunft des Personbegriffs bei Tertullian abzuklären (252–294). Nach einer Art Quiz, dem die verschiedenen Hypothesen unterzogen werden, kommt er zum Schluß: „Als wahrscheinlichste Hypothese bleibt also bestehen, daß Tertullian die Aufnahme, die systematische Verwendung und entscheidende Anregung für die Ausarbeitung seines trinitätstheologischen Leitbegriffs der Tradition der Grammatiker verdankt" (290). Gleich nachher heißt es: „Persona, der altrömische Rollenbegriff, hatte über das Drama und die Grammatik Eingang in die ökonomische Trinitätslehre gefunden, wo das Wort die unverwechselbaren Rollen der „göttlichen Personen" in ihrer innergöttlichen Kommunikation wie in ihrer heilsgeschichtlichen Interaktion bezeichnet" (290). In Wirklichkeit ist es nicht leicht, auf die komplexe Frage der Herkunft des Personbegriffs Tertullians eine eindeutige Antwort zu geben. Von größter Bedeutung ist sicher die Tatsache, daß persona sich zusammen mit Begriffen findet, die alle irgendwie die Idee des Charakteristischen, des Unterscheidenden, kurz der Erscheinung zum Ausdruck bringen. So mit gradus, species, forma, proprietas (vgl. 238–246) oder auch nomen (183). Man könnte das vielleicht noch als Öffnung nach außen, als eine Art Hinordnung, aber nicht als Kommunikation und noch weniger als Gesprächspartnerschaft verstehen (vgl. 203; 216). Auf der anderen Seite wird persona mit res, Wirklichkeit zusammengebracht (vgl. Adv. Prax. 7; 13). Gerade diese doppelte Orientierung des Personbegriffs: Erscheinung und Wirklichkeit machte es später möglich, persona und hypostasis gleichzusetzen. In dieser Hinsicht unterscheiden sich im Grunde weder Tertullian noch Origenes von der nachnizänischen Tradition (vgl. meinen Art. „Hypostase": HistWPhil 3 [1974] 1255–1259). Der Unterschied zwischen ihnen und der späteren Theologie betrifft vielmehr die Unterscheidung zwischen der ökonomischen und immanenten Trinitätslehre. Auch wenn die nachnizänische Gegenüberstellung der theologia und der oikonomia zu einer trinitarischen Engführung drängte (Übertreibung des Axioms „omnia opera ad extra communia sunt"), muß man doch zugeben, daß die vornizänische Theologie, gerade auch diejenige Tertullians, zu kurz tritt, wenn sie den Hervorgang des Sohnes und des Geistes ganz auf die Schöpfung und die Heilsgeschichte hinordnet (vgl. 306 u. 308, wo übrigens der Begriff „Erfahrung" wenig präzis verwendet wird). Gewiß darf man Tertullian nicht in anachronistischer Weise des Subordinationismus zeihen (vgl. 307). Doch seine Auffassung von der derivatio der portiones aus der substantia schloß praktisch einen solchen ein. Ganz abgesehen davon, daß auch die von ihm vorausgesetzte Unterscheidung zwischen dem unsichtbaren und sichtbaren Gott notwendig die Ungleichheit von Vater und Sohn besagt (vgl. meine Studie „Zur Theophanie-Exegese Augustins [Rom, 1971], bes. 56–69). Schließlich darf man auch nicht übersehen, daß Tertullian bei aller Opposition gegenüber dem Patripassianismus kaum auf den eigentlichen Ursprung des kirchlichen Trinitätsglaubens, die Ostererfahrung der Urgemeinde eingeht und noch weniger die Lebensgemeinschaft von Vater, Sohn und Geist vom Ostergeheimnis her zu erklären sucht. In dieser Hinsicht kann Augustinus, der nicht so „unitarisch" ist, wie viele denken, eher weiterhelfen. Allerdings stehen dabei nicht die dogmatischen Begriffe una substantia, persona, relatio in Frage, die bei ihm wie bei anderen Autoren mit ihrer abgrenzenden Bedeutung wenig Positives aussagen. Man muß vielmehr seinen heilsgeschichtlichen Ansatz ins Auge fassen. Für Augustinus war Jesus Christus der alleinige Gerechte, der einzige, der im Gehorsam gegenüber dem Willen

seines Vaters bis zum Letzten aushalten konnte, weil er der Sohn Gottes war (vgl. meine Studie „Le Christ, notre justice, selon saint Augustin": RchAug 15 [1980] 99–149, bes. 137f, mit Praedest. Sanct. 15, 30). Er war auch ganz anders als die übrigen Menschen voll des Heiligen Geistes; denn er hatte als Gott ihn sich selbst gegeben. Darum war er auch in seiner Gerechtigkeit, in seiner vom Heiligen Geist getragenen Liebe zum Willen des Vaters ähnlich wie schon in der Ewigkeit mit dem Vater durch das vinculum amoris verbunden (vgl. bes. Trin. 15, 26. 46f). In der Linie dieser Theologie Augustins ist das Ostergeheimnis nichts anderes als ein transitus Filii ad Patrem in Spiritu Sancto (vgl. Trac. Io. 55, 1f: zu Joh 13,1). Dieser letztlich nur auf Grund der filiatio aeterna und des Filioque mögliche transitus aber war auch grundlegend für alle, die an Christus glauben. Er war nicht bloß der Ostererfahrung der Urgemeinde zugänglich (vgl. dazu mein „Gott und unsere Erlösung", 18ff). Er wird vielmehr für alle Christen in der Taufe, in der jährlichen Tauferneuerung, aber auch in der österlichen Hoffnung des christlichen Alltags, in der fortwährenden extensio (vgl. die vielen Texte mit Phil 3,12f), als transitus christianorum nachvollzogen (vgl. vor allem ep. 55,2,3–3,5, mit seinem durchweg trinitarischen Kolorit). Man findet eine solch trinitarische Soteriologie zwar ähnlich schon bei Irenäus (vgl. bes. Haer. 4,33,7; Demonstr. 5–7, mit dem Schema Vater-Sohn-Geist-Sohn-Vater). Doch Augustinus stellt nicht nur klarer den Zusammenhang des transitus christianorum mit dem transitus Christi heraus, sondern verankert diesen selbst ausdrücklich in der filiatio und der processio Spiritus vor aller Schöpfung.

Bei aller Anerkennung sowohl des enormen Arbeitseinsatzes als auch des trinitätstheologischen Anliegens kann ich der These nicht zustimmen, wonach Tertullian in seiner Trinitätslehre einen „kommunikativen Personbegriff" entwickelt habe (273). Schon die Formulierung, er hab die Doppelstruktur des Personbegriffs entwickelt, „in dem Eigenwirklichkeit (Selbstand) und In-Beziehung-Stehen (Relation) sich verbinden" (a. a. O.), geht nach meiner Auffassung über Tertullian hinaus. Darum bezweifle ich auch sehr, ob Tertullian in den gegenwärtigen Diskussionen der Trinitätslehre sehr viel weiterhelfen kann. Ich würde in dieser Hinsicht „trotz allem" Augustinus bei weitem den Vorzug geben.

Rom Basil Studer

Concilii Tridentini Diariorum. Partis Tertiae, Vol. Secundum. Collegit, edidit, illustravit Humbertus Mazzone. – Freiburg i. Br.: Herder 1985. LX, 352 S. (Concilium Tridentinum. Diariorum, Actorum, Epistolarum, Tractatuum Nova collectio. Edidit Societas Goerresiana) br.

Allgemeine Konzilien waren für die Päpste immer auch eine teure Angelegenheit und bedeuteten eine Belastung für ihre Finanzen, die sie ohnehin fast immer als unzureichend ansahen. Zwar mußten auf dem Konzil von Trient die Bischöfe und sonstigen Prälaten, die zur Teilnahme verpflichtet waren, ihre Reisekosten und den Aufenthalt in der Konzilsstadt in der Regel selbst bezahlen, aber es blieben noch zahlreiche Ausgaben, die den päpstlichen Finanzen zur Last fielen. Da waren die Beamtengehälter, die Unterstützung von Prälaten und Theologen, die Reisekosten und die Sachausgaben. Die Legaten des Konzils erhielten je eine Monatsprovision, d. h. eine Dienst- und Aufwandsentschädigung, von 500 Scudi. Davon hatten sie die Miete ihrer Häuser und den Unterhalt ihrer Bediensteten zu bestreiten. Abgestufte Entschädigungen erhielten die übrigen Beamten, wie der Konzilsarzt, der Sekretär, die Schreiber, Notare, Zeremoniare usw. Der umfangreichste Posten waren die Ausgaben für bedürftige Bischöfe und Theologen. Dabei handelte es sich um einen heiklen Punkt. Eine solche Unterstützung konnte nämlich leicht die Freiheit der betreffenden Prälaten einengen. (Vgl. zu den Konzilsfinanzen in Trient den Aufsatz von H. Jedin, Die Kosten des Konzils von Trient unter Paul III.: Münchener Theologische Zeitschrift 4 [1953], 111–132 = Kirche des Glaubens – Kirche der Geschichte II, Freiburg i. Br. 1966, 187–201.)

Die Aufzeichnungen über die Kosten des Konzils von Trient – soweit sie überliefert sind und soweit sie die Römische Kurie betrafen – sind nun durch den italienischen Historiker Umberto Mazzone (aus der Schule Giuseppe Alberigos in Bologna) im Rahmen der Ed. des CT publiziert.

Da sind zunächst die genauen Aufzeichnungen Antonio Manellis, der das Amt eines Depositars des Konzils versah, also des Verwalters der Finanzen, über die einzelnen Ausgaben. Diese libri pecuniarum, die hsl. im römischen Staatsarchiv und in der Biblioteca Vallicelliana in Rom überliefert sind, liegen für die erste und dritte Konzilsperiode vor (1545–1549 und 1561–1563). Während der zweiten Periode 1551–1552 scheint keine Depositaria bestanden zu haben; die Gelder wurden vielmehr vom Konzilssekretär Massarelli verwaltet. Ins einzelne gehende Aufzeichnungen über die Verwendung der Ausgaben sind für diese Zeit nicht überliefert.

Während der ersten Periode lief jedoch nur ein Teil der finanziellen Zuwendungen der Kurie für das Konzil über den Depositar Manelli. Dieser hatte die Besoldung der niederen Beamten, die Zuwendungen für bedürftige Bischöfe und zahlreiche Sachausgaben zu besorgen. Der größere Teil der Ausgaben für das Konzil, so etwa die Aufwandsentschädigungen für die Legaten und die höheren Beamten, wurden von der Datarie in Rom ausbezahlt, der „Spezialkasse" des Papstes. Daher publiziert M. auch die sich auf das Konzil beziehenden Teile der Libri introitus et exitus Datariae (1542–1550). Während der dritten Konzilsperiode liefen die Gelder für die Legaten und die höheren Beamten auch durch die Depositaria Manellis. Daneben fungierte Camillo Olivo als Verwalter des aerarium secretum concilii. Er hatte vor allem die Gelder für bedürftige Konzilsteilnehmer auszubezahlen. In einigen Appendices werden zusätzliche Dokumente publiziert, so Listen der von Camillo Olivo bedachten Bischöfe und Theologen, Listen Manellis über die Ausgaben zur Sicherung der Lebensmittelversorgung sowie die Aufzeichnungen über die Aufwendungen für den postalischen Verkehr und den Kurierdienst zwischen Trient und Rom.

In den ausführlichen Prolegomena gibt M. neben der Beschreibung der benutzten Hss. einen Überblick über das Finanzwesen des Konzils unter Heranziehung zahlreicher Beispiele. Dabei legt er auch den Fall des französischen Orators Arnald du Ferrier dar, den die Kurie zu bestechen suchte, um ihn während der Auseinandersetzungen um das Ordodekret für die römischen Wünsche gefügig zu machen. Pius IV. war nämlich überzeugt, in solchen Fällen heilige der Zweck die Mittel und man dürfe daher zu einer kräftigen mancia greifen, um das erstrebte Ziel zu erreichen (vgl. S. XXXI). Aber nicht nur in diesem Falle, sondern auch sonst wurden öfter kuriale Zahlungen zur „inneren Steuerung" des Konzils benutzt. Zusätzliches Material hierzu findet sich vor allem in der Korrespondenz Karl Borromeos und der Legaten. Auch das ist ein Kapitel der Konzilsfinanzen.

Es ist sehr zu begrüßen, daß die Dokumente zu den Kosten des Konzils nun in einer Ed. vorliegen. Bisher standen verständlicherweise vor allem Fragen der Theologie, der Reformen und der Konzilspolitik im Vordergrund des Forschungsinteresses. Nun rückt auch die wirtschafts- und sozialgeschichtliche Seite in den Blickpunkt und eröffnet interessante Aspekte des Konzils. Auch diese Seite des Konzils darf nicht von einem einseitigen theologischen Interesse her einfach ignoriert werden.

Es hat sich bei der Ed. des CT bewährt, daß Th. Freudenberger erstmals in Band VII/3 (Freiburg i. Br. 1980) ein Literaturverzeichnis der häufiger zitierten Werke vorangestellt hat. Ein solches Verzeichnis hätte man auch dem vorliegenden Bd gewünscht. Es sei noch angemerkt, daß der in den Anmerkungen häufig vorkommende Name des Autors Šusta und nicht Susta geschrieben wird. Daß dies drucktechnisch möglich ist, zeigen die anderen Bde des CT.

Mit dem vorliegenden Bd ist eine der wenigen noch vorhandenen Lücken der Ed. des CT geschlossen worden.

Würzburg Klaus Ganzer

Schäfer, Philipp: **Eschatologie. Trient und Gegenreformation.** – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1984. VI, 85 S. (Handbuch der Dogmengeschichte, Bd IV Sakramente – Eschatologie. Fasc. 7c (2. Teil) kart. DM 32.–

Eine Geschichte der Eschatologie von den Kontroverstheologen bis zu den Ausläufern der Barockscholastik zu schreiben, stellt einen vor erhebliche Probleme. Spezialuntersuchungen liegen nur für wenige Autoren vor, da das Thema – trotz seiner Bedeutung für die Zukunft – sehr geringe Beachtung gefunden hat. Vf. ist sich solcher Schwierigkeiten bewußt gewesen (Vorwort). Daß er vor ihnen nicht zurückgewichen ist, verdient Anerkennung. Ob der Fülle der theologischen Produktion jenes Zeitraumes sah er sich gezwungen, eine Auswahl zu treffen. „Berücksichtigt wurden Werke, die mit ihren Aussagen zur Eschatologie und zum Ziel des Menschen in der Folgezeit wirksam wurden." Ferner werden Theologen behandelt, „die sich umsichtig mit anderen Vorstellungen und Autoren auseinandersetzen" (ebd.). Man wird solchen Kriterien zustimmen dürfen, fragt sich aber doch, ob nicht auch die großen, meist vernachlässigten Schriftkommentare hätten konsultiert werden müssen. Inhaltlich sind etwa die portugiesischen Exegeten noch weithin unerschlossen und harren der sachlichen Würdigung nicht nur unter eschatologischen Aspekten (vgl. M. A. Rodrigues, A cátedra de Sagrada Escritura na Universidade de Coimbra. Primeiro século [1537–1640], Coimbra 1974).

Nach einem einleitenden Kap. über die Ausrichtung des Glaubens auf das letzte Ziel (3–14), in dem die Lehre der Kontroverstheologen von der „Freiheit des Glaubenden auf dem Weg zur Vollendung" behandelt wird, werden die Aussagen über die Letzten Dinge dargestellt (14–24).

Bezeichnenderweise sind sie in Auslegungen zum Glaubensbekenntnis, in Predigten und anläßlich der für die frühe Phase so bezeichnenden Debatte um das Fegfeuer enthalten. Systematische Abhandlungen zum Thema fehlen offenbar. Das ist verständlich, insofern der reformatorischen These, daß die Existenz des Purgatoriums nicht schriftgemäß sei, die katholische Lehre von den Quellen des Glaubens gegenübergestellt werden mußte. Fegfeuer und Heiligenverehrung werden somit zu den bevorzugten Beispielen für das Ineinander von Schrift und Tradition. Mit Recht heißt es, daß der Nachweis „auf uns gekünstelt und gepreßt wirkt" (16). Inhaltlich geht es den Theologen namentlich um die große Gemein-

schaft der jetzt Lebenden mit den im Reinigungsort Leidenden sowie um die Heilssicherheit, die jene haben. Auch über die Wiederkunft Christi, das Gericht und die Auferstehung des Fleisches wird gehandelt. Ein eigenes theologisches Profil gewinnen die Aussagen selten, bemerkenswert ist jedoch die Umsicht, mit der die Autoren die Letzten Dinge im einzelnen darstellen. Die traditionellen eschatologischen Bilder werden mit Zurückhaltung in einer einfachen biblischen und patristischen Sprache ausgedrückt. An die tiefen hochscholastischen Spekulationen über die *visio beatifica* finden sich nur blasse Anklänge, wohl aber wird betont, daß Gericht und ewige Seligkeit in das irdische Leben hineinragen und nicht bloßer „Anhang" sind. Daß insbesondere Erasmus von Rotterdam so dachte, wird in einem eigenen Abschnitt gezeigt (25f). Daß die Katechismen der Reformationszeit die Dinge nicht anders sehen, verdient hervorgehoben zu werden. Das Konzil von Trient hat zwar keinen Anlaß gesehen, die Eschatologie zum Diskussionsgegenstand zu machen, sah aber deutlich, daß die Rechtfertigungslehre von ihr nicht zu trennen ist. Unter diesem Aspekt werden die wichtigsten Aussagen über die doppelte Gerechtigkeit und die Heilsgewißheit referiert (30–35). Ausführlich besprochen wird die Lehre des Konzils über das Fegfeuer (35–40).

Das 2. Kap. hat die Eschatologie in der nachtridentinischen Theologie zum Gegenstand. Zunächst kommen die großen Spanier zu Wort.

Daß es Franz von Vitoria und seinen Schülern „vor allem darum (ging), ... das Recht der Indios ... zu verteidigen" (41), stimmt in dieser Form nicht, wie etwa die großen ekklesiologischen *Relecciones* zeigen, die direkt auf die neue durch die Reformation geschaffene Situation in Europa eingehen. Der Meister hat sich aber auch mit den Hauptproblemen der Theologie beschäftigt und nicht zuletzt mit der Gnadenlehre, die in F. Stegmüllers bekanntem Buch (Francisco de Vitoria y la doctrina de la gracia, Barcelona 1934) eine umfassende Darstellung gefunden hat. (Das Geburtsjahr Vitorias, 1483, darf übrigens heute als gesichert gelten. Vgl. die vorzügliche Biographie von R. Hernández, Un español en la ONU. Francisco de Vitoria, Madrid 1977, 13–16. Nachzutragen wäre ferner die sehr nützliche Bibliografía de la Escuela de Salamanca [Primer Período]. Orientaciones para su estudio, Bogotá 1983, von F. Piñeros.) Ausführlich bespricht Vf. die Eschatologie Domingo des Sotos (44–55), dessen Kommentar zum IV. Sentenzenbuch von 1557 bzw. 1560 eine Summe der Theologie bietet, wie sie bis dahin in Salamanca entwickelt worden war. Erwähnt hätten aber auch werden sollen die *Comentarios sobre el Catechismo christiano* des Erzbischofs von Toledo, Bartolomé Carranza, der den Fragen nach Sündenvergebung, Auferstehung des Fleisches und dem ewigen Leben drei wichtige Abschnitte gewidmet hat (Ed. J. I. Tellechea Idígoras, t. I, Madrid 1972, 391–429). Das wäre nicht zuletzt deshalb angebracht gewesen, weil die Abhängigkeit des *Catechismus Romanus* von den *Comentarios* heute als erwiesen zu gelten hat (vgl. P. Rodríguez – R. Lanzetti, El Catecismo Romano: Fuentes e historia del texto y de la redacción. Bases críticas para el estudio teológico del catecismo del concilio de Trento [1566], Pamplona 1982).

Zutreffend sind die Urteile im Abschnitt über die Eschatologie der Barockscholastik (55–78). Es stimmt nachdenklich, daß in dieser so schreibfreudigen Epoche kein in sich geschlossener Traktat vorgelegt wurde. Das läßt für die Zukunft nichts Gutes erwarten. Man fragt „vor allem nach dem Heil, das den Menschen hier auf Erden gegeben ist" (58) und gerät dadurch in die Gefahr, die Hinordnung des Menschen auf die Letzten Dinge aus dem Blick zu verlieren. Das scheint uns ein wichtiges Resultat zu sein, da außer Zweifel steht, daß etwa die damals verfaßten Summenkommentare einen erheblichen Einfluß auf die spätere Theologie hatten, zumal viele von ihnen im 19. Jh. nachgedruckt wurden und so eine außergewöhnliche Wirkungsgeschichte auslösten. Die neuzeitliche „Eschatologievergessenheit" hat folglich weit in die Vergangenheit reichende Wurzeln. Daß wir das jetzt klar sehen, ist das eigentliche Verdienst dieses dogmengeschichtlichen Überblicks.

Bei weitem zu kurz geraten sind die wenigen Seiten, die der spanischen Mystik vorbehalten sind (83–85). Der Umstand, daß Teresa von Avila und Johannes vom Kreuz als klassische Autoren der spanischen Sprache über Jahrhunderte hinweg einen großen Leserkreis fanden, ließ wesentliche Aspekte ihrer Eschatologie nicht der Vergessenheit anheimfallen.

Eine Anmerkung: Spanische Buchtitel und Eigennamen sind häufig (Akzente!) unkorrekt geschrieben worden.

München Ulrich Horst OP

Hartmann, Michael: **Ästhetik als ein Grundbegriff fundamentaler Theologie.** Eine Untersuchung zu Hans Urs von Balthasar. – St. Ottilien: Eos-Verlag 1985. VIII, 277 S. (Dissertationen theologische Reihe Bd 5) kart. DM 29.60

Der Untertitel des Buchs ist nicht ganz zutreffend. Es handelt sich eher um einen eigenen systematischen Versuch, der in weiten Partien der Theologie von Balthasars folgt.

Teil A, Die Schau der Offenbarungsgestalt, bietet zunächst eine anthropologische Erörterung der zentralen Weise menschlicher Wahrnehmung von Sinn, sodann einen ersten hermeneutischen Zugang zur Offenbarung in Jesus Christus und der Schöpfung. In *Teil B, Theologie der Herrlichkeit,* wird in drei Schritten die Gestalt christlicher Offenbarung konkretisiert, wobei abschließend der Frage nach der Kunst in der Kirche ein relativ breiter Raum gewidmet ist.

Der Grundduktus von Balthasarscher Wahrnehmungslehre ist im allgemeinen gut durchgehalten – etwa wenn Vf. in dem συμβάλλειν Marias (vgl. Lk 2,19) die exemplarische Verwirklichung anschauend-synthetischer Urteilskraft sieht (vgl. bes. 166f). Die Abgrenzung gegenüber der philosophisch-theologischen Tradition ist zuweilen wenig differenziert (vgl. etwa 133: Thomas, Blondel, Maréchal, Rahner in einem Atemzug). Systematisch bedenklich ist, wenn die marianische Grundgestalt der Kirche ihrer eucharistischen Wirklichkeit vorgeordnet erscheint. Insgesamt ein anregender, in vielem aber doch nicht ausgereifter Beitrag zum Weiterdenken des theologischen Ansatzes, der sich im Werk von Balthasars selbst in reicher Weise ausgebreitet findet.

Freiburg i. Br. Hansjürgen Verweyen

Lohff, Wenzel: **Fundus des Glaubens.** Zugänge zur Begründung elementaren Glaubenswissens. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1986), 207 S. kart.

Am 5. 11. 1985 wurde der lutherische Theologe Wenzel Lohff sechzig Jahre alt. Aus diesem Anlaß wurden 15 Veröffentlichungen dieses Systematikers aus mehr als 20 Jahren im vorliegenden Bd zusammengestellt. Die Aufgliederung nach drei „fundamentalen" Problemkreisen hat der Vf. selbst gewollt und veranlaßt. Man tut sich als katholischer Fundamentaltheologe nicht schwer, die Beiträge insgesamt eben dieser theologischen Disziplin zuzuordnen. Das gilt auch für den mittleren, nicht nur äußerlich zentralen Teil B, der sich mit ökumenischen Problemen befaßt. Die ökumenische Dimension darf man ja katholischerseits als Grundmuster der gesamten Theologie, besonders der Fundamentaltheologie, verstehen. Das Schriftenverzeichnis von Wenzel Lohff rundet den Bd ab.

Es kann hier nicht darum gehen, die 15 Beiträge vorzustellen, denn sie sind ja (bis auf eine Ausnahme) allesamt veröffentlicht, allein etwa die Hälfte in den weitverbreiteten „Evangelischen Kommentaren". Um so wichtiger ist es, die Auswahl und Bündelung der Beiträge als solche zu würdigen.

So findet man im Teil A mit der Überschrift Fundamentale Gewißheit: Glaube und Menschenbild neben zwei mehr ekklesiologischen bzw. kirchenorientierten Beiträgen zwei weitere zur Anthropologie. Hier ist besonders auf den – als Ausnahme – nicht ganz leicht zugänglichen Aufsatz „Wege zur theologischen Anthropologie" hinzuweisen, eine ausgezeichnete Begleitlektüre zu den kürzlich erschienen Anthropologien von W. Pannenberg und O. H. Pesch. Der Teil B mit dem Titel: Fundamentaler Konsens: Interkonfessionelle Lehrgespräche will laut Untertitel „Variationen über Confessio Augustana VII" zusammenfassen. Das ist natürlich sehr weit zu verstehen. Besonders der Beitrag „Christliche Freiheit als Problem für Lutheraner und Katholiken" übersetzt die angesprochene Problematik in den aktuellen Diskussionshorizont um die sogenannte Grunddifferenz. Im Teil C, Fundamentale Orientierung: Glaube und Praxis findet man sechs kleinere Beiträge, die nur das Stichwort „Praxisbezug" zusammenhält. Dieser Teil macht denn auch den am wenigsten homogenen Eindruck.

Alles in allem handelt es sich um einen recht gelungenen Aufsatzband, der auch für den Nichtlutheraner sehr hilfreich ist, lebendige Theologie der Gegenwart, die sich streng der lutherischen Tradition verpflichtet weiß, exemplarisch kennenzulernen.

Marburg/L. Harald Wagner

Wucherer-Huldenfeld, Augustinus Karl: **Personales Sein und Wort.** Einführung in den Grundgedanken Ferdinand Ebners. – Wien, Köln, Graz: Hermann Böhlaus Nachf. 1985. 309 S. kart. DM 60.–/öS 420.–

Die Theologie gerät heute im zunehmenden Maße in die Schwierigkeit, eine gemäße Sprache für das zu finden, was sie zu sagen hat. Dies hängt ohne Zweifel mit der Auflösung jener einheitlichen philosophischen Sprache und der mit ihr gegebenen Denkformen zusammen, die bis zum Ende einer ungebrochenen Herrschaft der klassischen Metaphysik in der Theologie gegeben waren. Andererseits aber haben Denkweisen, die durchaus die Anliegen der überlieferten Philosophie in einer neuen Weise aufnehmen, aber zugleich ursprünglicher zu denken versuchen, noch nicht die Deutlichkeit und Plausibilität gewonnen, die nötig wären, damit sie in der communitas theologorum (et fidelium) zu einem selbstverständlichen Medium der Formulierung des intellectus fidei werden könnten.

In einer solchen Situation muß das Werk des Wiener Religionsphilosophen Wucherer-Huldenfeld höchst willkommen sein, welches es unternimmt, in der Form einer umfassenden und differenzierten Monographie den Grundgedanken Ferdinand Ebners zu erschließen. Denn Ebner gehört mit seinem nicht sehr umfangreichen Œuvre zu den christlichen Denkern des 20. Jh.s, bei denen, wie etwa auch bei Peter Wust und Simone Weil, Denken und das experimentum vitae in einer einzigartigen Weise zusammenfallen; und die gerade dadurch neue Wege eines authentischen Philosophierens eröffnet haben.

Der Vorzug der Monographie von W.-H. besteht darin, daß sie einerseits aus einer im Detail überaus genauen Textkenntnis heraus

gearbeitet ist. Angesichts des sich in Tagebüchern, Fragmenten, Aphorismen äußernden Denkens Ebners ist solche Detailkenntnis so beschwerlich wie notwendig. Die Ebnerrezeption scheitert in einer Zeit, die rasch griffige Formeln haben möchte, häufig schon daran. Andererseits gelingt es W.-H. aber hervorragend, gerade in dieser Treue zu dem Detail den einen Gang des Ebnerschen Denkens sichtbar werden zu lassen.

W.-H. geht dabei von der „Kurzformel" des Grundgedankens Ebners aus, den dieser selbst im ersten der „Pneumatologischen Fragmente" vorträgt: Das „Geistige im Menschen" ist wesentlich dadurch bestimmt, daß es „von Grund aus angelegt ist auf ein Verhältnis zu etwas Geistigem außer ihm". Für uns heute, die wir etwa den „Essai sur l'extériorité" von E. Levinas kennen, ist die Tragweite dieses Ansatzes einsichtig. W.-H. entfaltet ihn mit Ebner in der Phänomenalität des Geschehens der menschlichen Sprache (Kap. 2 und 4). Und es gelingt ihm ausgezeichnet, in diesem Geschehen von Sprache selbst die Konstitution meiner selbst in dem Verhältnis zu dem anderen selbst aufzuzeigen (Kap. 3 und 5). Gerade die kontrapunktische Verschränkung von Phänomenologie des Sprachgeschehens und Phänomenologie der nur im Verhältnis zu dem anderen sich ereignenden Personalität trifft die Mitte des Ebnerschen Denkens sehr genau.

Dabei sieht W.-H. mit Recht, daß ein solches Denken ein letztlich geschichtsphilosophisches und eschatologisches Denken ist (31). Das Geschehen des „bin – bist" hat „eine Ursprünglichkeit vor allem beharrenden Sein" (43). Insofern ist denn auch der Titel des 6. Kap. „Personale Ontologie" zunächst mißverständlich und klärt sich erst im Zulaufen des Gedankens auf die Einsicht, daß das „Sein als Gabe und Gnade im Wort" (248f) verstanden werden müsse.

W.-H. gibt dabei in seinen Interpretationen unter der Hand auch eine ganze Reihe von Hinweisen auf Fragen, die heute für ein christliches Denken anstünden; so z. B. in seinen Überlegungen zum Verständnis von „relatio" (69f), in seiner Analyse, in welcher Weise Ebner die Religionskritik unterläuft (93f), in dem (im Anschluß an Dethloff gewonnenen) Aufweis der Differenz zwischen der Bedeutung des Traumes bei Freud und bei Ebner (105) und schließlich in der Erörterung des Verständnisses von Wahrheit als einer adaequatio (254f). Die Rückkehr von der nachcartesianischen Formal „adaequatio intellectus ad rem" zu der thomanischen Formel „adaequatio rei et intellectus" (De ver. I, 1) würde hier z. B. eine ganz andere Freiheit des Spieles zwischen res und intellectus einräumen, die es vermutlich eher erlaubte, mit Ebner die Wahrheit als „Wahrheit des personalen Seins im Wort" zu sehen und sie innerhalb des Verhältnisses des „Geistigen im Menschen ... zu etwas Geistigem außer ihm" zu begreifen, „durch das und in dem es existiert" (vgl. 23).

Die sorgfältigen Analysen W.-H.s erlauben es ihm auch, sich differenziert und begründet mit Theunissens Ebnerdeutung auseinanderzusetzen, die dieser 1980 in dem Nachwort zu der Neuauflage der „Pneumatologischen Fragmente" vorgetragen hat. W.-H. kann mit Verweis auf das Kap. „Zur Grammatik der Existentialaussage" in dem „Versuch eines Ausblicks in die Zukunft" (1929) darauf hinweisen, daß Ebner durchaus „eine Selbstbeziehung in der Dubeziehung im Gegensatz zur Selbstbeziehung im egozentrischen Sinn unter Ausschluß der Dubeziehung" kennt (91). Für weitere Ebnerstudien scheinen mir auch die Erörterungen über das Verhältnis zwischen Pneumatologie und Christologie wichtig zu sein, aus denen sich für W.-H. (gegen Marcel und Theunissen) ergibt, daß Ebners Pneumatologie „also nicht in jeder Hinsicht ‚von Anfang bis Ende Christologie'" ist (166 Anm. 44). Man kann, so scheint mir, das Suchen Ebners nach beschreibbarer Erfahrung im Sprachgeschehen nicht genügend ernst nehmen.

Wichtig für eine weitere Ebnerrezeption scheint mir schließlich auch die Feststellung W.-H.s zu sein, Ebner glaube „durch Kants kritische Autorität sowie durch seine eigene Kantkritik berechtigt zu sein, die defiziente Verständnisweise einer bloß spekulativen Metaphysik unbesehen auf alle Philosophie übertragen zu können" (279).

Besonders schön leuchtet das Ebnersche Denken schließlich in dem abschließenden 7. Kap. „Das Wissen um Gott" (264f) auf. Für das Wort „Wissen" gilt hier allerdings dasselbe, was oben über das Wort „on" in dem Wort Ontologie gesagt wurde. Es kommt alles darauf an, auf welchen Wegen des Denkens hier die Rede von „Wissen" gewonnen wird.

Diese Wege indessen wollen und können dieses letzte Kapitel und das ganze Werk ausarbeiten. Man darf dem Vf. für die Eröffnung dieser Wege dankbar sein.

Freiburg i. Br. Bernhard Casper

Greshake, Gisbert / **Kremer,** Jacob: **Resurrectio mortuorum.** Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1986. XII, 399 S., Lw. DM 59.–

In der Frage nach den „Letzten Dingen" ist seit einigen Jahrzehnten vieles in Bewegung, manches aber auch ins Abschüssige und Verworrene geraten.[1] Da tut es gut, wenn die verschiedensten Fäden mit sicherer Hand aufgegriffen und auf ihre Sinnmitte hingeordnet werden. Eben dies unternehmen Greshake und Kremer, beide durch wichtige Veröffentlichungen zur Thematik bereits international angesehen, im Blick auf das Kernstück christlicher Eschatologie. Im jetzt vorgelegten Buch wird in kondensierter Form ein äußerst informativer Überblick über die gesamte jüdisch-christliche Tradition geboten. Zugleich kommen die Hauptprobleme zu einer systematischen Klärung, die zwar auf der lebhaften (von beiden Autoren wesentlich mitgestalteten) Diskussion der letzten Jahrzehnte aufbaut, wobei manche Einzelfrage, die in den vergangenen Jahren polemisch verzerrt schien, nun aber in wohltuender Nüchternheit dem ihr angemessenen Platz im Gesamtgefüge zugeführt wird.

Im Ersten Teil behandelt Jacob Kremer die „Auferstehung der Toten in bibeltheologischer Sicht". Grundlegend für das Verständnis des ganzen Buches ist das 1. Kap. über die Bedeutungsvielfalt des Begriffs „Auferstehung der Toten". In der folgenden Behandlung der Einzelfragen setzt K. jeweils bei der paulinischen Theologie an, weitet von hierher den Blick auf die übrigen ntl Schriften und geht dann, soweit möglich, auf die Verkündigung Jesu zurück. Über den frühjüdischen Befund wird die Frage schließlich auf die Theologie Altisraels zurückverfolgt. Diese Methode hat im Hinblick auf die je anstehende Einzelfrage manchen Vorzug. Gerade, wo ein theologischer Ansatz besonders eindrücklich entfaltet wird (etwa der paulinische), bedauert man aber bisweilen den dadurch zugunsten der Detailthematik in Kauf genommenen Gedankenabbruch.

Das umfangreiche 2. Kap. ist der „Hoffnung auf eine leibliche Auferstehung" gewidmet. Bei der von Pls. verkündigten Auferstehung der Toten geht es, so macht K. deutlich, nicht um eine radikale Neuschöpfung aus dem Nichts, sondern um Verwandlung der personalen, leibhaften Existenz derer, die selbst noch im Tod Christus angehören. Den apokalyptischen Schilderungen kommt dabei nur eine dienende Funktion zu. Die späteren Briefe sprechen nur selten von „Auferstehung der Toten". In den Evangelien wird damit (im Unterschied zur pln. Theologie) häufig das Thema vom Endgericht verbunden. Jesus selbst hat den Glauben an die Auferstehung der Toten höchstwahrscheinlich gegen die Sadduzäer verteidigt, zugleich aber (gegenüber den Pharisäern) die damit verbundenen dinghaft-körperlichen Vorstellungen kritisiert. Auch hier geht es aber nicht primär um Apokalyptik, sondern um den Rückgriff auf den Gott der Väter, der den Verstorbenen ewige, persönliche Lebensgemeinschaft gewährt – wie auch aus dem Kontext der Basileia-Predigt Jesu zu erheben ist. In den frühjüdischen Texten vermengt sich mit apokalyptischen Vorstellungen häufig der griechisch-dualistische Begriff einer „unsterblichen Seele"; beide Komplexe stehen im Dienst der Botschaft von einer neuen, ganz Gott zu verdankenden Existenz der Toten. Bei aller notwendigen Zurückhaltung vermag sich K. im Blick auf den knapp skizzierten altisraelischen Befund stärker, als dies heute gewöhnlich der Fall ist, von dem Klischee einer bloßen „Fehlanzeige" zu lösen: „Erstens gestatten die wenigen Angaben in der Bibel keinen Rückschluß auf die allgemeine Erwartung, zumal auch ‚das Sprachspiel' der Zeugnisse zu beachten ist (z. B. die Klage, besonders über die Ferne Gottes in der scheol). Zweitens ist der Glaube der frühen Israeliten wesentlich bestimmt durch den Glauben an Jahwe, der Herr über Leben und Tod ist (...), also auch über die scheol (...). Dieser Glaube schließt letztlich ein, daß selbst die Toten bei ihm aufgehoben sind, wenn dies auch nicht immer reflektiert und ausgesprochen wird" (82).

Bei der Frage nach der „Auferstehung als Errettung aus dem ewigen Tod durch Jesus Christus" (3. Kap.) stellt K. zunächst (I) die Verbindung zwischen Tod und Sünde heraus, die in den ntl wie auch den frühjüdischen Schriften gezogen wird, nicht aber im gleichen Maße die altisraelischen Texte bestimmt.[2] Die einzig mögliche Errettung aus dem ewigen Tod (II) wird im NT Christus zugeschrieben. Die Behauptung, daß diese nachösterliche Verkündigung „schon in der Predigt Jesu verankert ist" (vgl. 111), dürfte heute allerdings keinen vollen exegetischen Konsens finden.

Bei der Frage nach dem „Zeitpunkt der Auferstehung" (4. Kap.) kommen – nach kurzen Bemerkungen zu „I. Am Jüngsten Tag" – zu „II. Unmittelbar nach dem Sterben" und „III. In der Gegenwart" besonders die pln./deuteropln. und joh. Aussagen, ausführlich aber auch frühjüdische Texte zur Sprache. In Kontinuität mit der jüdischen Hoffnung hinsichtlich des Lebens der Patriarchen bei Gott kennen die Apostel und Evangelisten die Hoffnung auf eine („Leib und Seele" umfassende) Gemeinschaft mit dem auferstandenen Christus unmittelbar nach dem Tode. Der Terminus „Auferstehung" allerdings wird biblisch nicht für die im Sterben geschenkte Befreiung aus der Todesmacht verwendet, sondern dem endzeitlichen Geschehen und der gegenwärtigen Errettung aus dem Tod durch den Glauben bzw. die Taufe vorbehalten (vgl. 161).

Im Zweiten Teil des Buches legt Gisbert Greshake – ebenfalls in vier Kapiteln – „Theologiegeschichtliche und systematische Untersuchungen zum Verständnis der Auferstehung" vor. In dem (ausführlichsten und, von der Anlage des gesamten Werkes her gesehen, zentralsten) 1. Kap. geht es um das „Spannungsfeld von Auferstehung des Leibes und Unsterblichkeit der Seele". Der geschichtliche Überblick beginnt mit einer knappen, die neueren Forschungsergebnisse prägnant zusammenfassenden Skizze des antiken Hinter-

[1] Vgl. meine Überblicke in: ThRv 79 (1983) 1–12; Seele. Problembegriff christlicher Eschatologie. Hrsg. v. W. Breuning, Freiburg 1986, 15–30.

[2] Zwischen den beiden Aussagen: „Die Gen 2,17 (vgl. 3,3) vorliegende Androhung des Todes als Sanktion für das Essen vom Baum der Erkenntnis meint offensichtlich nur den vorzeitigen Tod" (100) und: „Durch die Übernahme und Abänderung des Mythos vom Lebensbaum läßt der biblische Autor erkennen, daß nur Jahwe ewiges Leben zu geben vermag und der Mensch [...] durch seine Sünde [...] diese ihm angebotene Gabe ausgeschlagen hat" (ebd.) scheint mir allerdings ein Widerspruch zu bestehen.

grunds (frühe griechische Kultur, Platon, Gnosis). Bei den Apostolischen Vätern steht – neben der Thematisierung eines Hadesaufenthalts – vor allem die Erwartung der Märtyrer auf eine unmittelbar nach dem Tod erfolgende volle Gemeinschaft mit dem Auferstandenen im Vordergrund. In der Auseinandersetzung mit Platonismus und Gnosis verschiebt sich die Aufmerksamkeit von der präsentischen Dimension der Auferstehung auf die futurisch-endzeitliche hin. Dabei wird „Fleisch" (ursprünglich Inbegriff alles Geschaffenen) mehr und mehr zum anthropologischen Gegenbegriff von Seele – mit der Implikation einmal eines (das frühjüdisch-apokalyptische Gegenüber von Vollendung des einzelnen und des Alls ablösenden) Dualismus zwischen Vollendung der (unsterblichen) Seele und Rückgabe des Leibes in verklärter Gestalt, zum anderen eines physizistischen Verständnisses des Auferstehungsleibes. Hieraus resultiert für die mittelalterliche Theologie eine (nun ins Anthropologische gewendete) Problemlage, der erst Thomas v. A. – wie G. unter Einbeziehung der umfangreichen Literatur eindrücklich zeigt – Herr wird: Der Akt, mit dem der Mensch als „anima" vor Gott steht, ist der gleiche, mit dem er sich in Leib, Welt und Gesellschaft verwirklicht.

Demgegenüber kann die thomanische Auffassung, daß sich bereits die „anima separata" in der Anschauung Gottes in vollkommener Seligkeit befindet, nur als Widerspruch und Aporie empfunden werden (vgl. 231f). Müßte man aber nicht eher sagen, daß das Denken des Aquinaten – für den eine durch Materialität vermittelte Gotteserkenntnis grundsätzlich inadäquat ist – sich hier wie so oft einer versuchten Systematisierung schlicht entzieht?

In der Entwicklung nach Thomas tritt die unmittelbare Seligkeit der (leiblos vorgestellten) Seele so ins Zentrum des Interesses, daß die Hoffnung auf die Totenerweckung an den Rand des gläubigen Bewußtseins gedrängt wird: die Entwicklung über Descartes bis hin zur liberalen protestantischen Theologie – mit einer gewissen „Unterbrechung" bei M. Luther – scheint konsequent. In knappen, präzisen Strichen markiert G. die Situation danach: die Reaktion der dialektischen Theologie und den Diskussionsstand – mit zunehmendem ökumenischen Konsens –, der sich in jüngster Zeit vor allem im katholischen Raum herausgebildet hat.

In den folgenden „Systematischen Erwägungen" verteidigt G. mit guten Argumenten das von ihm (und vielen anderen) vertretene Konzept einer „Auferstehung im Tod". Gegen diese Überlegungen (zur Formel „Auferstehung im Tod" selbst s. u.) wird man kaum noch ernsthafte Bedenken geltend machen können. Beim postmortalen Leben als „Auferstehungsstand" geht es in der Tat um ein definitives Sein mit Christus in verklärter Leiblichkeit, das zugleich aber „Wartestand auf das endgültige Bei-Gott-Sein aller in der Vollendung des corpus Christi totius" bedeutet (vgl. 268). In Grundzügen wird hier eine – auch abgesehen von dem eschatologischen Kontext – imponierende Phänomenologie des Leib-Seele-Verhältnisses geboten. Im Unterschied zu früheren Darlegungen verzichtet G. in diesem Zusammenhang auf ein Weiterverfolgen der kontroversen Frage nach der Vollendung der materiellen Welt „in sich" (vgl. 264[290]), grenzt seine Position von der G. Lohfinks ab (vgl. 266[296]) und nimmt (nach weiterer begrifflicher Klärung) den Terminus „Seele" positiv auf.[3]

Kurz wird sodann im 2. Kap. die „Resurrectio mortuorum im Spannungsfeld von Glaube und Vernunft" umrissen. Im geschichtlichen Überblick über die Neuzeit verschwimmen dabei ein wenig die Konturen, wenn es etwa heißt: „Es ist nicht von ungefähr, daß die neuzeitliche Unsterblichkeitsbegründung, für die Kant exemplarisch stehen kann, geradewegs in den ‚Feuer-Bach' der Religionskritik geführt hat" (299).[4] Sehr erhellend ist hingegen die Zusammenschau von Versuchen einer rationalen Verantwortung des Auferstehungsglaubens „im wissenschaftstheoretischen Kontext" (309ff) und „im Rahmen einer philosophischen Anthropologie" (312ff). Daß auch eine postulatorische Argumentation wie die G. Marcels nur „die Hoffnung auf eine gewisse Unzerstörbarkeit im Menschen – das, was traditionell Seele heißt – eröffnen" soll (vgl. 318), leuchtet mir allerdings nicht ein.

Auf nur wenigen Seiten finden sich im 3. Kap. mit Blick auf das „Spannungsfeld von Universalität und christologischer Vermittlung" wichtige Ergänzungen zum vorigen Kapitel, insbesondere unter der Perspektive des Verhältnisses von Natur und Gnade.

In äußerster Dichte werden dann im abschließenden 4. Kap. – „Die Resurrectio im Spannungsfeld von Gegenwart und Zukunft" – zunächst die Grundlinien der folgenschwersten Entwicklung abendländischer Eschatologie nachgezeichnet. Die Inbeschlagnahme der (biblisch vorgegebenen) Nomenklatur präsentischer Eschatologie durch die Gnosis führte zu folgender alternativer Konsequenz: „entweder wurde der Zusammenhang zwischen gegenwärtiger und zukünftiger Auferstehung ethisch verdünnt, oder er wurde nur noch auf das unsichtbare Heil der Seele bezogen, damit aber das gegenwärtige Heil des Leibes und der Welt aus dem jetzt schon wirksamen Auferstehungsprozeß entlassen" (350). In neuzeitlicher Perspektive geriet – auf katholischer Seite – „die resurrectio mortuorum als Vollendung der übernatürlichen Gnadenwirklichkeit selbst in die Perspektive eines die ‚natürliche' Welt und ihre Ordnungen nicht berührenden ‚jenseitig-übernatürlichen' Geschehens, dessen Zusammenhang mit dem erfahrbaren Präsens der integralen menschlichen Existenz zumindest verdeckt war" (352). Nach evangelischem Verständnis ist die Welt „in den Prozeß der Gnade nicht hineingenommen, was gleichzeitig heißt, daß sie ihrer eigenen Ordnung, Vernünftigkeit und Finalität überlassen ist" (353). Erst der Pietismus eröffnet hier einen Durchbruch, insofern es ihm „wesentlich um das sichtbare Hervortreten und um die reale Auswirkung der künftigen eschatologischen Erneuerung in der Gegenwart des einzelnen, der Gemeinde und der Welt" geht (ebd.). Der Blick auf die hieraus entspringenden säkularisierten Derivate – insbesondere in der angelsächsischen Erweckungsbewegung – leitet über zu zeitgenössischen Formen des Versuchs einer Rückgewinnung der Welt für die eschatologische Hoffnung, wobei die Akzente – etwa mit Rücksicht auf die Theologie der Befreiung (vgl. 358f) – mit großer Präzision gesetzt sind. Die abschließenden systematischen Hinweise auf die Antizipation der Auferstehung in der Kirche und im Lebensvollzug der Christen bilden eine wichtige Ergänzung zu dem im 1. Kap. Ausgeführten.

Das mit großer Sachkunde verfaßte Buch bietet eine zuverlässige Wegweisung in den Glaubensartikel „resurrectio mortuorum"; Wegweisung im umfassenden Sinne: bei aller wissenschaftlichen Akribie im Detail bleibt der Leser stets von einer lebendigen Spiritualität getragen, die es dem heutigen Menschen möglich macht, sich auf den christlichen Glauben an die „Letzten Dinge" einzulassen.

Schwierigkeiten bereitet mir trotz aller gedanklicher Klärung weiterhin die Verwendung der Formel „Auferstehung im Tod". Ntl markiert die Metapher „Auferstehung der Toten" (abgesehen vom neutralen Gebrauch „Auferstehung zum Gericht") die durch Christi Sieg über den Tod errungene Rettung allen Fleisches, die mit dem Glauben bzw. der Taufe den einzelnen inchoativ zugeeignet wird und am „jüngsten Tage" universal zur Vollendung kommt. Sicher partizipiert auch der Mensch im Tode an diesem prozeßhaften Auferstehungsgeschehen, und zwar in besonderer Weise, insofern hier für den einzelnen die Rettung (von Leib und Seele) definitiv wird. Ohne umfängliche Kautelen verwandt, evoziert die Formel „Auferstehung im Tod" aber doch beträchtliche Mißverständnisse. Sie lenkt den Blick leicht von den entscheidenden Eckpolen – Beginn und Vollendung unserer Partizipation an Christi Auferstehung – weg, indem sie eine Vollendung des einzelnen im Zeitpunkt des Todes suggeriert, die gerade nicht gemeint ist. Mit Recht bezeichnet G. zu Ende von Kap. 4 die Auferstehung der Toten als den „durchlaufenden roten Faden des ganzen Erlösungs- und Heilsprozesses, der seine Vollendung am Ende dieser Weltzeit finden wird" (368). Die Formel „Auferstehung im Tod" scheint mir von ihrem Eigengewicht her die hier angesprochene Dynamik aber eher abzublenden.

Fragen bleiben insbesondere, wenn man (was nicht zum Thema des vorliegenden Buches gehört) berücksichtigt, daß der mit der „Auferstehung im Tod" anhebende Wartestand für die meisten von uns ein Läuterungsstand ist. Hier besteht ja nicht nur die (zu Recht bekämpfte) Gefahr des „anima-separata-Paradigmas" mit seiner Implikation einer fortlaufenden Zeit. Die neugewonnene Sensibilität für die Weltverantwortung der Christen erfordert im Hinblick auf die alte Lehre vom Purgatorium doch vor allem das Neubedenken einer im Tode anhebenden Verwandlung des Menschen, die voll eingebunden bleibt in das (von diesem Menschen mitverantwortete) fortdauernde Leiden der Schöpfung. Auch hier steht die Formel von einer „Auferstehung im Tod" eher im Wege.

Zu Recht macht G. darauf aufmerksam, daß die von ihm eine zeitlang geübte Askese hinsichtlich der Verwendung des Begriffs „Seele" zu einer „Unterbrechung" gewohnter Assoziationen geführt hat (vgl. 275[311]). Die Einführung der kontroversen Formel „Auferstehung im Tod" hat ihrerseits sicher zu einem besseren Verständnis der Leibhaftigkeit der im Tode erfolgenden Bergung der „Seele" in den Auferstandenen hinein beigetragen. Vielleicht läßt sie sich aber doch – nach solch „getaner Arbeit" – durch einen weniger mißverständlichen Ausdruck ersetzen.

Freiburg i. Br. Hansjürgen Verweyen

[3] Vgl. zu diesen Kontroverspunkten ThRv, a.a.O., 7.11.

[4] Vgl. dagegen z. B. Kant, „Kritik der Urteilskraft" § 87. Auch den Hinweis auf Kant und Fichte 304[381] vermag ich nicht nachzuvollziehen.

Sühne und Versöhnung. Hrsg. von Josef Blank und Jürgen Werbick. – Düsseldorf: Patmos (1986). 172 S. (Theologie der Zeit, 1) kart. DM 26.–

„Theologie der Zeit" heißt eine neue Buchreihe, die aus dem Gespräch zwischen Vertretern verschiedener Disziplinen erwachsen ist. Der 1. Bd enthält drei Hauptbeiträge, zwei Erfahrungsberichte und drei Diskussionsbeiträge.

Adrian Schenker – durch seine 1981 erschienene Studie über Versöhnung und Sühne im AT als „Spezialist" ausgewiesen – bietet einleitend (10–20) eine übersichtliche Begriffserklärung.

Die Bibel bezeichnet mit „Sühne" die einzige Alternative zur gewaltsamen Lösung eines Konfliktes. Denn „statt wie gerichtliche Strafen oder private Repressalien Druck und Zerstörung auszuüben, benutzt Sühne den Weg der gütlichen Übereinkunft, des Kompromisses, in den beide Beteiligte einwilligen" (10). Im ganzen AT beruht die Ablehnung der Idee einer „Besänftigung" Gottes (z. B. durch Opfer) auf der Prämisse, daß die Initiative der Versöhnung zwischen Gott und Sünder immer von Gott ausgeht. Die atl Sühneriten werden von Gott bereitgestellt und sind deshalb Ausdruck seiner Versöhnlichkeit. Der Sünder hat

beide Möglichkeiten: „Entweder versteift er sich in seinem Widerspruch zu Gott, oder er ergreift die dargebotene Hand der Versöhnung" (13f). Realisiert er die zweite Möglichkeit, muß er die Vergangenheit „umkehren" und durch deren Gegenteil ersetzen (Bewährung, Buße etc.). Lehnt er die Versöhnung ab, straft er sich selbst.

Josef Blank liefert mit seiner Abhandlung „Weißt du, was Versöhnung heißt?" (21–91) den bedeutendsten Beitrag. War das Thema „Sühne" bis zu den exegetischen Arbeiten von Eduard Lohse und Klaus Koch lange Zeit ein Stiefkind einer auf die vorexilischen Geschichtsbücher konzentrierten Forschung, so sind inzwischen namhafte Untersuchungen erschienen (Hartmut Gese, Stanislas Lyonnet, Léopold Sabourin, Adrian Schenker, Bernd Janowski u. a.).

B. faßt die Ergebnisse dieser Arbeiten nicht nur zusammen, sondern eröffnet selbst neue Perspektiven für das Verständnis der ntl Soteriologie. Er wendet sich gegen eine monokausale Erklärung des Phänomens „Opfer" und betont gegenüber den Thesen René Girards, daß es im AT bei jedem Opfer um die Wiederherstellung der schon in der Schöpfung grundgelegten Ordnung (Ausrichtung des Einzelnen auf den Willen Gottes und damit zugleich auf das Wohl der Gemeinschaft) geht. Die Schlachtung eines Tieres symbolisiert die Hingabe des Opfernden selbst. Dabei ist strikt zu beachten, daß die Opferriten von Jahwe gesetzte Mittel der Versöhnung sind. Das Opfer ist Medium eines interpersonalen Vorgangs, dessen Grundlage die Versöhnlichkeit Gottes ist. B. bezeichnet die prophetische Kritik an einer Veräußerlichung der Opfer als einen der „bemerkenswertesten Vorgänge der altisraelitischen Glaubensgeschichte" (32). Diese Kritik reinigt den Kult immer wieder von magisch-superstitiosen Elementen und bekräftigt dessen doppelte Aufgabe: die Gemeinschaft mit dem Göttlichen aufrechtzuerhalten; und die Konflikte innerhalb der Gemeinschaft des Stammes oder Volkes zu beseitigen (41). Unter allen Feiertagen gewinnt der Große Versöhnungstag (Jom Kippur) eine herausragende Stellung. Im Ritual dieses Tages verkörperte die „kapporet" (viereckige Platte: Ersatz für die nicht wieder angefertigte Lade im nachexilischen Tempel) den „göttlichen Partner" selbst (48). Durch die Besprengung der „kapporet" mit Blut (Zeichen des menschlicher Verfügung grundsätzlich entzogenen Lebens) wurde verdeutlicht, daß die Versöhnung nicht vom Menschen bewirkt, sondern von Jahwe geschenkt wird. Das dem eigentlichen Versöhnungsritus (Lev 16,15–19) angehängte Sündenbock-Ritual (Lev 16,20–22) war verbunden mit der Anrufung des Gottesnamens und brachte so nochmals zum Ausdruck, daß die Sündenvergebung zunächst ein Geschenk Gottes und dann erst Umkehr (Elimination des Bösen, Reinigung, Hingabe) von seiten des Menschen bedeutet.

Für B. steht fest, daß das Auftreten Jesu von Anfang an eine Provokation des vom Jerusalemer Tempelkult beanspruchten „Versöhnungs-Monopols" war. Mehr noch als Schürmann und v. Balthasar betont B., daß Jesu gesamtes Wirken das Gekommensein des erwarteten Heils (Ankunft des Reiches Gottes) verkündet, daß er sich identisch wußte mit seiner Sendung durch den Vater. Schon mit dem „Eintritt Jesu in die johanneische Taufvergebung" geschah etwas Revolutionäres. Denn da ist von Südenvergebung außerhalb des Tempels die Rede. Und B. nennt darüber hinaus zahlreiche Belege für den Konflikt Jesu mit dem Tempel (65f). Deutlich ist, „daß sowohl der Tempel als heiligste Institution als auch die Tora als oberste Norm ihrer absoluten Heilsvermittlungsfunktion entkleidet werden durch die Botschaft: ‚Das Reich Gottes ist nahe!' Damit vertritt Jesus im Rahmen des damaligen Judentums . . . einen Standpunkt, der ohne Parallelen ist" (66). B. geht weit über Schürmann hinaus (75), wenn er es für gewiß hält, daß Jesus mit dem ausdrücklichen Bewußtsein, stellvertretend Sühne zu leisten, in den Tod gegangen ist. Er schließt dies nicht nur aus Jes 53, sondern vornehmlich aus der Tatsache, „daß die Basileia-Botschaft Jesu als Vergebungs- und Versöhnungsbotschaft von Anfang an in einer Distanz und Konkurrenz zur kultischen Sühne der Tempelinstitution stand" (76). Der Autor lehnt eine Interpretation der griechischen Präposition „hyper" im Sinne bloßer Solidarität ab. Er will damit sagen: Proexistenz in Wort und Tat kann man mit dem Etikett „Erlösung durch Solidarität" versehen; Proexistenz im Tod aber kann logischerweise nur dann ein Akt der Erlösung bzw. Befreiung sein, wenn sie im Sinne von „Stellvertretung" mehr ist als Solidarität. Mit keinem „Martyrer" vor Jesus entstand eine Alternative zu den Sühneriten des Jerusalmer Tempels; aber Jesu Tod wurde schon vor Paulus als neuer Versöhnungstag (Röm 3,23–25) im Sinne einer Vollendung der Königsherrschaft Gottes in der Reinigung von aller Schuld verstanden. B. deutet das Zerreißen des Tempelvorhangs (Verkleidung der „kapporet") nach dem Tode Jesu als symbolischen Hinweis auf die Ablösung des Jerusalmer Tempels durch Jesus Christus selbst (90). Für ihn ist die „christologisch-soteriologische Konzentration des Sühnewesens auf die Person Jesu Christi . . . der entscheidende Schritt, der die christliche Gemeinde vom Judentum schied" (78).

Jürgen Werbick geht in seinen systematischen Überlegungen (92–117) aus von der mangelnden Rezeption des biblischen Sühnebegriffs durch die kirchliche Tradition.

Vor allem die Wirkungsgeschichte der Anselmschen Soteriologie basiere auf einer „strengen Äquivalenz von Sünde und tilgender Sühne (Strafe)" (96). In der heutigen Theologie aber werde kaum noch bestritten, „daß der Begriff der ‚verdienten Strafe' gerade noch dazu taugt, Gottes unverdiente, schlechthin schöpferische Zuwendung von ihrem Gegenteil her zu profilieren" (94). W. will alle juristischen Kategorien aus dem Sühnebegriff entfernen, weil Unrecht sich nicht durch die Begleichung offengebliebener Rechnungen, sondern nur durch Versöhnungsarbeit überwinden läßt. Und er weiß, daß er damit auf biblischem Boden steht. Die Sühneriten des AT symbolisieren ja „die Wiederherstellung der durch die Sünde bedrohten, im Bundesschluß von Jahwe verbürgten heilsamen Schöpfungsordnung und in einem weiteren Sinne die ‚Arbeit' der Versöhnung, die Jahwe für sein Volk – und mit ihm bzw. mit einigen auserwählten ‚Mitarbeitern' – um der Wiederherstellung des Bundes willen auf sich nimmt" (102). So gesehen unterbricht Sühne „den unentrinnbaren Sünde-Unheils-Zusammenhang, dem sich die Menschen mit jeder Missetat tiefer eingliedern" (105). W. deutet die atl Vorstellung vom Tun-Ergehen-Zusammenhang, indem er feststellt: „Es gehört . . . zur condition humaine, daß der Mensch seine Bedürftigkeit und sein Verwiesensein auf den anderen als Herausforderung zur Wechselseitigkeit der Liebe oder als Provokation zur Unterwerfung des anderen aufnehmen kann und daß die Entscheidung darüber seine Einstellung zum Leben entscheidend prägt" (105). Das Rivalisieren ist die alle Lebensverhältnisse pervertierende Macht, die im Vorgang der Versöhnung nicht nur gebrochen, sondern in ihr Gegenteil verkehrt werden muß. Insofern hat Versöhnung ihren Preis (108); und so gesehen darf stellvertretende Sühne nicht bedeuten: dem „Sünder das Leiden am eigenen Bösen ersparen wollen" (109). Aber der Sünder wird sich der eigenen Wirklichkeit erst stellen können, „wenn sein ‚Opfer' ihm hilfreich entgegenkommt, wenn es von sich aus den Teufelskreis der Rivalität unterbricht und darauf verzichtet, Böses mit Bösem zu vergelten" (109). W. fragt deshalb: „Darf die Soteriologie davon ausgehen, daß Jesus Christus dieses hilfreiche Entgegenkommen bis in die letzte Konsequenz gelebt und damit die Stelle dessen eingenommen hat, der die Versöhnungsarbeit der Menschen ermöglicht und trägt? Läßt sich der Sinn des stellvertretenden Sühnetodes Jesu Christi darin erkennen, daß Gott selbst in seinem Sohn einen unermeßlichen Preis gezahlt hat, damit die Sünder in heilsamer Weise der (Un-)Wahrheit ihres Lebens und der schlechthin verheißungsvollen Alternative zu dieser Unwahrheit begegnen konnten?" (109).

Petrus Ceelen – Seelsorger an einem Vollzugskrankenhaus –, plädiert mit einem Erfahrungsbericht (118–123) über den Gefängnisalltag für eine Sühne, die nicht einfach Strafe, sondern Versöhnungsarbeit ist. Und Wolfgang Raupach – Geschäftsführer der „Aktion Sühnezeichen/Friedensdienste" – zeigt mit seinen Beispielen (124–131) zur Versöhnungsarbeit nach dem Zweiten Weltkrieg, daß echte Sühne weder Bezahlung, Vergeltung oder Bestrafung, noch gar Wiedergutmachung sein kann; daß Sühne vielmehr der oft mühsame Brückenschlag zu neuen Beziehungen ist; daß zudem der Anfang dazu immer von den Geschlagenen bzw. Opfern ausgehen muß.

Ebenfalls gestützt wird die von Blank und Werbick gebotene Theologie der Sühne durch den Diskussionsbeitrag des Eheberaters Lorenz Wachinger (132–142).

Er möchte den Begriff „Sühne" von bestimmten Phänomenen (Selbstbestrafungsmechanismen; Abfuhr kollektiv verdrängter Aggressionen) lösen und z. B. auf die Arbeit des Menschen an der Versöhnung mit sich selbst, mit seiner Vergangenheit und Umwelt anwenden.

Einige sprachgeschichtliche Überlegungen entwickelt Georg Wagner (143–156).

Er spricht von einer „semantischen Schwäche" des Wortes „Sühne", von einem rechtlichen und einem theologischen Pol verschiedener Bedeutungen. Inzwischen wiesen die Juristen das Wort eindeutig dem religiös-ethischen Bereich zu. „In einer sehr abstrakten, aber damit auch überdauernd-umfassenden Bestimmung des Sühneerlebens tritt zweierlei hervor: (1) eine verlorengegangene Einheit oder Harmonie, individuell/oder sozial: Mißgeschick, Sünde, Schuld, Untat, Verbrechen o. ä; (2) die Wiederherstellung der Einheit durch vom Täter übernommene Leiden und/oder Wiedergutmachung" (149).

Der Bamberger Moraltheologe Volker Eid beschließt den Sammelband, indem er die Aspekte eines geläuterten Sühnebegriffs resümiert (157–172):

1. „Ausgleichsleistung" für begangene Schuld: „Sie kann darin bestehen, daß die Ursachen des Schuld-Unrechts klar und schonungslos aufgedeckt werden und daß die Schuldigen versuchen, diesen Ursachen mit einer kritischen Neubestimmung ihres Denkens und Verhaltens zu begegnen" (160). 2. „Wiedergutmachung" begangener Schuld: Sie darf nie darin bestehen, dem Schuldigen eine repressive Strafe aufzunötigen, „die womöglich noch einem Rachebedürfnis des Geschädigten entspricht; sie besteht vielmehr in der in Einsicht, Betroffenheit und Trauer begründeten Umkehr des Schuldigen und in seiner Bemühung um die Neustiftung der Beziehungen und um Versöhnung durch Vergebung" (161). 3. „Richtigstellung" des Schuldigen: Gemeint ist die Versöhnung des Schuldigen mit sich selbst. „Sühne ist dann das Werk der Auseinandersetzung mit dem eigenen Unrecht, das Werk der Erkenntnis der Schuld und des Bekenntnisses, das Werk der Trauer und der Neubestimmung der Lebensausrichtung" (161f).

Eine Kritik an Einzelheiten – z. B. an Werbicks Hinweis, es gebe im atl Kult die Vorstellung einer realen Übertragung von Schuld (100) – kann eine Rezension nicht leisten. Wiederholungen wurden wahrscheinlich wegen mangelnder Absprache zwischen den Autoren nicht immer vermieden. Ein Namen- und Sachregister wäre gewiß die Mühe wert gewesen. Insgesamt aber ist der Sammelband eine gelungene Bilanz und Diskussionsgrundlage. Natürlich sind die Beiträge von unterschiedlichem theologischen Gewicht. Vielleicht wird die große Abhandlung von Josef Blank bald einer der meistzitierten Aufsätze sein.

Freiburg i. Br. Karl-Heinz Menke

Schwager, Raymund: **Der wunderbare Tausch.** Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre. – (München:) Kösel (1986). 327 S. kart. DM 34.–

Dieses Buch enthält zehn Studien zur Erlösungslehre bei Markion und Irenäus, zum Motivkreis „Christi Sieg über den Teufel", zur Erlösungslehre bei Athanasius, bei Gregor von Nyssa, Pelagius und Augustinus, bei Maximus Confessor, Anselm von Canterbury, Martin Luther, Karl Barth und Hans Urs von Balthasar, die Schwager in den Jahren 1980 bis 1986 in der ZkTh veröffentlicht hat. Diese Studien zeichnen sich ausnahmslos dadurch aus, daß sie den soteriologischen Ansatz jeweils aus dem Gesamtzusammenhang eines theologischen Entwurfs heraus entwickeln und mit großer Sachkenntnis und Sorgfalt auf die nicht hinreichend ausgetragenen Probleme hin „abhören". Das eigentlich Interessante an diesem Buch liegt freilich darin, daß Sch. die Theorie René Girards, die er bereits in seinem Buch „Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften. – München: Kösel 1978 vorstellte, als Gesprächspartner ins Spiel bringt, um mit ihrer Hilfe Argumentationsschemata und Aporien der referierten Autoren in ein neues Licht zu rücken und an den zentralen Diskussionspunkten zu neuen Lösungsvorschlägen zu kommen. So ist ein Buch entstanden, das nicht nur breit und kompetent – und außerdem durchaus spannend – theologiegeschichtliches Material ausbreitet, sondern darüber hinaus wohlbegründete Reformulierungsversuche wichtiger soteriologischer Theorieelemente vorlegt, die in der soteriologischen Diskussion Beachtung finden sollten. Ich greife zwei Fragestellungen heraus, um diese Einschätzung zu belegen und zugleich die Frage zu stellen, was die Bezugnahme auf Girard hier austrägt.

Ausschlaggebend für die jeweilige Sicht des Erlösungsgeschehens ist zweifellos das darin vorausgesetzte S ü n d e n v e r s t ä n d n i s.

Nach Sch.s Einschätzung hat keiner der referierten Autoren „die biblische Beschreibung der Sünde (als Tendenz von der Urmimesis über die Lüge zur Gewalt) klar gesehen und systematisch aufgearbeitet ... Wohl deshalb blieben auch die konkreten Umstände des Todes Jesu – seine lügnerische Verurteilung und gewaltsame Hinrichtung – für die Glaubensreflexion seltsam bedeutungslos" (315). Die Sünde muß ja – soll der Begriff der Erlösung sinnvoll sein – als jene Selbstverstrickung des Menschen in das Böse verstanden werden, aus der der Mensch sich selbst nicht mehr befreien kann. Und es muß zugleich einleuchtend gemacht werden, daß Gott die Sünder nicht durch bloße Verzeihung, sondern eben nur durch das Drama der Hingabe seines Sohnes unter die Macht der Sünde aus der Sünde herauslösen konnte. In der Theologie der Väter steht hier häufig das Motiv der (legitimen) Herrschaft des Teufels im Vordergrund, aus der die Menschen durch die mit Jesu Tod geleistete Sühnezahlung ausgelöst werden mußten (vgl. Schwager, 36ff). In neuer Weise stellt sich das Problem bei Anselm. Sein Grundsatz „aut poena aut satisfactio" setzt ja eine Pervertierung der heilvollen Schöpfungsordnung durch die Sünde voraus, die eben nicht durch bloße Sündenvergebung geheilt werden „kann". Pervertiert ist – nach Anselm – zwar nicht die Natur des Menschen als solche, wohl aber der „Wille als Natur", das „Natur-Wollen" (Sch.) des Menschen, so daß man die unveränderliche Wesensnatur des Menschen von der geschichtlich bestimmten (durch die Sünde bestimmten) Natur unterscheiden und beide doch im Zusammenhang sehen müßte (186). Wie ist das pervertierte Natur-Wollen des Menschen – seine von der Sünde bestimmte geschichtliche Natur – näherhin zu beschreiben? „Das geschichtlich bedingte Natur-Wollen wäre das menschliche Wollen, insofern es durch die Freiheitsgeschichte anderer Menschen innerlich determiniert" (187) und in die „negative" Solidarität der Sünder verstrickt wird. Sch. bezieht sich hier auf Girards Analysen, nach denen die Menschen immer schon von dem tiefen Streben „besessen" sind, den anderen bei seinem Begehren, bei seiner Aneignung von Gütern nachzuahmen und ihn so nur noch als Rivalen wahrzunehmen (zu bekämpfen). Diese alles durchdringende Rivalität kann nur so unter Kontrolle gebracht werden, daß sich die Rivalen von Zeit zu Zeit gegen ein unschuldiges Opfer zusammenrotten und es als den vermeintlichen Ursprung der Gewalt – als Sündenbock – opfern. In der Ausstoßung und Ermordung des Opfers entlädt sich die Gewaltbereitschaft der Menge, und mit ihr wird der Menge deshalb – wenigstens für eine gewisse Zeit – der Friede zurückgegeben. Der Sündenbockmechanismus unterwirft die Rivalen einem Wiederholungszwang, solange er nicht als solcher durchschaut, solange er nicht von innen her aufgebrochen wird durch einen unübersehbar Unschuldigen, der sich die Projektionen der gewalttätigen Masse aufladen läßt, ihre Aggressionen erträgt, ohne zurückzuschlagen, den Gewalttätigen die Ausweglosigkeit ihrer eigenen Verstrickung in die Gewalt zurückspiegelt und ihnen – als der freiwillige „letzte" Sündenbock – eine neue Weise gewaltfreien Zusammenlebens jenseits des Sündenbockmechanismus eröffnet.

Damit wären – nach Sch. – die Grundlinien des Erlösungsdramas vorgezeichnet: die Verstrickung der Menschen in eine für sie selbst nicht mehr überwindbare Dynamik des Bösen und der Gewalt, die hoffnungslosen Selbstrettungsversuche in der Opferung des Sündenbocks und die Überwindung dieser Dynamik durch den Erlöser, der sich selbst für die Sünder opfert. Dazu einige Rückfragen: Es ist sicher weiterführend, wenn Sch. im Anschluß an Girard die Eigendynamik des Bösen herausarbeitet, eine „Mechanik" beschreibt, die die Menschen in ihrem Wollen tiefer bestimmt als die bloßen „Umstände" der herkömmlichen Moraltheologie und eben doch nicht wie eine Naturentwicklung, sondern i n i h r e m W o l l e n h e r r s c h t. Es leuchtet zudem ein, den abgründigen Hang der Menschen zur alles umfassenden Rivalität als deutlichste Erscheinungsform dieser Dynamik zu verstehen. Ist aber – selbst unter dieser Voraussetzung – Girards Zurückführung der Rivalität auf die Aneignungsmimesis mehr als eine unter mehreren denkbaren Annäherungen an das Geheimnis des Bösen? Ist sie wirklich überzeugender als etwa Drewermanns Zurückführung der Sünde und der Rivalität auf den heillosen Versuch des Menschen, der Kontingenzangst, der Verzweiflung angesichts seiner Nicht-Notwendigkeit und seiner möglichen Nichtigkeit, auszuweichen durch Absolutsetzung des eigenen Ich in der Unterwerfung des anderen? Offenbar gibt es und muß es verschiedene Zugänge zur Deutung des mysterium iniquitatis geben. Die Festlegung der Soteriologie (bzw. der in ihr vorausgesetzten Erbsündenlehre) auf e i n e n Zugang – sei es die Theorie Girards oder die Psychoanalyse – ist deshalb weder notwendig noch fruchtbar; sie führt zu einer vermeidbaren Blickverengung.

Von Girards Theorie fällt auch Licht auf die Notwendigkeit des Opfertodes des Erlösers.

Sch. stellt breit die Aporien aller Versuche dar, diese Notwendigkeit in der Abgeltung eines gerechten Anspruchs des Teufels (bzw. des Gesetzes) zu begründen oder auf den richtenden Zorn Gottes zurückzuführen (so noch bei K. Barth und H. U. von Balthasar). Vielleicht hätte in diesem Zusammenhang auch Anselms Satisfaktionslehre kritischer gewürdigt werden müssen. Notwendig ist Christi Leiden nur deshalb, weil anders „die Ursünde der begehrenden Mimesis" nicht überwunden, weil anders die Möglichkeit der geisterfüllten Nachfolge Jesu Christi nicht eröffnet werden konnte (304). Warum? Weil die menschliche Freiheit, die das Versöhnungsangebot Gottes in Jesus Christus abgelehnt hat, sich so sehr in sich selbst verschlossen hat, daß es zum Gericht kommen muß. Dieses Gericht wird aber so zum Gericht über das Böse, daß Jesus Christus als der Sündenbock die unheilvollen Folgen des Bösen am eigenen Leib erträgt. „Darin wird das innerste ‚Herz Gottes' offenkundig, und es zeigt sich, daß die gewaltfreie göttliche Liebe sich selbst durch die verhärteten Sünder nicht zum rächenden Gegenschlag verführen läßt. Auf die Verdoppelung der Sünde antwortet sie mit einer Verdoppelung der Liebe, die sich nun nicht mehr bloß in zeichenhaften Handlungen äußert, sondern im Leiden bewährt" (309). Jesu Leiden – das Ertragen der Gewalt seiner Feinde – ist der einzige Weg, in ihr „eigenes Inneres" vorzudringen und sie von innen heraus zu verwandeln. Aber wie geschieht dieses „Eindringen", und wie verwandelt es den Sünder von innen heraus? Sch. kann hier auf die Symbolik vom wunderbaren Tausch zurückgreifen: „Jesus hat die Lüge und Gewalt seiner Gegner nicht mit ‚gleicher Münze zurückbezahlt'. Er hat all das Böse, das die Menschen auf ihn abgeschoben haben, frei angenommen und durch seine Liebe am Kreuz überwunden. Es kam so zu einem wunderbaren Tausch. Auf ihre Verblendung, ihren Haß und ihre tödlichen Hiebe antwortet er, indem er sich selbst und den Hl. Geist als Gabe des wahren Lebens, der unerschütterlichen Freiheit und des vollendeten Friedens zurückschenkte" (316f). Noch einmal: Wie geschah dies in Jesu Leiden und warum „mußte" es so geschehen? Weil nur so der Mechanismus der rivalisierenden Gewalt geoffenbart und überwunden werden konnte? Gewiß hat das Kreuz offenbarende Bedeutung: als offenbarendes Gericht über den bösen Drang des Menschen, alle Lebensverhältnisse – selbst das schlechthin heilvolle Verhältnis zu seinem Gott – in Rivalitätsverhältnisse zu pervertieren; und von Ostern her als Offenbarung der Gegen-Macht der göttlichen Liebe, die am Menschen festhält und selbst seine Sünde noch aushält. Diese Offenbarungsbedeutung des Kreuzes hat die Soteriologie auszulegen und den Tod Jesu so als „Höhepunkt" des Beziehungsdramas zwischen dem schlechthin beziehungsmächtigen Gott und dem beziehungsfeindlichen Sünder herauszuarbeiten. Girards Theorie kann hier sicher weiterführende Hinweise geben; aber sie kann nicht den alles umfassenden Interpretationshorizont abgeben. Sie ist zu sehr auf die Darstellung der sündigen Dynamik des Rivalisierens konzentriert. Das Gegenbild – die noch im Erleiden der Sünde und im Sterben beziehungsschaffende göttliche Liebe – läßt sich eben nur vom Evangelium her staunend ermessen und mit Hilfe einer umfassenden Theologie der heilschaffenden Beziehung zur Sprache bringen.

So ist der Ertrag der Auseinandersetzung mit Girards Theorie begrenzt; aber er sollte auch nicht unterschätzt werden. Sie bietet wichtige Aufschlüsse darüber, wie es zur unheilvollen, todbringenden Lebenseinstellung – zur Sünde – des Menschen kommt, wie die Sünde den Menschen wie eine überlegene Macht und doch nicht an seinem Willen vorbei ergreift und wie die Sünder sich in ihrem sündigen Lebensentwurf heillos verschanzen. Damit läßt sie die patristischen Motive der Herrschaft des Satans und des Kampfes Jesu Christi mit dem Satan (mit der Macht der Sünde) entzifferbar werden. Sie macht kritisch gegen alle Versuche, Jesu Leidensgeschick statt auf die rivalisierende Wut der Menschen in irgendeiner Weise auf Gottes strafenden Zorn zurückzuführen und so das Bild Gottes, des Vaters, mit jenen sadistischen Zügen auszustatten, die den rivalisierenden Menschen selbst kennzeichnen. Und sie legt es nahe, das Kreuz als Offenbarungsgeschehen zu deuten: als Gericht über die Sünde und als Offenbarung

der aushaltenden, gewaltlosen göttlichen Liebe. Sch. hat diese Impulse Girardschen Denkens – und manche andere – aufgegriffen und in der Auseinandersetzung mit klassischen soteriologischen Konzepten zur Geltung gebracht; man wird ihm dafür dankbar sein, auch wenn man nicht so weit gehen möchte, Girard als neuen Kirchenvater zu kanonisieren.

Siegen Jürgen Werbick

Seitz, Manfred: **Erneuerung der Gemeinde.** Gemeindeaufbau und Spiritualität. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1985). 182 S., kart. DM 24.80

Die Frage nach dem richtigen Weg zum Aufbau einer christlichen Gemeinde wird in der Praktischen Theologie recht unterschiedlich beantwortet. Schon in seinem Aufsatzband „Praxis des Glaubens" zeigte sich der bewußt spirituelle Ansatz des Erlanger Pastoraltheologen Manfred Seitz bei der Suche nach neuen pastoralen Möglichkeiten der Kirche. Dieses Anliegen setzt sich in der nun vorgelegten zweiten Sammlung von verschiedenen Aufsätzen und Vorträgen fort. Spiritualität ist für den Vf. ein „Hoffnungswort" (38), denn es repräsentiert die entscheidende Antwort der Kirche auf die vielgestaltige Frage des modernen Menschen nach dem Sinn des Daseins. Angesagt ist ein neues Bemühen um Evangelisierung, das aber nur möglich ist, wenn Mitarbeiter und Gemeinden ein „von Wort, Gebet und Gemeinschaft bestimmtes Leben" (72) führen.

Die vorgelegte Sammlung gliedert sich in drei Themenbereiche: Gemeindeaufbau (9–56), Spiritualität (57–124) und Seelsorge (125–180). Angesprochen werden ganz unterschiedliche Probleme:

Personalplanung der Kirche, Evangelisation und Gemeindeaufbau, das geistliche Leben der Mitarbeiter, die Frage nach der Heiligung des Sonntags, das Verhältnis von Seelsorge und Psychologie, geistliche Voraussetzungen zum Üben der Seelsorge. Dazu ein Durchblick durch den Brief des Paulus an die Philipper, Anmerkungen zur Problematik des Kirchentages 1985 in Hannover und ein Blick auf Martin Luther aus einer bewußt theo-logischen Perspektive („nicht Christsein innerhalb der Gesellschaft und gegenüber dem Mitmenschen, sondern als Sein vor Gott", 115).

Die verschiedenen Beiträge des Vf.s sind bewußt aus einer „konservativen" Haltung (105) geschrieben. Beeindruckend die grundsätzliche biblische Fundierung der angesprochenen Fragen. Diese führt (etwa bei der Interpretation des Begriffes „Seelsorge" vom hebräischen *‚näfäš'*, 176) zu nachdenkenswerten pastoralen Erkenntnissen. Es geht dem Vf. nicht um Polarisierung, sondern um Bereicherung der Seelsorge von der Mitte her. Realistisch angesprochen werden die großen Schwierigkeiten, die einer spirituellen Vertiefung des persönlichen und des Gemeindelebens in der modernen Konsumgesellschaft gegenüberstehen. Um so wichtiger ist die Wiederbelebung einer „theologia ascetica" im Rahmen der Praktischen Theologie (74), um Pfarrern und Gemeindemitgliedern eine geistliche Einübung in den christlichen Glauben zu erleichtern. Zweifellos trägt die vorgelegte Aufsatzsammlung dazu bei, diese spirituelle Dimension der Theologie auch im Rahmen praktischer Fragestellungen von neuem heimisch werden zu lassen.

Münster Hermann Wieh

Sauer, Ralph: **Kinder fragen nach dem Leid.** Hilfen für das Gespräch. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1986). 124 S. (Theologie im Fernkurs, Bd 12) kart. DM 16.80

Dieses Buch des Religionspädagogen R. Sauer kreist um die „dunkle Seite der Kinderkatechese".

Im 1. Kap. („Kind und Leid") tritt Vf. der verbreiteten Vorstellung von der „glücklichen Kindheit" entgegen, aber damit auch der Annahme, das Kind stehe noch in einer ungebrochenen Gottesgewißheit. Vf. zeigt, wie Leiderfahrung, die die Erwachsenen in tiefe Glaubenskrisen stürze, Kinder noch viel ungeschützter treffe.

Kap. 2 („Gott und das Leid in theologischer Sicht – Das Problem der Theodizee") trägt verschiedene Deutungen des Leides vor. Die heute beliebte Rückführung des Leides auf die von Gott dem Menschen eingeräumte geschöpfliche Freiheit wird von S. mit guten Gründen ebenso abgelehnt wie die Deutungen Leid als Prüfung, Leid als Strafe, Leid als unvermeidliches Spiel der Evolution. Auch die subtile Unterscheidung zwischen Gottes direktem Wollen bzw. Bewirken und seinem indirekten Wollen (= Zulassen) ist für ihn letztlich nicht überzeugend. So lehnt er den Notbegriff der Zulassung ab. „Gott wäre nicht Gott, wenn er nicht in allem verborgen wirksam wäre" (45, im Anschluß an G. Ebeling). Mit K. Rahner verweist er auf „Gott – das unbegreifliche Geheimnis" (62).

„Die Unbegreiflichkeit des Leids verweist uns an die Unbegreiflichkeit Gottes . . ., die alle anderen Eigenschaften zusammenfassende letzte und tiefste Bestimmung seines Wesens. Die Hl. Schrift erinnert immer wieder an den Geheimnischarakter und an die Verborgenheit Gottes . . . Bis in alle Ewigkeit bleibt uns endlichen geschaffenen Wesen das abgrundtiefe Geheimnis der göttlichen Macht entzogen . . ." (62). „Die Verborgenheit Gottes (bezeichnet) sein tiefstes und innerstes Wesen" (97). Der Vf. wäre sicherlich mißverstanden, wollte man sagen: die Unbegreiflichkeit Gottes als solche sei Gottes Geheimnis und sein tiefstes und innerstes Wesen. Was sollte in solchem Falle das für ein göttliches Geheimnis sein, das „sich uns in Jesus Christus zugesprochen hat" (63)? So spricht denn Vf. deutlich und immer wieder vom Aufleuchten „der Herrlichkeit Gottes", von Gott als dem „Vater Jesu Christi und unserem Vater" (63) und von der endzeitlichen Vollendung (105).

Im 3. Kap. („Ist der liebe Gott gemein?" Die dunkle Seite der Kinderkatechese) beschreibt S. die Tendenz der gegenwärtigen Rede von Gott in Katechese und Verkündigung: das Argument der Selbstverantwortung des Menschen und das der Eigengesetzlichkeiten der Natur (und ich füge hinzu: das Argument des Zufälligen) sollen Gott entlasten und entschuldigen. „Die versuchte Entlastung Gottes wird erkauft mit einer Entmachtung Gottes, er wird zu einem Nachtwächtergott, der deistische Züge annimmt" (93). S. will Gott und das Leid nicht deistisch auseinanderdividieren, sondern im Glauben an Gott, der nah und fern zugleich ist, zusammenhalten.

Unsere katechetisch-seelsorgerliche Praxis bedarf gründlicher theologischer Reflexion. S. zeigt auf einen wunden Punkt unserer Praxis – die undialektische Rede vom „lieben Gott" – und bietet Eltern, Erziehern, Katecheten, Pfarrern und Lehrern theologisch wie pädagogisch fundierte Hilfen für das Gespräch mit Kindern an. Ein notwendiges, lesenswertes und hilfreiches Buch, für das dem Vf. und der Domschule Würzburg Dank gebührt.

Münster Erdmann Sturm

Religiöse Erziehung und Glaubensentwicklung. Zur Auseinandersetzung mit der kognitiven Psychologie. Erträge der 3. Internationalen Arbeitstagung „Religionspädagogik und Religionspsychologie". Hrsg. von Hans-Jürgen Fraas und Hans-Günter Heimbrock. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1986). 153 S. kart. DM 19.80

Die Erträge der 3. internationalen Arbeitstagung „Religionspädagogik und Religionspsychologie" 1984 haben H.-J. Fraas und H.-G. Heimbrock unter dem Titel „Religiöse Erziehung und Glaubensentwicklung" herausgegeben. Der Bd will eine Auseinandersetzung mit der kognitiven (Entwicklungs-)Psychologie u. a. von Piaget, Kohlberg, Fowler und Oser leisten.

Er bietet Religionspädagogen und Religionspsychologen, die die fachwissenschaftliche Diskussion der letzten Jahre mitverfolgt haben, wichtige und zum Teil originelle Diskussionsbeiträge und Detailstudien, die eine Überprüfung und Weiterführung der genannten stufentheoretischen Konzepte ermöglichen. Das vorliegende Buch liefert einen eigenständigen Beitrag der Religionspädagogik zur Frage nach der religiösen Entwicklung im Gesamt der menschlichen Entwicklung und besonders im Zusammenhang der kognitiven Entwickung des Individuums. Es beansprucht zugleich, einen Überblick über die diskutierten Konzepte zu geben, eignet sich meines Erachtens aber nicht als Einführung – z. B. für die Praktiker der Religionspädagogik – in die kognitive Entwicklungspsychologie unter religionspädagogischem und religionspsychologischem Interesse. Zwar werden die Ansätze etwa Kohlbergs (und seiner Schüler) oder Fowlers kurz skizziert, die wissenschaftstheoretischen und methodologischen Grundlagen aber vorausgesetzt, so daß die Darstellung bestenfalls zu einer Vergegenwärtigung des bereits Gewußten reicht, nicht aber zu einer Hinführung.

Sie ist auch wohl weit weniger intendiert als die Überprüfung und Weiterführung des erreichten religionspädagogischen Erkenntnisstandes. Dazu vermag der Bd Wesentliches beizutragen.

In fünf Gliederungsschritten stellen evangelische und katholische Religionspädagogen und Religionspsychologen aus der Schweiz, den Niederlanden und der Bundesrepublik die Ansätze der kognitiven Psychologie zur Entwicklung des moralischen Urteils, zur Entwicklung des Glaubens und des religiösen Urteils zur Diskussion.

H.-J. Fraas führt in die Thematik der Tagung ein, indem er „Zur Dynamik von Glauben und Lernen in theologischer und psychologischer Perspektive" darlegt, daß und inwiefern Religion die Bedingungsstruktur der Identität symbolisiert und religiöse Lernprozesse identitätsstiftenden Charakter tragen.

Die Beiträge des 2. Teils befassen sich mit dem „Lernen als Übernahme von Glaubenssystemen".

Kohlbergs Ansatz der „Moralischen Urteilsbildung", Fowlers Konzept des „Wachstums des Lebensglaubens" und Osers Beitrag zur Entwicklung der „Religiösen Urteilsfindung" widmen sich je eigene Kapitel.

Die einzelnen Themenblöcke werden ergänzt durch eine kritische Würdigung und durch weiterführende Anfragen der Herausgeber Fraas und Heimbrock.

Mit dieser Dokumentation der Beiträge der Arbeitstagung der Religionspädagogen und -psychologen liegt ein wichtiger Bd für Fachwissenschaftler/innen vor, wenngleich nicht alle wichtigen Auseinandersetzungen mit den Stufentheorien aufgenommen wurden. So fehlt beispielsweise völlig die Beschäftigung mit der Kritik der Kohlberg-Schülerin C. Gilligan, Kohlbergs methodisches Vorgehen benachteiligte Frauen.

Innerhalb der unabgeschlossenen Auseinandersetzung mit der kognitiven Psychologie in ihrem Verhältnis zur Glaubensentwicklung und in ihrer Bedeutung für die religiöse Erziehung bildet das vorliegende Buch einen beachtlichen Gewinn.

Münster Martina Blasberg-Kuhnke

Langer, Wolfgang: **Religionsunterricht in einer „nachchristlichen" Gesellschaft.** – Hildesheim, Zürich, New York: Georg Olms 1985. 198 S. (Hildesheimer Beiträge zu den Erziehungs- und Sozialwissenschaften. Studien – Texte – Entwürfe, Bd 22) kart. DM 24.80

In dieser Aufsatzsammlung ordnet Langer von ihm in den Jahren 1979–1984 veröffentlichte Artikel einander zu, die sich mit der Situation des Religionsunterrichtes (= RU) unter veränderten gesellschaftlichen Bedingungen befassen. Die gedankliche Klammer bildet die Absicht, den Ansatz einer korrelativen Religionspädagogik im Rückgriff auf den Synodenbeschluß „Der Religionsunterricht in der Schule" vom Jahre 1974 zu verdeutlichen und ihn gegen jene Einwände zu verteidigen, die zum sogenannten „neuen" RU vorgebracht werden.

L. läßt sich von der These leiten, die verfassungsmäßige Garantie des RU habe die Kirche weitgehend daran gehindert, sich den Herausforderungen einer weltanschaulich pluralen, säkularisierten Gesellschaft zu stellen, wie sie dem Religionslehrer in der Schule mit einem RU für alle begegnet; es muß daher zur Kenntnis genommen werden, daß sich die Voraussetzungen bei den Schülern sowie deren Bedürfnisse und Erwartungen nicht mehr decken mit den amtlichen Lehrplänen und den darin formulierten Zielsetzungen und Aufgabenstellungen.

Von dieser Position aus versucht L. mögliche religionspädagogische Ansätze und Perspektiven einer realitätsbezogenen Weiterentwicklung des RU aufzuzeigen und zu begründen. Er sieht diese Weiterentwicklung in der Öffnung und Verbreiterung der Aufgabenstellung des RU. Es muß die diakonische Funktion der Kirche im Bereich der Erziehung neu begründet werden. Diese Funktion besteht darin, den Menschen zu helfen, ganz und im vollen Sinn Mensch zu werden (religiöse Erziehung im weitesten Sinn). Eine so verstandene religiöse Erziehung bezieht sich zuerst und vor allem auf die Religiosität als allgemein menschliches Existential. Somit gilt der „Dienst" des Religionslehrers in erster Linie dem ihm anvertrauten jungen Menschen, nicht der Institution Kirche (sie beauftragt ihn gerade zu diesem Dienst), auch nicht dem „Wort" der überlieferten Offenbarung (das er nur daraufhin verkündet und bezeugt, daß es den Schüler zu einer in freier Glaubensentscheidung anzunehmenden Lebensorientierung einlädt). Nach Meinung L.s muß dies keineswegs den Verlust einer christlichen Orientierung des RU und seiner kirchlichen Verantwortung nach sich ziehen.

Bei dem Interesse, von dem sich L. leiten läßt, sind Schlußfolgerungen unausbleiblich, die zu Mißverständnissen führen müssen. Zu nennen ist das legalistische Verständnis der geltenden rechtlichen Bestimmungen des RU, das die gesellschaftlichen Erwartungen an die Religionsgemeinschaften und deren Funktion für die Gesamtgesellschaft überdeckt. Ferner könnte die starke Betonung der diakonischen Funktion der Kirche im Bereich der Erziehung allzuleicht so verstanden werden, als hätten religiöse Inhalte nur noch eine beigeordnete Bedeutung. Schließlich ist auf die mangelnde Schlüssigkeit in der Argumentation überall da hinzuweisen, wo Bezug genommen wird auf die Analyse der gegenwärtigen, realen, situativen Bedingungen der religiösen Erziehung. Müßte nicht auch der jeweilige Standpunkt in Frage gestellt werden, von dem aus Ergebnisse der gesellschaftlichen Analyse als reale Bedingungen gedeutet werden? Was L. als reale Weiterentwicklung versteht, erscheint anderen als parteiergreifende Option.

Regensburg Johann Hofmeier

Nastainczyk, Wolfgang: **Glauben weitergeben – Glauben entfalten:** Prozesse – Probleme – Chancen. – Salzburg: Otto Müller Verlag (1986). 134 S., öS 220.– / DM 31.40

Das in letzter Zeit vieldiskutierte Stichwort „Tradierungskrise" verweist nach W. Nastainczyk auf einen sich momentan vollziehenden sozialen Wandlungsprozeß, der als epochal zu charakterisieren ist und innerhalb dessen sich auch eine religiöse Umbruchkrise von tiefgreifendem Ausmaß ereignet. Mit unterschiedlichen Perspektiven und Schwerpunkten gehen die in diesem Bd zusammengefaßten Beiträge den mit den gewandelten Bindungen verbundenen Problemen und Chancen für die Glaubensvermittlung nach. Dabei werden biblische Orientierungen aufgegriffen, werden die Lehren aus Fehlformen religiöser Erziehung in der Vergangenheit, die ungeschminkt dargelegt werden, zu ziehen versucht, werden geschichtlich vorgefundene Gestalten, Ideen und Handlungen daraufhin befragt, inwiefern sie als Modelle und Motive für christliches Verhalten von Erziehern und Lehrern dienen können. Es gelingt N. aufzuzeigen, daß solche Rückblicke in die Vergangenheit alles andere als bloß rückwärts gewandt sind, sondern den Blick für die Herausforderungen der Gegenwart und Zukunft zu schärfen vermögen. Denn Christsein hat sich niemals außerhalb der gesellschaftlichen Prozesse abgespielt – und darf es auch nicht. Von daher ist es für das Christsein-lernen und -werdenkönnen auf Zukunft hin entscheidend, ob und inwiefern sich Christen mit den Sorgen und Nöten der Menschheit solidarisieren und sich an der Suche nach Wegen für eine humane Zukunft beteiligen. Gerade darin erblickt N. die Aufgabe einer christlich orientierten Erziehung, wie sie auch vom 2. Vatikanischen Konzil und der Gemeinsamen Synode von Würzburg angestrebt worden ist: „als Beitrag des Gottesvolkes zu Verstehen und Bestehen von Welt und Zeit, zur menschenmöglichen Vorwegnahme einer neuen Menschheit und Erde unter einem neuen Himmel Gottes" (63).

Insgesamt handelt es sich bei diesem Buch um eine gelungene und anregende Sammlung von auf die unmittelbare Praxis gerichteten Vermittlungsversuchen langjährigen religionspädagogischen Nachdenkens.

Paderborn Norbert Mette

Rees, Wilhelm: **Der Religionsunterricht und die katechetische Unterweisung in der kirchlichen und staatlichen Rechtsordnung.** – Regensburg: Friedrich Pustet (1986). 354 S. kart. DM 76.–

In der Bundesrepublik Deutschland ist der Religionsunterricht (RU) als „ordentliches Lehrfach" ein staatliches Unterrichtsfach, das jedoch „in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaften" zu erteilen ist. Der RU ist daher eine „gemeinsame Angelegenheit von Kirche und Staat". Die vorliegende Arbeit, die als theologische Diss. in Augsburg unter sachkundiger Leitung von Joseph Listl entstanden ist, behandelt die Thematik in übersichtlicher und verständlicher Weise unter theologischen, religionspädagogischen und kanonistischen sowie staats- und vertragskirchenrechtlichen Aspekten.

Im 1. Kap. (27–46) behandelt R. die religiöse Erziehung, zu der der RU einen wichtigen Beitrag zu leisten hat, als gemeinsame Aufgabe von Eltern, Kirche und Staat. Dabei wird in Übereinstimmung mit der kirchlichen und der staatlichen Rechtsordnung den Eltern die Erstverantwortung zugesprochen. Der Anspruch der Kirche auf Mitwirkung bei der religiösen Erziehung wird mit dem „Sendungsauftrag Christi" und der „übernatürlichen Mutterschaft der Kirche" begründet. Da eine optimale Selbstverwirklichung des Menschen ohne Religion nicht denkbar ist, fordert R. auch vom religiös neutralen Staat, daß er aus seiner subsidiären Erziehungsaufgabe die weltanschaulichen und religiösen Fragen nicht ausklammern darf, wenn er seinen pädagogischen Auftrag nicht verfehlen will.

Im 2. Kap. (47–83) gibt R. einen gedrängten Überblick über die geschichtliche Entwicklung der religiösen Unterweisung von den Anfängen der Kirche bis zur Gegenwart. Dabei zeigt er auf, daß die katechetische Unterweisung erst mit der Einführung der allgemeinen Schulpflicht als RU in das öffentliche Schulwesen integriert wurde und sich zu seiner heutigen Ausgestaltung als staatliches Unterrichtsfach mit kirchlicher Inhaltsbestimmung entwikkeln konnte. Die Darstellung der hist. Genese mündet in eine Problemübersicht über die kontroverse Situation des RU in der Bundesrepublik Deutschland seit der Mitte der 60er Jahre. Dabei setzt sich R. intensiv mit den religionssoziologischen, religionspädagogischen, theologischen und schulpädagogischen Gründen auseinander, die eine Krise des schulischen RU ausgelöst haben.

Im 3. Kap. (84–113) wendet sich R. der Behandlung der positiven Bestimmung des kanonischen Rechts über die religiöse Unterweisung im Codex Iuris Canonici von 1917 zu, der als „Weltrecht" für die katechetische Unterweisung und den RU in sehr unterschiedlichen Schulsystemen Geltung beanspruchte. Dabei wird hervorgehoben, daß einerseits der kirchliche Gesetzgeber die Eltern grundsätzlich verpflichtet, ihre Kinder in katholische Schulen zu schicken und grundsätzlich für alle von katholischen Schülern besuchte Schulen die Erteilung von RU als Pflichtfach forderte und andererseits die durch das Staatskirchenrecht der Weimarer Reichsverfassung geschaffene spezifische Form des RU als staatliches Unterrichtsfach eine für die Kirche besonders günstige Sondererscheinung darstellt, die über die Regelung des kirchlichen Gesetzbuches hinausging.

Angesichts der Bedeutung der Direktiven des II. Vat. Konzils für die Revision des kirchlichen Gesetzbuches, auch für die religiöse Unterweisung in der Form der außerschulischen Katechese und des schulischen RU, werden im 4. Kap. (114–138) die Aussagen des II. Vat. Konzils über die religiöse Unterweisung und Erziehung dargestellt. Im Mittelpunkt dieser Ausführungen steht die

Konzilserklärung über die christliche Erziehung, die nicht nur Recht und Pflicht zur Erziehung, sondern auch das jedem Menschen zustehende unveräußerliche Recht auf Erziehung betont.

Im 5. Kap. (139–163) analysiert R. die nachkonziliaren Ausführungsbestimmungen zu den Konzilsbeschlüssen in dem „Allgemeinen katechetischen Direktorium" vom 11. April 1971 und in den Apostolischen Schreiben „Evangelii nuntiandi" vom 8. Dez. 1975 und „Catechesi tradendae" vom 16. Okt. 1979, die auch weiterhin für die Interpretation des geltenden kanonischen Rechts bedeutsam sind. Dabei geht es nicht nur um inhaltliche, sondern auch um methodisch-didaktische Probleme und um literarische Auseinandersetzungen auf dem Gebiet der Religionspädagogik.

Zentrale Bedeutung kommt dem 6. Kap. (164–193) zu, in dem die Bestimmungen des Codex Iuris Canonici von 1983 über die religiöse Unterweisung und das Schulwesen detailliert dargestellt werden. Dabei verweist R. zunächst auf die vom CIC/1917 abweichende Gesetzessystematik, die deutlich zwischen katechetischer Unterweisung und schulischem RU unterscheidet, bevor er die für die katechetische Unterweisung und für den schulischen RU geltenden Normen des kanonischen Rechts im einzelnen in knapper, präziser, zuverlässiger und transparenter Weise darlegt.

Während die ersten sechs Kap. der Untersuchung des Verständnisses und der rechtlichen Bestimmungen über die katechetische Unterweisung und den schulischen RU auf gesamtkirchlicher Ebene gewidmet sind, wendet sich R. in vier weiteren Kap. den besonderen Verhältnissen in der Bundesrepublik Deutschland zu. Im 7. Kap. (194–226) stellt er unter der Überschrift „Teilkirchliche theologisch-pädagogische Forderungen an den Religionsunterricht im deutschen Sprachgebiet" religionspädagogische Grundkonzeptionen des RU, die Stellungnahmen der Deutschen Bischofskonferenz über den schulischen RU, die intensiven Auseinandersetzungen auf der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (1971–1975) und die seitherige Erörterung auf diesem Gebiet vor. Dabei wird eine konkrete Vorstellung von der Vielfalt der geistigen, zum Teil auch gegensätzlichen Strömungen, Tendenzen und Auseinandersetzungen vermittelt, von denen die Religionspädagogik und die Didaktik des RU in der Bundesrepublik Deutschland während der vergangenen zwanzig Jahre gekennzeichnet war.

Gegenstand der drei letzten Kap. der Untersuchung sind die staatskirchenrechtlichen Bestimmungen über den RU. Im 8. Kap. (227–247) zeigt R. die verfassungs- und kirchenvertragsrechtlichen Grundlagen des RU auf. Er behandelt zunächst die zentralen Bestimmungen des GG der Bundesrepublik Deutschland über den RU; anschließend untersucht er die Stellung des RU im kirchenpolitischen System des GG und analysiert dann die Normen über den RU in den Verfassungen und in den Schulgesetzen der einzelnen Bundesländer. Schließlich bietet er einen vorzüglichen Überblick über die sich auf den RU beziehenden Regelungen in den verschiedenen Staatskirchenverträgen, nämlich in den zwischen einzelnen Ländern und dem Deutschen Reich mit der katholischen Kirche abgeschlossenen Konkordaten und in den zwischen einzelnen Ländern und den evangelischen Landeskirchen abgeschlossenen Kirchenverträgen.

Im 9. Kap. (248–274) werden in umfassender und eingehender Weise die Erörterungen und Auseinandersetzungen in der verfassungs- und staatsrechtlichen Literatur über den Charakter des RU als eines ordentlichen Lehrfachs analysiert. Weil der RU ordentliches Lehrfach ist, ist der Staat Veranstalter des RU und dieser als Pflichtfach integrierender Bestandteil der staatlichen Schulorganisation. Zutreffend grenzt R. dabei die Aufsichtsrechte des Staates und der Kirche über den RU gegeneinander ab und legt er die Rechtsstellung der Schüler, der Erziehungsberechtigten und der Lehrer hinsichtlich der Abmeldung vom RU bzw. der Ablehnung der Erteilung desselben dar.

Die Übereinstimmung des RU mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaften ist das Thema des 10. Kap. (275–302). Dabei wird die Frage untersucht, in welchem Umfang den Kirchen und Religionsgemeinschaften Mitwirkungsrechte bei der Gestaltung des RU zustehen. R. kommt zu dem Ergebnis, daß der RU mit der weltanschaulichen und religiösen Neutralität des Staates nur vereinbar ist, wenn sein Inhalt nicht vom Staat, sondern von den Religionsgemeinschaften bestimmt wird. Zu den Grundsätzen, die von den Religionsgemeinschaften selbst zu bestimmen sind, werden in erster Linie die Glaubenssätze und der Bekenntnisinhalt einer Religionsgemeinschaft gerechnet, die sich im Rahmen der Interpretationskompetenz der betreffenden Religionsgemeinschaft in theologischer wie auch in religionspädagogischer Hinsicht fortentwickeln können. In diesem Zusammenhang wird auch auf die in jüngster Zeit erfolgte Öffnung des RU für Schüler anderer Religionsgemeinschaften hingewiesen. Der Verwirklichung des Übereinstimmungsgebotes dient die kirchliche Einflußnahme auf die Gestaltung der Lehrpläne, der Methode und der Didaktik, die Erarbeitung und Einführung von Lehrbüchern und Lehrmitteln, die Bestellung der Religionslehrer sowie das Recht auf Einsichtnahme und Kontrolle des RU durch Beauftragte der Kirche.

Eine kurze Zusammenfassung (302–306) und ein Personen- und ein Sachregister (338–354) schließen das Werk ab und erleichtern zusammen mit dem ausführlichen Inhaltsverzeichnis (7–18) dem Leser den Umgang mit ihm.

RU und katechetische Unterweisung sind als Dienst der Verkündigung des Wortes Gottes Grundvollzüge kirchlichen Lebens. Dies stellt die vorliegende Arbeit eindringlich vor Augen. Sie stellt erstmals die Bestimmungen des kanonischen Rechts über den schulischen RU und die katechetische Unterweisung umfassend dar, und zwar im Zusammenhang mit der geschichtlichen Entwicklung, der theologischen Grundlegung sowie den religionspädagogischen und didaktischen Fragestellungen. Zugleich sind die einschlägigen verfassungs- und staatsrechtlichen sowie die kirchenvertraglichen Bestimmungen über den RU in den Schulen der Bundesrepublik Deutschland miteinbezogen. R. hat seine Arbeit logisch klar und transparent gegliedert und sowohl in ihrer Gesamtkonzeption als auch in ihren sämtlichen Details mit großer Akribie und Zuverlässigkeit durchgeführt. Dabei ist sie auch in all ihren Teilen gut lesbar und verständlich. Besondere Anerkennung verdient die überaus sorgfältige Verarbeitung der immensen einschlägigen Literatur aus den Gebieten des Kirchenrechts, der kirchlichen Rechtsgeschichte, der Religionspädagogik und des Staatskirchenrechts (das Literaturverzeichnis umfaßt die S. 307–337). Auch sämtliche amtlichen Verlautbarungen der katholischen Kirche zur Katechese und zum schulischen RU in Geschichte und Gegenwart sind ausgewertet. In der Beurteilung der von ihm behandelten komplexen Sachverhalte gelangt R. in den kirchenrechtlichen, theologischen, religionspädagogischen und staatskirchenrechtlichen Aussagen durchwegs zu abgewogenen und überzeugenden Ergebnissen. So ist die Arbeit zu einem vorzüglichen Kompendium der behandelten Gegenstände und Probleme geworden, das nicht nur für die Wissenschaft, sondern auch für die Praxis wertvolle Hilfen leisten kann. Vor allem für den Zusammenhang zwischen der kirchlichen Rechtsordnung und der Religionspädagogik und den notwendigen Dialog zwischen diesen beiden Disziplinen ist sie von zukunftweisender Relevanz.

Dem Rezensenten sind kaum Unstimmigkeiten aufgefallen. In c. 854 § 4 CIC/1917 wird nicht den Eltern „zusammen mit dem Beichtvater" (86) das Urteil über die Zulassung der Kinder zur Erstkommunion zugesprochen. Dies wäre eine Gefährdung des Beichtgeheimnisses. R. weiß zwar, daß der CIC/1917 die Hochschulen zu den Schulen rechnet (94, Anm. 48), spricht dann aber wiederholt von „höheren Schulen", wenn im Gesetz Hochschulen gemeint sind (92, 94, 95, 191, 263). Daß Recht und Pflicht der Eltern zur Erziehung ihrer Kinder, das im CIC/1983 an drei verschiedenen Stellen statuiert wird, „gesetzessystematisch richtig" unter den Pflichten und Rechten der Laien aufgezählt werden (182), kann nicht überzeugen, da es selbstverständlich auch Laien gibt, die keine Kinder haben und andererseits auch Kleriker (Ständige Diakone) rechtmäßig verheiratet sein und Kinder haben können. Auch Druckfehler und ähnliche Versehen sind in der Arbeit kaum festzustellen: S. 97, 10. Zeile ist statt „Lehrer" „Lehre" zu lesen, S. 125, 20. Zeile statt „Schule" „Kirche"; S. 302, 19. Zeile statt „Beauftragung" und S. 305, 19./20. Zeile statt „Lehrbeauftragung" jeweils „Bevollmächtigung" (vgl. 297), S. 302, 13. Zeile statt „Erklärten" „erklärten" und S. 311, 8. Zeile statt „conciliarie" „conciliaris".

Solche geringfügige „Ausstellungen" vermögen den Wert der Arbeit nicht zu beeinträchtigen. Dem Vf. ist zu der hervorragenden Leistung zu gratulieren. Seinen weiteren Veröffentlichungen ist mit Interesse entgegenzusehen.

Regensburg Matthäus Kaiser

Ahn, Byung-Mu: **Draußen vor dem Tor.** Kirche und Minjung in Korea. Theologische Beiträge und Reflexionen. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1986). 156 S. (Theologie der Ökumene, 20) kart. DM 29.80

„Jesus hat ‚draußen vor dem Tor (ἔξω τῆς πύλης)' gelitten, um durch sein eigenes Blut das Volk zu heiligen (Hebr 13, 12): Jesus wurde vor das Tor der heiligen Stadt Jerusalem geführt und dort wie ein Verbrecher hingerichtet, weil er durch seine Person und sein Wirken die verborgene Ungerechtigkeit der damaligen herrschenden Schicht aufgedeckt hatte (40). Christus steht auch heute anonym draußen vor dem Tor ... inmittten der vielen Namenlosen: der Arbeiter und Arbeiterinnen, die zwar von morgens früh bis spät in die Nacht arbeiten, ohne Feiertage, sogar ohne besonderen Arbeitsschutz für Frauen, die aber dennoch hungrig bleiben. Unaufhörlich werden Fabriken gebaut, das Bruttosozialprodukt steigt Jahr für Jahr; aber für die Arbeitnehmer wird es immer schwerer, das Existenzminimum zu erreichen, während die Reichen immer reicher werden. Diese Arbeitnehmer sind Opfertiere, die ihr Blut für die wahnwitzige Mythologie der Industrialisierung vergießen ... Wenn sie nach Gerechtigkeit rufen, werden sie alsbald aus ihren Arbeitsstellen vertrieben und als Kommunisten gebrandmarkt (42f). Wenn sie am Arbeitsplatz erkranken, werden sie häufig ohne Entschädigung entlassen. Es gibt kein Arbeitslosengeld und keine Rente, keine Krankenversicherung. Es kommt oft soweit, daß entlassene junge Arbeiterinnen sich als Prostituierte verkaufen (bei amerikanischen Truppen oder in der Tourismusindustrie – Anm. des Rez.), um ihre alten Eltern unterhalten zu können. Arbeiter haben bei uns nur die Pflicht, mehr zu arbeiten, aber kein Recht auf ein menschenwürdiges Leben. Überall werden ihre Schreie immer lauter (43). Hunderte von Studenten und Professoren, Journalisten, Schriftstellern und Dichtern, Intellektuellen und Pfarrern haben sich ihrem Gewissen entsprechend für soziale Gerechtigkeit und die Wiederherstellung einer demo-

kratischen politischen Ordnung eingesetzt. Sie werden heute von der Regierung als Umstürzler betrachtet, aus ihren Stellen entlassen und ins Gefängnis geworfen (ebd.)."

Mit diesen Auszügen aus einem 1975 in Seoul erschienenen Aufsatz dürften Titel und Anliegen dieser „Theologischen Beiträge und Reflexionen" hinreichend gekennzeichnet sein. Das sinokoreanische Wort «min» bedeutet „Volk", «jung» (chin. chung) bedeutet „viel, zahlreich, Menge"; «min-jung» steht also für „Volksmenge, Volksmassen". Attributiv findet es sich in Zusammensetzungen wie Volkstheater, Volkskunst, Volksbelustigungen etc. So könnte im Untertitel statt der Koordination auch „Minjung-Kirche" oder „Volkskirche" stehen. Gemeint ist immer eine „Kirche der Armen" und eine präferentielle Option für die Armen, „für all diejenigen, die keine Stimme haben", wie Papst Johannes Paul II. immer wieder betont. Dabei bliebe allerdings zu beachten, daß in Lateinamerika die Formulierung «Iglesia popular» aufgrund abwegiger Interpretationen ins Zwielicht geraten und somit zu vermeiden ist (vgl. ThRv 1986, 508f). Der Parallelismus zur lateinamerikanischen „Theologie der Befreiung" (sowie auch zur afrikanischen „Schwarzen Theologie", als deren profiliertester Vertreter im deutschen Sprachraum der Mitherausgeber der Reihe „Theologie der Ökumene", Theo Sundermeier, gilt), liegt auf der Hand. Bezeichnend ist, daß die koreanische Übersetzung der «Teología de la liberación» des Gustavo Gutiérrez (vgl. ThRv 1986, 508f) gleich nach ihrem Erscheinen von der Regierung des Präsidenten Park (1979 ermordet) verboten wurde, was jedoch ihre Verbreitung nur gefördert hat (ähnlich wie der Fall Boff höhere Auflagen seiner Schriften im Gefolge hatte).

In einem instruktiven „Nachwort" (151–156) bietet Andreas Hoffmann-Richter „Biographische Hinweise" zum Vf., der 1922 als Sohn eines konfuzianisch geprägten Arztes in Nordkorea geboren wurde. Er fand den Weg zum Christentum und zur Theologie. Von 1956 bis 1965 studierte er in Heidelberg (u. a. beim Hrsg. der Reihe „Theologie der Ökumene", Hans-Werner Gensichen) und promovierte bei Günther Bornkamm mit einer Arbeit über „Das Verständnis der Liebe bei Konfuzius und bei Jesus" (Heidelberg 1965 – Es wäre reizvoll, einen ausführlichen kritischen Vergleich anzustellen mit der von Ratzinger betreuten Regensburger Diss. „«Caritas» bei Thomas von Aquin im Blick auf den konfuzianischen Zentralbegriff «Jen»" [vgl. ThRv 1984, 333–335]). Als Neutestamentler dozierte Ahn zunächst an einem überdenominationellen Seminar in Seoul. Seit 1971 ist er Professor der „Theologischen Hochschule der Presbyterianischen Kirche in Korea". Eine von ihm seit 1969 hrsg. theologische Zeitschrift wurde 1981 von der Regierung verboten. Am 28. August 1976 wurde er zu einer mehrjährigen Haftstrafe verurteilt, kam aber durch die Bemühungen von Christen verschiedener Länder Ende Dezember 1976 wieder frei.

In seinem „Vorwort" (September 1985) betont Vf.:

„Mir ist wichtig, daß die Leser zunächst den realen Kontext des koreanischen Kirchenkampfes beachten. Meine Aufsätze sind theologische Reflexionen dieser Realität. Bei den Artikeln handelt es sich zumeist um Vorträge, die also konkrete Adressaten im Blick hatten... Ich habe immer versucht, den christlichen und kirchlichen Standpunkt zu formulieren, indem ich das, was für einen Christen im Einsatz für Gerechtigkeit und Menschenrechte geboten ist, und die Realität der Diktatur sowie der Unterdrückung miteinander konfrontierte ... Der Leser möge beachten, daß die hier veröffentlichten Predigten und Vorträge in einer Situation der Überwachung gehalten wurden; auch könnten sie in der jetzigen politischen Situation unverändert kaum in Korea veröffentlicht werden (7)."

Die Texte bieten eine Fülle von Material zur theologischen Reflexion auch für die Kirchen Europas, die ja seit etlichen Jahren mit der lateinamerikanischen Theologie vertraut sind und deren Interesse durch den Bumerang-Effekt der rezenten römischen Verlautbarungen und ihres weltweiten Echos in allen Medien nicht wenig amplifiziert wurde. Simplifizierungen blieben dabei nicht aus. Ein unnuanciertes Werturteil soll hier nicht abgegeben werden. Das thomistische Adagium «Gratia supponit naturam» und das Zusammenspiel von Natur und Gnade sind zu komplex und mit zu vielen Subtilitäten befrachtet. Die in den Ahnschen Texten aufspürbaren Parallelen zur lateinamerikanischen Theologie sind geradezu frappant. Es heißt da z. B.: „Die Christen, die sich dem Minjung angeschlossen haben, stehen in der Gefahr, von der Kirche als Nichtchristen in den Bann getan zu werden, wenn sie weiter draußen unter dem Minjung bleiben. Sie haben die schwere Aufgabe, in zwei Richtungen kämpfen zu müssen: gegen die Bollwerke einer unmenschlichen politischen Macht und gegen die heiligen Schanzen eines gegen die Geschichte gerichteten Dogmatismus der christlichen Kirche. Da der Kampf aussichtslos und von langer Dauer zu sein scheint, werden einige von ihnen versuchen, in den alten Tempel der Kirche zurückzutreten oder einen neuen Tempel für sich zu errichten. Aber Gott wird nicht im Tempel bleiben, wer auch immer ihn errichtet. Wenn die Türen und Fenster der Kirche nicht zur Außenwelt geöffnet bleiben, wird sie zu einem Mausoleum für Gott (50f). Laßt uns den Tempel unserer Privilegien abbrechen und zum lebendigen Tempel Jesu Christi vorangehen, der seinen Leib für die Leidenden der Zerstörung anheimgibt (51)."

Besonders aufschlußreich für den koreanischen kulturellen Kontext und instruktiv für westliche Leser ist der Beitrag „Christen und die Sprache des Minjung" (85–98).

Erwähnenswert ist schließlich die Parallele zur Kirche unter der Naziherrschaft unter dem Titel „Zur dritten These der Barmer Erklärung" (146–150). Hoffmann-Richter beschließt sein Nachwort: „Ahn Byung Mu will uns, die reichen Christen in der Bundesrepublik Deutschland, zum Gespräch herausfordern" (156).

Die gut lesbare deutsche Übersetzung besorgten (die Herren) Kim Chang Nack und Lee Tschun Mo sowie Park Jung Wha mit Dorothea Schweizer. Sie wurde vom verdienten Hrsg. Winfried Glüer sprachlich überarbeitet und gestrafft. In einer sachverständigen „Einführung" (9–12) erleichtert Glüer dem westlichen Leser den Zugang zu den Texten, die er geschickt ausgewählt und einfühlsam zusammengestellt hat. Die fünffache Kakographie „Alphabeth" (87f) sowie die Theta-Spaltung „At-heismus" (13) sind kaum verzeihlich. Im übrigen ist zu trennen: korea-nisch (10, 87, 155).

Zwei bemerkenswerte Texte des Vf.s erschienen überdies in deutscher Übersetzung in dem von Jürgen Moltmann hrsg. Kongreßbericht „Minjung. Theologie des Volkes Gottes in Südkorea" (Neukirchen-Vluyn 1984). Eine Auflistung einiger weiterer ins Deutsche übertragener Titel bietet Hoffmann-Richter in seinem Nachwort (151, Anm. 1).

Katholischerseits kontextuell relevant sind an erster Stelle die mutigen Predigten und Interviews des Erzbischofs von Seoul, Kardinal Kim, die in zahlreichen europäischen Zeitschriften erscheinen (z. B. jüngst in: KathMiss 1986, 131–133; Echos de la rue du Bac, Paris 1986, 289–293). Kim hat in Münster (bei Höffner) Christliche Sozialwissenschaften studiert. Persönlichkeit und Unerschrockenheit des Bischofs von Galen während der Naziherrschaft sind ihm seit seiner Studienzeit bestens vertraut. Galens Predigten sind ihm Vorbild und Ansporn. Im Jan. 1987 haben die Tageszeitung Dong-a Ilbo und das Wirtschaftsmagazin The Weekly Chosun ihn zum „Mann des Jahres" gewählt wegen seiner Auffassung von Demokratie und Menschenwürde sowie seiner Bemühungen, an der Seite der Armen und Unterdrückten zu stehen (vgl. auch „Koreanische Bischöfe leben mit den Armen. Erfahrungsberichte mit einem ungewöhnlichen Experiment": KathMiss 1987, 9–13.

Sodann liegen etliche Übersetzungen der Gedichte von Kim Chi Ha vor (dt. bei Suhrkamp) sowie das Bändchen: Wer ist Kim Chi Ha? Brief an die Priester. Der Leidensweg. Gewissenserklärung (Missio, Aachen/München 1976) und besonders der lesenswerte Aufsatz des japanischen Jesuiten Fumio Tabuchi: Der Theologe im Gefängnis: Kim Chi Ha (Concilium 1978, 327–331). Tabuchi promovierte bei J. B. Metz mit einer Diss.: Politische Mystik im asiatischen Kontext: Kim Chi Ha, der katholische Dichter aus Korea (Münster 1981). Der „Theologie des Volkes im koreanischen Kontext" widmete Tabuchi ein eigenes Kapitel (368–402), mit aufschlußreichen Einlassungen zu Ahn. Als Korreferent amtierte damals Franz Kamphaus, der sich inzwischen als Bischof von Limburg und Vorsitzender der deutschen bischöflichen Kommission «Iustitia et Pax» mehr und mehr für Theologie und Kirche des Volkes Gottes in Lateinamerika engagiert (auch kollegial vor Ort: vgl. dazu seine sachkundigen Analysen: HerKorr 1985, 171–177; 1986, 282–286) und neuerdings sogar (im Einvernehmen mit Fidel Castro) Limburger Priester für das priesterarme Kuba freizustellen bereit ist und mit dem Gedanken einer Kollegialitätsvisite spielt.

Aus der weltweiten Affinität der „im Leben sitzenden" Theologien der Dritten Welt, vorab aus den zu Lateinamerika aufgezeigten Parallelen – seit September 1986 wirkt übrigens ein Team koreanischer Priester in der Andenmission in Peru –, dürfte hervorgehen, in welchem Maß spanische, portugiesische und englische Übersetzungen des gehaltvollen Bandes eine fruchtbare Osmose fördern würden (vgl. auch Gustave Thils, Pour une théologie de structure planétaire [Louvain-la-Neuve 1983]; En dialogue avec l'«Entretien sur la foi» [ibid. 1986] und ehedem: La théologie des réalités terrestres [Brügge 1946]).

Münster Werner Promper

Pieris, Aloysius: **Theologie der Befreiung in Asien.** Christentum im Kontext der Armut und der Religionen. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1986). 270 S. (Theologie der Dritten Welt, 9), kart. DM 39.50

Der singhalesische Vf. (geb. 1934 in Sri Lanka, seit 1953 SJ) ist Buddhologe. Zwischen den kanonischen Studien der scholastischen Philosophie (Lic. 1959 in Indien) und der Theologie (Lic. 1966 in Neapel) zur Vorbereitung auf die Priesterweihe (1965) erwarb er Diplome in Pali und Sanskrit (Univ. London 1961) sowie in vorpolyphoner Musik (Fondazione Cini, Venedig 1964). Er promovierte als erster Christ bei einem „buddhistischen Mönchsgelehrten" in buddhistischer Philosophie (Vidyodaya Campus, University of Sri Lanka 1972). 1974 gründete er in Kelaniya (unweit von Colombo idyllisch im Gebirge gelegen) das „Forschungs- und Dialogzentrum Tulana", das neben buddhologischen Studien (mit anthropologischer Feldforschung) vor allem „theologische Reflexion im Kontext buddhistischer Kultur und der durch Armut und Religiosität geprägten Lebenswirklichkeit Asiens" als Zielsetzung hat, in deren Gefolge (als asketisch-mystisch-pastorale Praxis) adäquate Liturgien und Meditationsformen entwickelt sowie seelsorgliche Begleitung christlich-buddhistischer Familien

und Dialog mit Jugendlichen (in Konferenzen und Seminaren) programmiert werden.

P. hielt Gastvorlesungen an der Päpstl. Univ. Gregoriana, an verschiedenen Institutionen in Kalifornien, an der University of Birmingham sowie an dem renommierten (von dem Jungmann-Schüler Johannes Hofinger SJ [1905–1984] nach seiner Vertreibung aus China 1950 gegründeten) East Asian Pastoral Institute in Manila. Seit 1974 ist er Schriftleiter der vom Ecumenical Institute (Colombo) hrsg. Zeitschrift „Dialogue" (265).

Das „Verzeichnis wichtiger Veröffentlichungen von A. Pieris in europäischen Sprachen" (261–264) umfaßt (neben etlichen Einführungen und Rezensionen) vierzig (z. T. wiederholt nachgedruckte und übersetzte) Artikel, aus denen er selbst (auf Anregung von Ludwig Wiedenmann SJ, dem Hrsg. der Reihe „Theologie der Dritten Welt") dreizehn für den hier zu besprechenden Band ausgewählt und thematisch geordnet hat (9f). Die Übersetzungsleistung von Ursula Faymonville verdient Anerkennung, wenn auch hier und da gewisse Formulierungen den Rückgriff auf das Original erheischen.

Verschiedenen Beiträgen liegen Kongreß-Referate zugrunde. Als „Mittelpunkt und Schlüssel" (9) zu der Sammlung bezeichnet P. einen auf dem Dritten Kongreß (der asiatischen Mitglieder) der Ecumenical Association of Third World Theologians (Wennappuwa, Sri Lanka 1979) gehaltenen Vortrag: Towards an Asian Theology of Liberation – Some Religio-Cultural Guidelines (abgedruckt im Organ des East Asian Pastoral Institute, Manila: East Asian Pastoral Review 1979, 206–230), der damals auch in mehreren Übersetzungen erschien (dt.: ZMR 1979, 161–182).

In diesem Vortrag (131–160) ist P. vor allem darum bemüht (unbeschadet des „gemeinsamen Nenners der überwältigenden Armut"), die asiatische Theologie von der lateinamerikanischen abzuheben und sich auf die „religiös-kulturelle Dimension [vorab die buddhistische, mit der er am besten vertraut ist und die er als ‚panasiatisch' gewichtet] des asiatischen Kontextes zu konzentrieren". Dazu führt er drei Argumente ins Feld, die er einzeln entfaltet: die sprachliche Heterogenität, die gegebene Integration von kosmischen und metakosmischen Elementen in asiatischen Religionen, die überwältigende Präsenz nichtchristlicher Erlösungslehren. Seine zentrale These lautet (vgl. S. 134 – hier in eigener Übersetzung, die das Original vollends transparent macht): „Jede asiatische Kultur ist um einen soteriologischen Kern herum gewachsen, der noch nicht ins christliche Bewußtsein hinein assimiliert wurde. Die asiatische Theologie der Befreiung liegt dort verborgen und wartet darauf, entdeckt zu werden von jedem, der bereit ist, ‚alles zu verkaufen'. Denn die Wiederentdeckung einer alten Offenbarung ist in der Tat eine Neuschöpfung!" Da denkt man unwillkürlich an Rahners „anonyme Christen".

Zu der betonten Abhebung von der lateinamerikanischen Theologie, die in einem Resümee auf der letzten Umschlagseite eigens hervorgehoben wird, drängt sich die Frage auf, warum P. dann die für diese allgemein rezipierte (wenn auch in einigen Aspekten nicht univoke) Bezeichnung „Theologie der Befreiung" usurpiert und damit Begriffsverwirrung stiftet, wenigstens für solche, die seinen Analysen nachgehen und nicht nur Titel und Untertitel katalogisieren. Durch den Titel zunächst selbst irregeführt, kommt mir das Augustinus-Wort in den Sinn: „... ut ipsi sciantur ... ut scientiam suam vendant ..." Der eindeutigen Formulierung seines religionstheologischen Anliegens stünden P. doch andere soteriologische Wendungen zur Verfügung (vgl. z. B. den instruktiven Kongreßbericht buddhistischer und christlicher Gelehrter: Erlösung in Christentum und Buddhismus [Mödling bei Wien 1982]), die nicht unmittelbar die lateinamerikanische und analoge Theologien (z. B. die Min-Jung-Theologie in Korea: s. o. Sp. 326–328) konnotieren. Damit entspräche er auch dem konfuzianischen (also asiatischen) Grundprinzip des „Korrekthaltens der Begriffe": cheng ming (Lun-yü 13,3). P. beschließt diesen seinen zentralen Beitrag: "Theology in Asia is the Christian apocalypse of the non-Christian experiences of liberation."

Bereits in seinem „Vorwort" (9f) gibt P. unumwunden zu, daß sein Vortrag von Anfang an umstritten war und einen mehrere Jahre dauernden Disput hervorrief zwischen den Inkulturations-Theologen aus Indien und Sri Lanka einerseits und den Befreiungs-Theologen aus Hongkong und den Philippinen andererseits. Dessenungeachtet hält er fest an seinem originellen Standpunkt, den er „durch drei einleitende Beiträge über ‚Armut und Befreiung' (11–53) zu verdeutlichen" bestrebt ist (10). P. schließt den Aspekt der Unterdrückung und der Armut gewiß nicht aus, behandelt ihn aber als Buddhologe lediglich als Korollarium seines religionstheologischen Anliegens, obgleich er im Untertitel irreführend an erster Stelle rangiert. Seinen Kollegen Tissa Balasuriya OMI, den bekannten singhalesischen Theologen und Vertreter der Theologie der Befreiung in einem authentischen lateinamerikanischen Sinn, erwähnt er nicht (vgl. dessen Planetary Theology: Maryknoll, N. Y. 1984). Die tamilische Minderheit taucht in P.s Befreiungs-Horizont nicht auf.

In den seine zentrale These üppig umrankenden Kapiteln bietet P. in orientalischer Breite eine Fülle buddhologisch-paradigmatisch-panasiatisch gewichteter, bisweilen schwer verdaubarer ethnosoziologisch-religionswissenschaftlicher Details, gleichsam de omni re scibili (asiatisch-zirkular) diskurrierend, diskutierend, repetierend, hin und wieder arrogant und süffisant westliche Autoren veralbernd, bisweilen amüsant, bald kritisch-ernst, bald heiter, durchgehend originell, mitunter para- bis heterodox. Dazu einige Belege:

„Wenn die Herz-Jesu-Verehrung heute an Bedeutung verloren hat, so deswegen, weil die inzwischen erneuerte Liturgie sie überflüssig macht" (26). – „In allem organisierten Tun religiös engagierter Leute ist stets eine Ideologie am Werk" (43). – „Nach Schebesta kursieren in westlichen Universitätskreisen mehr als 150 Definitionen von ‚Religion'" (43). – „Inkulturation ist etwas, das auf natürliche Weise geschieht. Sie kann niemals künstlich herbeigeführt werden" (61). – „... ‚Animismus' ... ein Wort, das ich lieber durch die angemessenere Bezeichnung ‚kosmische Religiosität' ersetzen würde, um auch die höher entwickelten Ausdrucksformen Shintoismus und Konfuzianismus mit einzubeziehen" (67). – „Die von den frühen Vätern der Kirche vertretene und vom II. Vaticanum wieder aufgegriffene ‚Erfüllungstheorie' – die vom Autor dieses Beitrages in der Vergangenheit wiederholt kritisiert wurde – verweist andere Religionen in die ‚vorchristliche' Kategorie einer Spiritualität, die durch das missionarische Bemühen der Kirche ‚erfüllt' werden muß. Auf der Grundlage eben dieser Theorie sprechen einige (westliche) Missiologen mehr von der Notwendigkeit, die Religiosität und Kultur des Vorläufers zu ‚taufen', als von dem prophetischen Imperativ, ihrerseits einzutauchen in das Taufwasser der asiatischen Religionen, die älter sind als das Christentum" (73). – „Eine kleine kirchliche Minderheit beansprucht, Asien ‚Befreiung' zu bringen, ohne zunächst eingetreten zu sein in die befreienden Ströme asiatischer Religiosität" (77). – „Selbst ein umfassend gebildeter und fortschrittlicher Theologe wie Yves Congar ... warnt vor der ‚subtilen und realen Gefahr' des Synkretismus und der ‚Ansteckung' (sic!) des christlichen Glaubens durch eine nichtchristliche Religion" (81). – „Die lateinische Praxis der ‚Instrumentalisierung' einer nichtchristlichen Kultur im Dienste des Christentums ... führt zu einer Art von ‚theologischem Vandalismus', vor dem wir die Theologen Asiens schon vor einigen Jahren gewarnt haben" (82). – „Einen Weg in die richtige Richtung betritt derjenige, der Inkulturation nicht als kirchliche Expansion in nichtchristlichen Kulturen begreift, sondern als Aufbau einer einheimischen kirchlichen Identität aus dem Schoß der ‚soteriologischen' Grundausrichtung der asiatischen Religionen" (86). – „Ich möchte an dieser Stelle das Beispiel des Benediktiners ... Le Saux erwähnen, bei dem nur noch die helle Hautfarbe und der französische Akzent von seiner europäischen Vergangenheit übriggeblieben waren, nachdem er ins Taufwasser des Hinduismus eingetreten war" (87). – „Einige westliche Missiologen waren kürzlich sehr betroffen durch die Nachricht, daß etliche asiatische Theologen sich weigern, die ‚Einzigartigkeit Christi' anzuerkennen" (117). – „Wir wissen eindeutig, daß Jesus sein Selbstverständnis und seine Selbstoffenbarung durch sein ‚baptismales Eintauchen' in die Realität Asiens entwickelte" (118). – „Sowohl in der Ersten als auch in der Dritten Welt lauert immer noch die krypto-kolonialistische Theologie der Religionen (und Kulturen), die verhindert, daß unsere revolutionäre Rhetorik in den Herzen der nichtchristlichen Mehrheit der Dritten Welt widerhallt" (162f). – „... der Auftritt des neokolonialistischen Christus in der Person des Missionars mit dem Jeep" (173). – „Der Islam ‚ist' ein Riese, und ‚kein' schlafender" (187). – „Wenn die Natur ein ausschließlich feminines Symbol ist und wenn das metakosmische Jenseits, das die erlösende Erfüllung der kosmischen Prozesse ist, eine maskuline Maske trägt, dann ist natürlich das religiöse Unterfangen, die Natur zu humanisieren, die Technologie zu zivilisieren und das Menschliche zu vergöttlichen, notwendigerweise die maskuline Absorbierung des Weiblichen" (196f). – „Es ist daher eine ekklesiologische Häresie zu denken, eine Kirche würde asiatisch, wenn im asiatischen Episkopat die weißen Gesichter allmählich durch schwarze, braune und gelbe ersetzt werden" (201). – „Daher schmeckt das oft wiederholte Schlagwort ‚Indisieren und nicht Hinduisieren' sehr nach oberflächlicher Anpasserei" (229). – „Worin besteht der Unterschied zwischen dem vor-christlichen Charakter des Alten Testamentes und dem der anderen Religionen?" (230). – „Nach einem unbestimmten Empfinden hier in den ‚Missionen' zu urteilen, ist auch die Zeit gekommen, daß christliche Almosen aus dem hochherzigen Westen (Caritas, Misereor usw.) besser interreligiösen Einrichtungen (in den Missionsländern) als ausschließlich der Kirche dort anvertraut werden, damit wir nicht auf subtile Weise die frühere Eroberungspolitik wiederaufleben lassen und es versäumen, voll und ganz einzutauchen in die Geschichte einer jeden Nation" (236). – „So gibt es in der Tat eine ganze Reihe von weltlichen Symbolen oder ‚Sakramenten', wie etwa die Olympiade, die UNO und andere Zentren der weltweiten Begegnung, die, weit davon entfernt, mit der Kirche zu konkurrieren, doch tatsächlich Anteil haben am sakramentalen Charakter der Kirche" (238).

Die 1. Aufl. der «Teologia de la Liberación» des Gustavo Gutiérrez erschien bereits 1971 (11). Die Konferenz von Puebla fand 1979 statt (57). Es ist zu orthographieren: a pobreza ... Convergência (37, Anm. 9); Inculturists (58); sacrement de mariage (98); Léon-Dufour (167). Für Anführungszeichen in fremdsprachigen Texten gelten die „Richtlinien für den Schriftsatz" (Duden 1986, 71). Die Verstöße gegen die Regeln für die Silbentrennung (bes. bei engl. Wörtern, für die ganz andere Normen gelten) sind allzu zahlreich. So ist z. B. zu trennen: religiö-sen (74, 237), Chris-tians (80, Anm. 3), in sa-cris (86), Theol-ogy (91), alta-ische Sprachgruppe (133), Ritua-len (133), Reviv-al (155), Chris-tic (162), Devel-opment (170), Schol-ars (176), Dia-logue (262, Nr. 21), pau-vreté (262).

Münster Werner Promper

Bleyler, Karl-Eugen: **Religion und Gesellschaft in Schwarzafrika.** Sozialreligiöse Bewegungen und koloniale Situation. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer (1981), 207 S. kart. DM 49.80

„Begrenztes Erkenntnisziel" dieser Untersuchung ist nach den Worten des Autors die „Analyse der Entstehungsbedingungen sozialreligiöser Bewegungen und der Aufweis einer Entwicklungslogik solcher Bewegungen in Afrika" (16, 24). Mit anderen Worten: Es geht um die

Analyse solcher sozialreligiöser Bewegungen, die einen entscheidenden „tiefenstrukturellen Wandel" als Abkehr von den in der Kolonialzeit erlittenen Schädigungen und als Ansatz zur Wahrung und Erneuerung der kulturellen Identität erkennen lassen.

In seiner in 6 Kapiteln aufgeteilten Studie geht der Vf. folgende Themenliste durch:

1. Allgemeine Überlegungen zum Phänomen des gesellschaftlichen Wandels und Problembereich sozialreligiöser Bewegungen in Schwarzafrika (11–32).
2. Veränderungen im System der institutionellen Repräsentation im Rahmen der kolonialen Situation (33–54).
3. Veränderungen im System der ideellen Repräsentation (55–77).
4. Faktoren für die Entstehung prophetischer Bewegungen in Afrika (78–101).
5. Entwicklungslogik sozialreligiöser Bewegungen in Afrika (102–145).
6. Prophet und Gesellschaft (146–166).

Im 1. Kap. nimmt der Vf. in Anlehnung an moderne Gesellschaftsforscher, etwa J. Habermas und Th. Adorno, zunächst eine Art Standortbestimmung vor, indem er an die beiden Ebenen des allgemeinen Problems des gesellschaftlichen Wandels erinnert:

Die Ebene der sozialen Integration und die Ebene der Systemintegration, d. h. die institutionelle Ebene und die damit in engem Zusammenhang stehende „ideelle Ebene", beide mit eigener Entwicklungsdynamik. Um die jeweilige Ebene zu erfassen, bedient sich der Vf. der beiden Kernbegriffe „System der institutionellen Repräsentation" und „System der ideellen Repräsentation", wobei letzteres vor allem „die Deutungssysteme, mit denen die Gesellschaftsmitglieder ihre Wirklichkeit erfassen", bezeichnet und ersteres „alle jene Institutionen umfaßt, in denen menschliches Handeln in relativ stabilen und dauerhaften Interaktionsmustern abläuft" (17). Gemeint sind etwa die familiären, politischen, wirtschaftlichen, religiösen und rechtlichen Institutionen bzw. Systeme, in denen sich bestimmte soziale Verhaltensmuster herauskristallisieren.

Das Wechselspiel zwischen den beiden Ebenen in den traditionellen afrikanischen Gesellschaften läßt sich am Interdependenzverhältnis zwischen Verwandtschaftsordnung und kognitivem Ordnungssystem festmachen, das die allgemeinen Erfahrungen mit Natur und Menschen sowie übernatürlichen Mächten in einen allumfassenden Bezugsrahmen einordnet, welcher die Tiefenstruktur der spezifischen Wirklichkeitsauffassung in jenen Gesellschaften erkennbar werden läßt.

Im 2. Kap. wendet sich der Vf. der Kolonialsituation in Afrika und ihren Folgen zu.

Unter dem Zugriff der Kolonialmächte setzte eine „Auflösungsdynamik" der afrikanischen Gesellschaften ein, die bis heute noch Wirkungen zeigt. Und so befaßt sich der Vf. zunächst mit der „Destruktion der traditionellen Wirklichkeitsauffassung", um dann die Versuche sozialreligiöser Restrukturierung nachzuzeichnen. Wie tiefgreifend dieser Erosionsprozeß war, zeigt sich darin, daß nicht nur das Lignagesystem als übergreifende Größe, sondern auch die „Subsysteme" wie z. B. Politik, Wirtschaft, Recht und Religion beschnitten waren. Dabei ging nicht nur eine äußere Gestalt verloren, sondern auch persönliche Identität und Kohärenz sowie psychische Stabilität der einzelnen und der Gruppen wurden schwer angegriffen. Am Funktionsverlust der traditionellen Ordnung war nicht nur der Kolonialbeamte beteiligt, sondern auch – direkt oder indirekt – der Missionar, der nicht nur eine neue Religion, sondern auch eine neue Sozialordnung nach Afrika brachte. Ohne es direkt angeregt und provoziert zu haben, hat aber der Autoritätsanspruch des Missionars und seiner Anhänger im Namen des Evangeliums dazu geführt, daß ein Autoritätstransfer von den Familien- und Stammesältesten auf den Missionar, den Lehrer oder den Katechisten stattfand. Die Folge davon waren und sind die Abkoppelung vom traditionellen, lebenserhaltenden und gemeinschaftsfördernden Solidarverband und ein tragischer kultureller Hiatus (54).

Es ist daher nicht verwunderlich, daß damit, wie der Vf. im 3. Kap. auch richtig feststellt, Veränderungen im Deutungssystem einhergingen.

So geriet z. B. auch der Ahnenglaube, eines der wichtigsten Erklärungs- und Rechtfertigungselemente der traditionellen Gesellschaftsordnung, zum Teil ins Wanken. Die Folge davon war die innere Verzerrung der alten sozialen Ordnung, wobei Konflikte zwischen alt und jung unvermeidbar wurden. Wo aber Ahnen und Geister nicht mehr schützten und schützen durften und die traditionelle religiöse Ausrichtung wachhielten, verschob sich die Suche nach einem anderen sicheren Halt und einer neuen Sinnkohärenz zu einer zunehmenden Hexentätigkeit hin. Diese Gewichtsverlagerung war aber weit entfernt davon, ein Ausdruck von Stärke und Sicherheit zu sein. Es überwog vielmehr das Gefühl der Hilflosigkeit und Ohnmacht gegenüber äußeren Fremdeinflüssen. Die Unsicherheit erzeugte eine Situation von „Rette sich, wer kann" mit konsequentem Verlust an sozialer Kohäsion.

In diesem Zusammenhang geht der Vf. auf einen weiteren wichtigen Punkt ein. Mitten in der Zwiespältigkeit und der durch den Kolonialismus bedingten allgemeinen Verwirrung stellte auch die gleichzeitige Missionierung des Schwarzen Kontinents aus einer Haltung der kulturellen und religiösen Überlegenheit heraus mit ihrer rigiden, nicht selten feindlichen Haltung gegenüber den einheimischen Traditionen einen weiteren Faktor dar, der den allgemeinen Auflösungsprozeß der traditionellen sozialen Ordnung beschleunigte. Die Hoffnungen, die bei denen geweckt wurden, die bereit waren, ihren alten Vorstellungen und Praktiken abzuschwören, hatten sich nicht erfüllt. Denn die versprochene Eröffnung von neuen Möglichkeiten zum sozialen Aufstieg in der Missions- und Kolonialverwaltung mit konsequenter Gleichstellung mit den Europäern war für viele in weite Ferne gerückt: „Die Nichtübereinstimmung von christlicher Lehre und kolonialer Praxis, vor allem in Fragen der Nächstenliebe und was die verkündete Gleichheit aller Menschen vor Gott anbetrifft, führte in der Folgezeit mehr und mehr zu einer Kritik, die über das konkrete Handeln einzelner Vertreter des Kolonialregimes hinaus die Grundlage und Legitimität der kolonialen Herrschaft als solcher in Frage stellte" (96), und damit auch die Missionskirche, der vorgehalten wurde, Handlangerdienste für die Kolonialverwaltung geleistet zu haben.

Das 5. Kap. beschäftigt sich mit den Bewegungen, deren Ziel es war, dem allgemeinen Auflösungsprozeß Einhalt zu gebieten.

Im Gesamtklima diffuser Unzufriedenheit präsentierten sich die Gründungen von unabhängigen afrikanischen Kirchen (als Protest- und prophetische Bewegungen) als Hoffnungsträger in Richtung einer Neuordnung, nämlich der Reorganisation der zerstörten alten Ordnung und eines christlich-kirchlichen Lebens ohne koloniale und „missionarische" Bevormundung. Diese Reorganisation bedeutete zwar keine Absage an Bestrebungen nach „Modernität", sie war aber darauf ausgerichtet, eine neue Sicht der Welt anzubieten, in der die Fragmente des traditionellen Deutungssystems in neuer Ordnung miteinander verknüpft, die neuen spirituellen Mächte berücksichtigt und die Wege aufgezeigt wurden, auf denen die Kontrolle über die übernatürlichen Mächte wieder zu erreichen war (103). Und so mußte auch die kognitive Neuordnung wieder an jene Interpretationen anknüpfen, mit denen der Zerfall der alten religiös-sozialen Ordnung begann, um Lösungen der Probleme anzubieten, die mit dieser Neuordnung verbunden waren, etwa die Frage der Stellung der Ahnen. In diesem neuen Verfahren, mit dessen Hilfe auch neue Wirklichkeiten in vertrauten Formen präsentiert wurden, erblickt der Vf. die Entstehungslogik und die Eigendynamik der sozial-religiösen Bewegungen vor allem der letzten Jahrzehnte in Schwarzafrika, die er einer empirischen Verifikation unterzieht (139ff).

Schließlich vermittelt das 6. Kap. einen Einblick in die Wirklichkeits- und Sinnordnung als Zielsetzung der innovatorischen Bewegungen und als den eigentlichen Knotenpunkt, wo sich Prophet und Gesellschaft begegnen (146ff).

In der Tat ist der Prophet als Konzentrationspunkt konkreter Hoffnungen und Zielsetzungen der Innovator mit einer auf die Überwindung der strukturellen Stagnation in der Gesellschaft hinzielenden neuen Sicht der Realität. Als solcher ist er auch Träger der Hoffnung auf die Überwindung von Marginalität, die Bezugsperson, in deren Sehnsucht nach Veränderung sich die Sehnsucht der ganzen Gemeinschaft widerspiegelt, in welcher sich „die Vision einer neuen Wirklichkeit, in die die konkreten Heilungsrezepte stimmig eingegliedert sind" (163), erkennen läßt. Der Prophet ist daher Garant für die Einheit der Gemeinschaft und zugleich Ort der kollektiven Identifikation sowohl im Hinblick auf die alte Ordnung, deren authentischer und positiver Wert bewahrt bleiben soll, als auch im Hinblick auf die sich ankündigende neue persönliche und soziale Identität.

Dem Vf. ist es positiv anzurechnen, daß er in dieser Studie nicht der üblichen Fixierung Afrikas und seiner Menschen auf Klischees und Vorurteile der „Primitivität" erlegen ist, sondern stets bemüht ist, ein lebendiges Bild zu zeichnen, mit all den bekannten Widersprüchen dieses Kontinents, der aber wie kaum ein anderer voller Bewegung und voller Vitalität ist. Der interessierte und aufmerksame Leser findet hier genug Orientierungshilfe und Anregung nicht nur zum Verstehen der afrikanischen Wirklichkeiten, sondern auch zum fruchtbaren Vergleich von Selbstbild und Fremdbild.

Münster Kossi J. Tossou

Afrikanische Spiritualität und christlicher Glaube. Erfahrungen der Inkulturation. Hrsg. von Mulago gwa Cikala Musharhamina. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1986). 198 S. (Theologie der Dritten Welt, Bd 8) kart. DM 34.–

Im Untertitel dieses Buches „Erfahrungen der Inkulturation" begegnet uns ein viel zitiertes Stichwort heutiger kirchlich-christlicher Entwicklung vor allem in der sogenannten „Dritten Welt". Mit dem Begriff „Inkulturation", den man auch mit anderen heutigen Modewörtern in ihrer genuinen Bedeutung gleichsetzen könnte (etwa die Begriffe „Selbstverwirklichung" oder „Identitätsfindung"), wird nicht nur auf ein Monopolphänomen der sogenannten „jungen Kirchen" des außereuropäisch-nordamerikanischen Raumes hingewiesen. Inkulturation ist vielmehr von jeher – ob man sich dessen bewußt ist oder nicht – ein Grundphänomen des christlichen Glaubens. Davon gibt es genug Zeugnisse selbst in den Evangelien. Ob man das Matthäusevangelium mit seiner jüdisch-christlichen Prägung oder das Lukasevangelium mit seinem teilweise hellenistischen Einschlag nimmt, so fällt es auf, daß die Verkündigung der Frohen Botschaft immer danach strebt, sich in jedem Kulturkreis zu Hause zu fühlen, ohne sich jemals bloß mit einer

bestimmten Kultur zu identifizieren. Daher steht auch hier nicht die Sackgasse einer verschlossenen und verkrampften Selbstbezogenheit einer bestimmten Kultur – in diesem Fall der „afrikanischen" – zur Debatte.

In den Beiträgen dieses Bdes, der eine Auswahl der Referate bei einem Internationalen Kolloquium an der Katholisch-Theologischen Fakultät in Kinshasa (Zaire) darbietet, geht es auch nicht bloß um die Suche nach „Anknüpfungspunkten" für den christlichen Glauben in der afrikanischen Lebenswelt, wie der Titel „Afrikanische Spiritualität und christlicher Glaube" glauben machen könnte.

Denn „sich zu Hause fühlen" bedeutet weit mehr als nur „Anknüpfungspunkte" zu haben. Und so wird an die afrikanischen Lebenswirklichkeiten nicht – wie einst von fremden Schiedsrichtern – die Forderung gestellt, in fein ausgearbeiteten Systemen und Gedankengebäuden, in „Dogmen, Glaubensüberzeugungen und Werten ihren Adelstitel vorzuzeigen" (14), damit man sie als gleichberechtigt anerkennt oder auch nicht. Es geht vielmehr darum, die Spiritualität der afrikanischen religiös-kulturellen Welt so aufzuzeigen, sichtbar zu machen, wie sie sich in den Herzen und in den Adern der Menschen entfaltet, tastend und suchend nach dem „Haupt der Mächte und Gewalten" (Kol 2,10). Damit ist auch die in diesem Buch von den Autoren angewandte Methode klar: Man schält nicht die Zwiebel, um die Zwiebel freizulegen (13). Der Reichtum des Ganzen offenbart sich nur demjenigen, der es nicht in verfremdende Schematisierungen zerlegt, sondern es eben als Ganzes betrachtet und seine vielfältige, wunderbare Ausstrahlungskraft auf sich wirken läßt. Demnach sind – für den Afrikaner – nicht nur Himmel und Erde, sondern auch der Alltag und spezifische religiöse Handlungen eine einheitliche, wenn auch nicht unterschiedslose, spirituelle Welt.

Und so mag es nicht verwundern, wenn mitten in einer Weltzivilisation, die Afrika auch nicht unberührt läßt und deren Hauptmerkmale die Effizienz, das Sichtbare, das Zählbare und Vorauskalkulierbare sind, neue mystische Bewegungen entstehen (33–49), die zu einer erneuerten, vertieften theologischen Reflexion nicht nur über den Sinn des Geistig-geistlichen, des Religiösen und Christlichen im allgemeinen herausfordern, sondern auch in besonderem Maße – und das ist der rote Faden in diesem Buch – zum Nachdenken über den Wert einer christlichen Spiritualität von echter afrikanischer Würze und Eigenart anregen (49). Der universale, d. h. alle Lebensbereiche umgreifende Charakter dieser Herausforderung muß heute vor allem von dem Afrikaner trotz seiner Bestrebungen nach „Modernität" ernstgenommen werden, will er nicht – vorschnell – nach der Mode ausgedienter illusorischer fremder Zuströme seinen Körper gewinnen, seine Seele aber verlieren! Die Autoren der in diesem Bd gesammelten Beiträge haben daher gutes Gespür gezeigt, indem sie sich nicht nur auf rein religiöse Gebiete konzentrieren, sondern auch die sozialen Bereiche wie z. B. die gesellschaftlichen Entwicklungen (50–58), die afrikanische traditionelle Ehe (152–184) in ihre Überlegungen einbezogen haben.

Hier ist nicht der Ort, die reichhaltigen Einzelheiten dieser Überlegungen zu „pflücken". Aber der Leser merkt schon bei den ersten Ausführungen, welches Angebot hier vorliegt: Sowohl inhaltlich (Selbstfindung, Öffnung, kritische Übernahme von Erfahrungen anderer) als auch methodisch (dialogale Betrachtung, konvergierende Bejahung verschiedener Perspektiven, Konsensfindung, d. h. vermittelnde Dialektik von offener Selbstbehauptung und Anerkennung der Wirklichkeit des anderen, wobei Hauptmerkmale afrikanischen Palavers fruchtbar gemacht werden) wird nicht ein bloßes Festhalten an der eigenen „Einseitigkeit" und Andersartigkeit, sondern die Notwendigkeit einer Öffnung auf die Gesamtheit menschlicher Erfahrungen hin anvisiert. Nur so – und nicht anders (etwa mit Blick auf eine bloße Marktkonkurrenz) – ist die Umschreibung des Zieles der Autoren zu verstehen, die so lautet: „Der theologische Austausch in der Weltkirche wird erst dann zur vollen Entfaltung kommen, wenn sich Europas Christen auf die spirituelle Tiefe Afrikas einlassen und die interkulturelle Begegnung nicht nur mit ‚östlicher Weisheit', sondern auch mit ‚südlicher Lebenskraft' suchen" (9). Damit wird zugleich noch einmal auch an das Ziel dieser Reihe „Theologie der Dritten Welt" erinnert, nämlich den theologischen Dialog zwischen den Kontinenten und Ortskirchen anzuregen und zu fördern. Und dazu wird hier ein weiterer Mosaikstein angeboten, da Identität nur in Beziehung und Selbsttranszendenz reifen kann.

Münster Kossi J. Tossou

Lexikon religiöser Grundbegriffe – Judentum, Christentum, Islam. Hrsg. von Adel Th. Khoury. – Graz, Wien, Köln: Styria 1987. XLIX, 1176 Sp. Ln. DM 145.–

Die dem hier anzuzeigenden Lexikon zugrundeliegende Idee ist so einleuchtend, daß man sich verwundert fragt, warum bis heute kein Religionswissenschaftler auf diesen Gedanken gekommen ist: Grundbegriffe der drei großen Buchreligionen werden in diesem stattlichen Bd nebeneinander gestellt. Auf diese Weise erhält der Leser die Möglichkeit, die Unterschiede und Gemeinsamkeiten von Judentum, Christentum und Islam bei einer Vielzahl von Themen zwischen „Aberglauben" und „Zionismus" synoptisch zu konstatieren. Dem gehen drei einleitende, prägnante Darstellungen der Grundzüge des jüdischen, christlichen und islamischen Glaubens voraus. Ein zweiter außerordentlich erfreulicher Aspekt ist die Tatsache, daß vor allem gelehrte Vertreter der behandelten Religionen die jeweiligen Themen darstellen. Der häufig zu beklagende Eurozentrismus beim Umgang mit Judentum und Islam wird hier vermieden. So erhalten die Eintragungen zu diesen beiden Religionen zugleich den Charakter von Quellen, die mehr sind als die üblichen auf Sekundärliteratur beruhenden Lexikonartikel vergleichbarer Encyklopädien. Dieses positive Moment hat allerdings eine weniger angenehme Kehrseite, zumindest, was den Islam betrifft. Die Mehrzahl der diesbezüglichen Eintragungen stammen von S. Balic, dem Mufti der Muslime Österreichs, dem einzigen Land Westreuropas, in dem der Islam eine der Staatsreligionen ist. Seine Darstellungen sind hochinteressant, da er mit verständlichem Interesse die Entwicklungen des Islams auf dem Balkan verfolgt und unter diesem Aspekt dem Leser viele neue Einsichten vermittelt.

Die Diskussionen in der westlichen Islamwissenschaft und die daraus entstehenden Veröffentlichungen hat er in einem geringeren Maß zur Kenntnis genommen. Hier fehlt es vor allem an ergänzenden Literaturhinweisen. So gibt Balic als Literaturangabe im Zusammenhang mit dem Begriff Freiheit lediglich F. König: Glauben ist Freiheit, München 1981 an. Hier wäre doch F. Rosenthal: The Muslim Concept of Freedom, Leiden 1960, und L. Gardet: Ikhtiyar (Willensfreiheit) in: Encyclopaedia of Islam Bd III S. 1062f zur weiteren Lektüre angebracht. Eines solchen Defizits, falls es eines ist, muß sich der Leser der Islam-Artikel bewußt sein. Diese kritische Bemerkung nimmt den Beiträgen von Balic aber nichts von ihrer Bedeutung als Quellen; denn darüber muß sich der nichtmuslimische Islamwissenschaftler klar sein, wenn ein muslimischer Theologe von Format, und das ist Balic sicherlich, zu einem kontroversen oder nicht kontroversen Thema gesprochen hat, ist es nicht Sache z. B. des Rez., differierende islamische Positionen zu vertreten.

Insgesamt darf man erwarten, daß dieses mit einer vorbildlichen synoptischen Zeittafel und einem Stichwortverzeichnis versehene Lexikon auf Grund seines stupenden methodischen Ansatzes zu einem Standardwerk für einen weiten an den behandelten Religionen interessierten Leserkreis werden wird. Darüber hinaus aber ist es von großer Bedeutung für den Trialog der großen monotheistischen Religionen.

Münster Peter Heine

Der Islam in der Bundesrepublik Deutschland. Mit Beiträgen von B. Johansen, A. Albrecht u. W. Loschelder. Hrsg. von Heiner Marré und Johannes Stüting. – Münster: Aschendorff (1985). 205 S. (Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, 20). kart. DM 34.–

Wie viele Staaten Westeuropas sieht sich auch die Bundesrepublik Deutschland der Tatsache gegenüber, daß seit dem Beginn der 70er Jahre eine große Anzahl von Muslimen unterschiedlicher nationaler Herkunft hier Wohnsitz genommen haben, leben, arbeiten und nicht zuletzt die ihnen vom Islam aufgegebenen religiösen Pflichten erfüllen. Dieser Vorgang hat lange Zeit wenig Interesse gefunden. Erst von dem Zeitpunkt an, da sich soziale Konflikte entwickelten, begann eine wissenschaftliche Beschäftigung mit der Thematik. Inzwischen ist die Zahl der entsprechenden Publikationen aus den verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen kaum noch zu überblicken. Dabei sind besonders viele Veröffentlichungen in den Fächern Soziologie, Sozial-Anthropologie und Pädagogik zu konstatieren. Daneben spielen jedoch auch rechtliche Fragen im Zusammenhang mit der Problematik einer fremden Religion in einer von christlichen Werten geprägten Gesellschaft eine bedeutsame Rolle. Man ist daher dankbar, daß die rechtliche Problematik des Islams in der Bundesrepublik in den 20. Essener Gesprächen profund untersucht wurden.

Dabei stellte der Berliner Islamwissenschaftler Baber Johansen in seinem Vortrag die islamische Position anhand von ihm auch anderweitig untersuchten hanafitischen Rechtsquellen dar, was insofern von Bedeutung ist, als die Mehrzahl der hier lebenden Muslime aus der Türkei stammen, für die diese Rechtsschule von besonderer Relevanz ist. Er zeigte im übrigen, daß die Einheit von Staat und Religion im Islam bis auf kurze Perioden der islamischen Geschichte ein Ideal war und sich das islamische Recht mit dieser Tatsache auch zu arrangieren verstand. Daraus schloß er, daß es für Muslime möglich ist, in einem säkularen Staat zu leben, ohne in ihrer religiösen Existenz Einschränkungen zu erleiden.

Der Ministerialrat im Kultusministerium von Nordrhein-Westfalen Alfred Albrecht entwickelte auf der Basis zahlreicher Daten Grundlagen für eine Theorie der „Islampolitik", wobei er von der Aufgabe des Staates ausging, das gedeihliche Zusammenleben in einer multi-kulturellen Gesellschaft für alle zu gewährleisten. Dies könne dadurch geschehen, daß der Staat auf der einen Seite die muslimische Bevölkerung nicht einem Assimilationsdruck aussetzt bzw. sie

vor diesem schützt, auf der anderen Seite aber auch dafür Sorge trägt, daß die Freiräume, die eine offene Gesellschaft bietet, von den Muslimen nicht so genutzt werden, daß sie deren Bestand bedrohen.

Der Bochumer Verfassungsrechtler Wolfgang Loschelder betrachtete den Islam und die religionsrechtliche Ordnung des Grundgesetzes, wobei er auf die fehlende „Amtlichkeit" des Islams in der Bundesrepublik abhob, die als eines der entscheidenden Defizite des Islams im Zusammenhang mit der geforderten Anerkennung als eine „Körperschaft des öffentlichen Rechts" angesehen wird. Die entstandene Problematik machte er an dem Beispiel des Religionsunterrichts für muslimische Kinder deutlich, für den u. a. auch unter dem Gesichtspunkt der Remigration plädiert wurde. Es wurde aber auch deutlich, daß eine beträchtliche Zahl von Muslimen auf Dauer in der Bundesrepublik bleiben werden und Anspruch auf die Rechte des Grundgesetzes hinsichtlich ihrer Religionsausübung haben.

Die drei Referate wurden von den übrigen Teilnehmern der Zusammenkunft z. T. kontrovers diskutiert, wobei es sich nur in der Minderzahl der Beiträge um einen fachspezifischen Dissenz handelte. Im Hintergrund der meisten Fragen an die Referenten stand die Frage nach den grundsätzlichen Positionen, die Christen in der Bundesrepublik gegenüber den hier lebenden Muslimen einnehmen sollen. Angefangen von der Frage nach der Muslimin, die für ein Paßfoto ihr Kopftuch nicht ablegen will, bis zu der schwierigen Situation der orientalischen Christen in einigen Staaten der islamischen Welt wurden Themen angesprochen, die das Problem der Fremdheit des Islams im öffentlichen Bewußtsein der Bundesrepublik dokumentieren und ich muß gestehen, daß mich einige Beiträge gerade wegen ihres hohen Niveaus betroffen gemacht haben.

Insgesamt kann man feststellen, daß es bezüglich der Frage des rechtlichen Status der muslimischen Gemeinschaften in der Bundesrepublik keine bessere Darstellung der Problematik gibt als diesen Sammelband, der vor allem auch den Nicht-Juristen im Kreis derer, die sich mit der Anwesenheit von Muslimen beruflich oder wissenschaftlich befassen, dringend empfohlen werden kann.

Münster Peter Heine

Jüdischer Alltag / Jüdische Feste. Hrsg. von Peter Maser. Dortmund: Harenberg 1985. 170 S. 2., durchgesehene und verbesserte Auflage (Die bibliophilen Taschenbücher), kart. DM 16.80

Peter Maser, der den Nachlaß des Arztes und Zoologen Prof. Ulrich Gerhardt (Halle) verwaltet, präsentiert die Sammlung jüdischer Postkarten aus diesem Nachlaß. Dies tut er auf zweierlei Weise: Zum einen durch die derzeit laufende Ausstellung im Berlin-Museum in Berlin-Kreuzberg, auf der 200 dieser Karten ausgestellt sind, und zum anderen durch das vorliegende Buch.

Auf die Einleitung folgt eine Auswahl von 119 Postkarten aus der Gerhardtschen Sammlung, die in 7 Themenbereiche gegliedert ist: Jüdische Menschen, Das Leben im Stetl, Tora- und Talmud-Studium, Der Sabbat, Gottesdienst im Haus und in der Synagoge, Jüdische Feste und Streiflichter zur Zeitgeschichte. Jedem dieser Teile ist eine kurze Einleitung vorangestellt. In den darauf folgenden „Anmerkungen zu den Bildern" werden 94 der Bilder näher erläutert. In diesem Anmerkungsteil wird in aller Kürze das wichtigste über die Geschichte mitgeteilt, die in den Bildern ihren Niederschlag gefunden hat. Hier wünschte man sich an einigen Stellen etwas detailliertere Erklärungen. So wird etwa das jiddische ‚Schlamassel' nur durch die Volksetymologie schlimm mazol bzw. schlimasel erklärt (145), ohne die Ableitung ‚schä-lo-mazal – was nicht Glück ist' anzugeben. Auf die Anmerkungen folgt ein Register der hebräischen und jiddischen Begriffe.

Das Buch zeichnet sich dadurch aus, daß es sowohl für interessierte Laien als auch für Fachwissenschaftler von Interesse ist – ein Vorteil, den leider nur sehr wenige Fachbücher bieten. Den Laien eröffnet es einen ersten Einstieg in die Welt des Judentums, wobei die leichtverständlichen begleitenden Texte eine große Hilfe darstellen, und den Judaisten zeigt es eine vertraute Materie aus einem Blickwinkel, der sicher nur wenigen bekannt ist – Postkarten sind im allgemeinen nicht Gegenstand der Judaistik.

Münster Hans-Christoph Goßmann

Haddad, Rachid: **La Trinité divine chez les théologiens arabes 750–1050.** – Paris: Beauchesne (1985). 275 S. (Beauchesne Religions, 15), kart. FF 270.–

Das ist eine sorgfältige und inhaltsreiche Untersuchung über die christlich-arabische Literatur von 750 bis 1050 und ihre Bemühung, den christlichen Glauben an die Trinität als einen rechten monotheistischen Glauben zu rechtfertigen und ihren muslimischen Gesprächspartnern näherzubringen.

Die Texte, die hier analysiert werden, stammen aus der byzantinisch-orientierten melkitischen, der syrischen und der koptischen Tradition. Sie liegen, als anonyme Schriften oder als Traktate bekannter Apologeten und Theologen in Form von polemischen oder apologetischen Abhandlungen vor (25–81).

Die christlich-arabischen Autoren stellen fest, daß das Geheimnis der Trinität die menschliche Vernunft übersteigt und sich dem Zugriff der menschlichen Begriffe und der menschlichen Sprache entzieht (85–98). Gleichwohl können sie sich auf die göttliche Offenbarung, wie sie ihnen in den hl. Schriften vorliegt, und auf die jeweilige (melkitische, syrische oder koptische) patristische Tradition berufen (98–115). Als Hilfe für das nähere Verständnis der Trinität werden Analogien aus dem Bereich der Natur oder der menschlichen Erfahrung herangezogen (Wasser: Quelle, Fluß, See; Wasser aus drei verschiedenen Meeren; Baum: Wurzel, Ast, Frucht; Apfel, Aroma, Geschmack; Auge, Augapfel, Sehvermögen; Sonne, Licht, Wärme; Feuer: Flamme, Licht, Strahl; Licht aus drei Leuchtern; Gedicht aus dem Mund dreier Redner; Gold in drei Münzen; zwei Spiegel, die einander gegenüberstehen; Finger und dessen Teile; Seele, Geist, Körper; Seele bzw. Geist, Verstand, Wort; Verstand, Wort, Geist; Seele, Wort, Leben; Seele, Wort, Liebe) (115–127).

Auch wenn das Geheimnis der Trinität den menschlichen Verstand transzendiert, wird jedoch nicht auf den Beistand der Vernunft verzichtet. Hier bietet die griechische Philosophie durch ihre Sprache und Begriffe (wie Substanz und Natur, Hypostase bzw. Person und Eigenschaften) und auch durch ihre Theorien (z. B. über den Intellekt) eine hilfreiche Unterstützung bei der Anführung von Plausibilitätsargumenten zugunsten der Trinitätslehre (129–185).

Am Ende ihrer Argumentation wollen die Christen deutlich machen, daß sie im Bekenntnis der Dreifaltigkeit den einen Gott bekennen und daß die Trinitätslehre nur ein differenzierter Monotheismus ist (187–245).

Der Autor unterstreicht an mehreren Stellen die Bemühung der christlich-arabischen Theologen, die Darstellung ihres Glaubens an die jeweilige kulturelle Umwelt der Muslime anzupassen. Und er weist auch auf den Einfluß des christlichen Denkens auf die theologische Reflexion islamischer Autoren hin.

Mit dieser Untersuchung hat der Autor einen beachtlichen und wertvollen Beitrag zur Erforschung der bislang wenig bekannten christlich-arabischen Theologie geleistet.

Münster Adel Theodor Khoury

Jargy, Simon: **L'Orient déchiré entre l'Est et l'Ouest, 1955–1982.** – Genf: Labor et fides 1984. 268 S. (Collection Arabiyya, 5). kart.

Das ist ein packendes Buch. Hier spricht ein sachkundiger und erfahrener Beobachter der Ereignisse, die den Vorderen und Mittleren Orient zwischen 1955 und 1982 erschüttert haben. Arabist, Islamwissenschaftler und einer, der Jahre seiner Jugend im Nahen Osten verbracht hat, fühlt er sich weiterhin mit den Menschen und dem Schicksal der Länder dieser unruhigen und leidgeprüften Region verbunden.

Der Autor gibt eine Übersicht über die Wirren der Geschichte dieser Region und die verzweifelten Versuche ihrer Völker, einen Weg aus der Umklammerung einer „kolonialistischen" Politik, die sowohl im Westen als auch im Osten auf handfesten Interessen gründet und den direkt Betroffenen keine Möglichkeit offenläßt, sich an der Gestaltung ihrer eigenen Gegenwart selbst zu beteiligen. So analysiert der 1. Teil die Situation des Orients in der Periode des kalten Krieges zwischen den USA und der Sowjetunion (1955–1960). Er wendet sich den Ereignissen zu, die mit der Politik der Blockfreiheit, dem israelisch-arabischen Konflikt, der Herausforderung durch Nasser, dem Suez-Krieg zusammenhängen. Dann beschreibt er, wie die Landschaft um den Irak und Jordanien, Syrien und den Libanon in die Brüche ging (25–98).

Der 2. Teil (99–239) befaßt sich mit dem Auseinanderbrechen des Zusammenschlusses von Ägypten und Syrien, dem Scheitern Kassems im Irak, dem Aufstand im Yemen, sowie mit dem Aufstieg der Ba'th-Partei, die später Syrien und den Irak regieren konnte. Dann werden die bewaffneten Auseinandersetzungen zwischen den arabischen Ländern und Israel und ihre Rückwirkungen auf die Gesamtlage untersucht, sowie die Veränderungen und die neuen Strategien, die im Zuge dieses Konflikts entstanden sind. Zum Schluß wird das Friedensabkommen von Camp David und die zunehmende Bedeutung des Islams als politische Kraft erörtert.

Der Autor fragt sich in seinen abschließenden Anmerkungen, ob nicht Europa wieder eine wichtige Rolle zu spielen hat und spielen könnte bei der Suche nach einer Lösung für die Gegenwartsprobleme und bei der Erarbeitung einer tragfähigen Zukunftsperspektive für diese zerrissene und ratlose Region.

Dieses Buch ist nicht nur der Bericht eines engagierten Beobachters, sondern eine aufschlußreiche Analyse und eine fesselnde Stellungnahme zugunsten eines Orients, der ein Recht auf einen passenden Platz im Konzert der Regionen und Länder in der Welt hat, denn er war in der Geschichte ein wichtiger Träger der Kultur und der Zivilisation und bleibt eine der vielen Mitten unserer gemeinsamen Erde.

Münster Adel Theodor Khoury

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

Lexikon religiöser Grundbegriffe. Judentum, Christentum, Islam. Hrsg. von Adel Theodor Khoury. – Graz [u. a.:] Verl. Styria 1987. XXXVII S., 1176 Sp., S. XXXIX–XLIX; Lw. DM 120,–.

Essays in honor of J. Dwight **Pentecost**. Ed. by Stanley D. Toussaint and Charles H. Dyer. – Chicago: Moody Pr. (1986). 238 p.; $ 15,90.

Weisheit Gottes – Weisheit der Welt. Festschrift für Joseph Kard. **Ratzinger** zum 60. Geburtstag. Im Auftr. des Schülerkreises hrsg. von Walter Baier ... Bd I. II. – St. Ottilien: EOS Verl. 1987. XXVI, 751 S.; XXVI, S. 753–1415; Bd II, S. 2*–77*: Bibliographie J. Ratzinger.

Die Kraft der Hoffnung. Gemeinde und Evangelium. Festschrift für Alterzbischof Josef **Schneider** zum 80. Geburtstag. (Hrsg. von der Fak. Kath. Theol. der Univ. Bamberg durch Alfred E. Hierold ...) – Bamberg: St. Otto-Verl. (1986). 322 S.; kart. DM 49,80.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

Einheit und Vielfalt biblischer Theologie. – Neuk-Vluyn: Neukirchener Verl. 1986. 252 S. = Jahrbuch für biblische Theologie I; kart. DM 42,–; [enth. u. a.:] S. 13–30: Westermann, Claus: Zur Frage einer Biblischen Theologie; S. 31–47: Schnackenburg, Rudolf: Neutestamentliche Theologie im Rahmen einer gesamtbiblischen Theologie; S. 48–70: Oeming, Manfred: Unitas Scripturae? Eine Problemskizze; S. 71–87: Mauser, Ulrich: Εἷς Θεός und Μόνος Θεός in Biblischer Theologie; S. 91–114: Stuhlmacher, Peter: Biblische Theologie als Weg der Erkenntnis Gottes. Zum Buch von Horst Seebass: Der Gott der ganzen Bibel; S. 115–134: Seebass, Horst: Gerechtigkeit Gottes. Zum Dialog mit Peter Stuhlmacher; S. 135–150: Ritschl, Dietrich: „Wahre", „reine" oder „neue" Biblische Theologie? Einige Anfragen zur neueren Dikussion um „Biblische Theologie"; S. 150–162: Mildenberger, Friedrich: Biblische Theologie als kirchliche Schriftauslegung; S. 163–181: Bohren, Rudolf: Biblische Theologie wider latenten Deismus.

Grech, Prosper: Ermeneutica e telogia biblica. – R: Borla 1986. 441 p.

Kaiser, Walter C.: The uses of the Old Testament in the New. – Chicago: Moody Pr. (1985). XVI, 270 p.; $ 13,95.

Schnabel, Eckhard: **Inspiration** und **Offenbarung**. Die Lehre vom Ursprung u. Wesen der Bibel. – Wuppertal: Brockhaus (1986). 264 S.; kart. DM 24,80.

2. Altes Testament

Schreiner, Josef: Segen für die Völker. Gesammelte Schriften zur Entstehung und Theologie des Alten Testaments. Hrsg. von Erich Zenger zum 65. Geburtstag des Autors. – (Wü:) Echter Verl. (1987). 409 S.; kart. DM 64,–; S. 408–409: Bibliographie Schreiner.

Hendel, Ronald S.: Of demigods and the deluge: Toward an interpretation of **Genesis 6:1–4**. – JBL 106, 1987, 13–26; p. 27–45: Roberts, J. J. M.: Yahweh's foundation in Zion ‹**Isa 28:16**›; p. 47–64: Kennedy, James M.: The root G'R in the ligth of semantic analysis.

Knapp, Dietrich: **Deuteronomium 4**. Literarische Analyse u. theologische Interpretation. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1987. VIII, 226 S. = Göttinger theologische Arbeiten XXXV; kart. DM 48,–.

Etz, Donald V.: Is **Isaiah XIV, 12–15** a reference to comet Halley? – VT XXXVI, 1986, 289–301; p. 302–310: Fox, Michael V.: Egyptian onomastica and biblical wisdom; p. 311–322: McKenzie, Steven L.: The Jacob tradition in **Hosea XII, 4–5**; p. 323–338: Steck, Odil Hannes: Der Rachetag in **Jesaja LXI 2**. Ein Kapitel redaktionsgeschichtlicher Kleinarbeit.

Gordon, Robert P.: 1 & 2 [**One** and **two**] **Samuel**. A commentary. – Exeter: The Paternoster Pr. 375 p.; £ 12,95.

Williamson, H[ugh] G[odfrey] M[aturin]: **Ezra, Nehemiah**. – Waco, Tex.: Word (1985). 417 p. =Word biblical commentary; $ 22,95.

Schmitt, Armin: Das Buch der **Weisheit**. Ein Kommentar. – (Wü: Echter-Verlag 1986). 140 S.; kart. DM 24,–.

Carmichael, Calum M.: Law and narrative in the Bible. The evidence of the **deuteronomic laws** and the **decalogue**. – Ithaca, N.Y., Lo: Cornell Univ. Pr. (1985). 356 p.; $ 35,–.

Gerbrandt, Gerald Eddie: Kingship according to the deuteronomistic history. – Atlanta, Ga.: Scholars Press 1986. XV, 229 p. = Society of biblical literature. Dissertation series LXXXVII; $ 12,95 [Diss., Richmond]

Herrmann, Wolfram: **Ester** im Streit der Meinungen. – Ffm [u. a.:] Lang (1986). 93 S. = Beiträge zur Erforschung des Alten Testamtens und des antiken Judentums IV; sfr 24,–.

Jeremias, Jörg: Das Königtum Gottes in den **Psalmen**. Israels Begegnung mit dem kanaanäischen Mythos in den Jahwe-König-Psalmen. – Vandenhoeck & Ruprecht (1987). 189 S. = Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments CXLI; kart. DM 40,–.

Preuß, Horst Dietrich: Einführung in die alttestamentliche **Weisheit**sliteratur. – Stu [u. a.:] Kohlhammer 1987. 241 S. = Urban-Taschenbücher 383; kart. DM 24,–.

Wilson, Gerald Henry: The editing of the **Hebrew psalter**. – Chico, Ca.: Scholars Pr. (1985). XIV, 278 p. = Society of biblical literature. Dissertation series LXXVI; $ 11,50 [Diss., New Haven]

Rendsburg, Gary A.: The redaction of **Genesis**. – Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns 1986. XII, 129 p.; $ 12,50.

Wolff, Hans Walter: Studien zur **Prophetie**. Probleme u. Erträge. Mit einer Werkbibliographie von Joachim Miltenberger. – Mchn: Kaiser 1987. 195 S. = Theologische Bücherei LXXVI; kart. DM 36,–.

Neusner, Jacob: The religious study of **Judaism**. Description, analysis, interpretation. Vol. I. II.: The centrality of context. – Lanham [e. a.:] University Pr. of America 1986. XVI, 172 p.; XIV, 216 p. = Studies in Judaism; $ 11,75.

Goldingay, John: Theological diversity and the authority of the Old Testament. – GrR, Mich.: Eerdmans (1987). IX, 308 p.; $ 14,90.

Talmon, Shemaryahu: **King, cult** and **calendar** in ancient Israel. Collected studies. – Lei: Brill 1986. 244 p.; 4 pl.; hfl 60,–.

Reventlow, Henning: **Gebet** im Alten Testament. – Stu [u. a.:] Kohlhammer 1986. 334 S.; kart. DM 36,–.

Feltes, Heinz: Die Gattung des **Habakuk**kommentars von Qumran ‹1QpHab›. Eine Studie zum frühen jüdischen Midrasch. – Wü: Echter Verl. 1986. 355 S. = Forschung zur Bibel LVIII; kart. DM 48,– [Diss., Bochum]

Freeman, Gordon M.: The heavenly kingdom. Aspects of political thought in the Talmud and Midrash. – Lanham [e. a.:] Univ. Pr. of America; Jerusalem: The Jerusalem Center for Public Affairs ... 1986. VIII, 187 p.; $ 12,50.

Kallai, Zecharia: Historical geography of the Bible. The tribal territories of Israel. – Lei: Brill 1986. XII, 543 p., 4 maps, tables; hfl 125,–.

Beckwith, Roger: The Old Testament Canon of the New Testament church and its background in early Judaism. – GrR, Mich.: Eerdmans (1985). XIII, 528; $ 35,–.

M[a]cAlpine, Thomas H.: Sleep, divine & human, in the Old Testament. – Sheffield: JSOT Pr. 1987. 264 p., tabl. = Journal for the study of the Old Testament. Supplement series XXXVIII; £ 10,95.

Qimron, Elisha: The hebrew of the Dead Sea Scrolls. – Atlanta, Ga.: Scholars Press 1986. 138 p. = Harvard semitic studies XXIX.

McKay, Heather A.: Jacob makes it across the Jabbok. An attempt to solve the success/failure ambivalence in Israel's self-consciousness. – Journal for the study of the Old Testament 38, 1987, 3–13; p. 15–32: Coats, George W.: The Book of **Joshua**: Heroic saga or conquest theme?; p. 33–37: Janzen, J. Gerald: A certain woman in the rhetoric of **Judges 9**; p. 39–46: Dragga, Sam: In the shadow of the Judges: The failure of Saul; p. 47–72: Bellefontaine, Elizabeth: Customary law and chieftainship: Judicial aspects of **2 Samuel 14.4–21**; p. 73–83: Fiensy, David: Using the nuer culture of Africa in understanding the Old Testament: An evaluation; p. 85–93: Jobling, David: Sociological and literary approaches to the Bible: How shall the twain meet?; p. 95–121: Murray, D. F.: The rhetoric of disputation: Re-examination of a prophetic genre.

3. Neues Testamtent

Bibliography of the writings of Krister **Stendahl**. – HThR 79, 1986, XIII–XXVIII; p. 1–9: Attridge, Harold W.: The uses of antithesis in **Hebrews 8–10**; p. 10–16: Beker, J. C.: The faithfulness of God and the priority of Israel in Paul's Letter to the Romans; p. 31–39: Dahl, Nils Alstrup: Gentiles, Christians, and Israelites in the Epistle to the Ephesians; p. 67–75: Jonge, M. de: **Matthew 27:51** in early Christian exegesis; p. 80–90: Epp, Eldon Jay: Jewish-gentile continuity in Paul: Torah and/or faith? ‹**Romans 9:1–5**›; p. 91–99: Gager, John G.: Jews, gentiles, and synagogues in the Book of Acts; p. 100–126: Georgi, Dieter: Who is the true prophet?; p. 137–146: Hartman, Lars: On reading others' Letters; p. 147–157: Kraabel, A. T.: Greeks, Jews, and Lutherans in the middle half of Acts; p. 170–175: Malherbe, Abraham J.: A physical description of Paul; p. 187–197: Neusner, Jacob: Death-scenes and farewell stories: An aspect of the master-disciple relationship in Mark and in some Talmudic tales; p. 198–205: Nickelsburg, George W. E.: An Ἔκτρωμα, though appointed from the womb: Paul's apostolic self-description In **1 Corinthians 15** and **Galantians 1**; p. 206–216: Pearson, Birger A.: Christians and Jews in first-century Alexandria; p. 217–226: Petersen, Norman R.: Pauline baptism and "Secondary Burial"; p. 227–235: Ringgren, Helmer: **Luke**'s use of the Old Testament; p. 254–260: Smith, Morton: Paul's arguments as evidence of the Christianity from which he diverged; p. 270–277: Sundberg, Albert C., Jr.: Enabling language in Paul; p. 278–286: Tiede, David L.: The exaltation of Jesus and the restoration of Israel in **Acts 1**; p. 298–307: Wilken, Robert L.: Early Christian chiliasm, Jewish messianism, and the idea of the Holy Land; p. 308–320: Collins, Adela Yarbro: Vilification and self-definition in the Book of Revelation.

Stramare, Tarcisio: Matteo divorzista? Studio su **Mt. 5,32** e **19,9**. – Brescia: Paideia Ed. 1986. 95 p. = Studi biblici LXXVI; Lire 10 000.

Mark. A new translation with introduction and commentary by C(hristopher) S(tephen) Mann. – Garden City, N.Y.: Doubleday 1986. XXVI, 714 p. = The Anchor Bible XXVII; $ 20,–.

Schwankl, Otto: Die Sadduzäerfrage ‹**Mk 12,18–27** parr›. Eine exegetisch-theologische Studie zur Auferstehungserwartung. – Ffm: Athenäum 1987. XIX, 699 S. = Bonner biblische Beiträge LXVI; DM 118,–. [Diss., Würzburg]

Soard, Marion L.: The passion according to Luke. The special material of **Luke 22**. – (Sheffield: JSOT Pr. 1987). 181 p. = Journal for the study of the New Testament. Supplement series XIX; £ 7,95.

Mills, Watson E.: A **bibliography** of the periodical literature on the **Acts** of the Apostles **1962–84**. – Lei: Brill 1986. XXX, 115 p. = Supplements to Novum Testamentum LVIII; hfl 60,–.

Pokorný, Petr: Der Brief des Paulus an die **Kolosser**. – B: Evangelische Verl.-Anstalt (1987). XXI, 176 S. = Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament X, 1; kart. DM 20,–.

Kingsbury, Jack Dean: **Matthew** as story. – Phil, Pa.: Fortress Pr. (1986). 149 p.; $ 9,95.

Lieu, Judith: The **Second** and **Third Epistles** of **Johns**: history and background. Ed. by John Riches. – Ed: Clark 1986. 264 p. = Studies of the New Testament and its world; £ 13,95.

Burgmann, Hans: Vorgeschichte und Frühgeschichte der essenischen Gemeinden von **Qumrân** und **Damaskus**. – Ffm [u. a.:] Lang 1987. 530 S. = Arbeiten zum Neuen Testament und Judentum VII; sfr 78,–.

Matera, Frank J.: The plot of Matthew's gospel. – CBQ 49, 1987, 233–253; p. 254–263: Pryor, John W.: **John 4:44** and the *Patris* of Jesus; p. 264–267: Soards, Marion L.: Käsemann's "Righteousness" reexamined; p. 268–290: Hays, Richard B.: Christology and ethics in **Galatians**: The law of Christ.

Freed, Edwin D.: The **New Testament**. A critical introduction. – Belmont: Wadsworth (1986): XIII, 449 p.; $ 33,70.

Das **Neue Testament** in syrischer Überlieferung. In Verbindung mit A. Juckel hrsg. und unters. von Barbara Aland I: Die großen katholischen Briefe. – B, NY: de Gruyter 1986. IX, 311 S. = Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung VII.

Schmitz, Franz-Jürgen: Die sahidischen Handschriften der Evangelien. Bearb. von Franz-Jürgen Schmitz u. Gerd Mink. Mit einem Vorw. von Barbara Aland. Teil I. – B, NY: de Gruyter (1986). XXIII, 471 S. = Zur neutestamentlichen Textforschung VIII = Liste der koptischen Handschriften des Neuen Testaments II; Lw. DM 148,–.

Feldmeier, Reinhard: Die Krisis des Gottessohnes. Die **Gethsemane**erzählung als Schlüssel der **Markus**passion. – Tü: Mohr (1987). XI, 299 S. = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II, 21; kart. DM 76,– [Diss., Tübingen]

Marrow, Stanley B.: Paul. His letters and his theology. An introduction to **Paul's epistles**. – NY, Mahwah, NJ: Paulist Pr. (1986). VII, 278 p.; $ 9,95.

Dobbeler, Axel von: Glaube als Teilhabe. Historische und semantische Grundlagen der paulinischen Theologie und Ekklesiologie des Glaubens. – Tü: Mohr (1987). XIII, 348 S. = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II, 22; kart. DM 78,– [Diss., Heidelberg. Gekürzt]

Koch, Dietrich Alex: Die Schrift als Zeuge des Evangeliums. Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis der **Schrift** bei **Paulus**. – Tü: Mohr 1986. XII, 406 S. = Beiträge zur historischen Theologie LXIX; kart. DM 198,– [Habil.-Schrift, Mainz]

Barbaglio, Guiseppe: Paolo di Tarso e le origini cristiane. – Assisi: Cittadella Ed. (1985). 492 p. = Commenti e studi biblici; Lire 25 000.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Kannengiesser, Charles: Begriff und Ziel historischer Theologie heute. – Kairos 28, 1986, 1–10.

Verzeichnis der im deutschen Sprachbereich erschienenen **Drucke** des **XVI.** Jahrhunderts. VD 16. Hrsg. von der Bayerischen Staatsbibliothek in Verb. mit der Herzog-August-Bibliothek in Wolfenbüttel. [Red.: Irmgard Bezzel]. Abt. I, 8: Go – Herp. – Stu: Hiersemann 1987. 709 S.; kart. DM 198,–.

Bircher, Martin: Deutsche Drucke des **Barock 1600–1720** in der Herzog-August-Bibliothek Wolfenbüttel. Abt. B, Bd VI: Theologie. 4: T–Z, Register. – Mchn, NY, Lo, P: Saur 1986. IX S., S. 1476–1727, Ill.; Lw. DM 398,–.

Katalog der **Leichenpredigten** und sonstiger Trauerschriften in Bibliotheken und Archiven der Vogelsbergregion. Bearb. von Rudolf Lenz ... – Marburg/Lahn: Schwarz 1987. XI, 614 S. = Marburger Personalschriften-Forschungen IX; kart. DM 89,60.

Fischer, Sabine: Das barocke Bibliotheksprogramm der ehemaligen Kartause **Marienthron** in Gaming. – Sa: Institut für Anglistik und Amerikanistik der Univ. Salzburg 1986. 135 S. = Analecta Cartusiana LVIII:3.

2. Gesamte Kirchengeschichte

MacCulloch, Diarmaid: Groundwork of Christian history. – Lo: Epworth 1987. VI, 314 p.; £ 8,50.

Brown, Douglas E.: When past and present meet. A companion to the study of christian thought. – Peabody, MA: Hendrickson Publ. 1987. 80 p.; $ 4,95.

Holböck, Ferdinand: Geführt von Maria. **Marianische Heilige** aus allen Jh. der Kirchengeschichte. – Stein am Rhein: Christiana-Verl. 1987. 640 S., Ill.

Die Kraft der Hoffnung. Gemeinde und Evangelium. Festschrift für Alterzbischof Josef Schneider zum 80. Geburtstag. – Bamberg: St. Otto-Verl. 1986. 322 S.; Lw. DM 49,80; [enth. u. a.:] S. 84–97: Grasmück, Ernst Ludwig: Der Bischof und sein Klerus. **Ambrosius** von **Mailand**: De officiis ministrorum; S. 98–107: Heggelbacher, Othmar: Entwicklungsphasen geistlicher Kleidung in frühchristlicher Zeit und ihre treibenden Kräfte; S. 108–122: Brandmüller, Walter: Traditio Scripturae interpres. Die Lehre der Konzilien über die rechte Schriftinterpretation bis zum Konzil von Trient; S. 123–132: Arneth, Michael: Die Weissagung vom kommenden Großen Monarchen. Textkritische Anmerkungen zum Apokalypsenkommentar des Bartholomäus **Holzhauser** ‹1613–1658›; S. 133–141: Escribano-Alberca, Ignacio: Hoffnungen, die die Menschen spalten. Theologische Schwankungen im Umgang mit dem Volke Israels: am Beispiel der englischen Eschatologie; S. 142–150: Klinger, Elmar: Das Zweite Vatikanische Konzil als ein Gesamtentwurf. Der Plan von Kardinal **Suenens**.

Brandmüller, Walter: Annuncio della parola e ordinazione. Il problema della predicazione dei laici alla luce della storia della Chiesa. – Div 31, 1987, 144–185; p. 186–232: Salgado, Jean-Marie: Aux origines de la découverte des richesses du Cœur Immaculé de **Marie**: du **IIIè** au **XIIè** siècle.

Rottenwöhrer, Gerhard: Unde malum? Herkunft und Gestalt des **Bösen** nach heterodoxer Lehre von **Markion** bis zu den **Katharern**. – Bad Honnef: Bock und Herchen 1986. 599 S.; kart. DM 68,–.

Paris. Tome I: Une histoire religieuse des origines à la Révolution. Sous la direction de Bernard Plongeron. Avec la collaboration de L. Petri, Jean Longère, Francoise Autrand, Madeleine Foisil. – P: Beauchesne 1987. 492 p., cart. = Histoire des Diocèses de France XX.

3. Alte Kirchengeschichte

Stenger, Werner: Sozialgeschichtliche Wende und historischer Jesus. – Kairos 28, 1986, 11–22; S. 23–32: Bartelink, Gerard: **Hieronymus** über die Schwäche der conditio humana; S. 61–74: Eymann, Hugo S.: **Eutropius** aus Aquitanien. Ein wiederentdeckter Kirchenschriftsteller des 5. Jahrhunderts; S. 129–151: Klauck, Hans-Josef: Die heilige Stadt. **Jerusalem** bei **Philo** und **Lukas**; S. 152–173: Brox, Norbert: Das „irdische **Jerusalem**" in der altchristlichen Theologie.

Riedweg, Christoph: Mysterienterminologie bei **Platon**, **Philon** und **Klemens** von **Alexandrien**. – B, NY: de Gruyter 1987. XII, 192 S. = Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte XXVI; Lw. DM 112,– [Diss., Zürich]

Scholten, Clemens: **Martyrium** und **Sophiamythos** im Gnostizismus nach den Texten von Nag Hammadi. – Mstr: Aschendorff 1987. 316 S. = Jahrbuch für Antike und Christentum. Erg.-Bd XIV.

Orbe, Antonio, SJ: Teología de San **Ireneo**. Commentario al Libro V del "Adversus haereses". II. – Madr: Ed. Católica 1987. 559 p. = Biblioteca de autores cristianos. Maior XXIX; pes 4400,–.

Tertullianus: De idolatria. Critical text, translation and commentary by J. H. Waszink and J. C. M. Van Winden. – Lei: Brill 1987. XII, 317 p. = Supplements to Vigiliae christianae I; hfl 148,–.

Frend, W. H. C.: Prelude to the great persecution: The propaganda war. – JEH 38, 1987, 1–18; p. 173–186: Atwell, R. R.: From Augustine to Gregory the Great: An evaluation of the emergence of the doctrine of purgatory.

Die Pseudoklementinen. III: Konkordanz zu den Pseudoklementinen. Teil 1: Lateinisches Wortregister. Hrsg. von Georg Strecker. – B: Akademie-Verl. 1986. XIV, 581 S. = Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte; M 120,–.

Horn, Jürgen: Märtyrerverehrung und Märtyrerlegende im Werk des **Schenute**. Beitr. zur ältesten ägyptischen Märtyrerüberlieferung. – Wiesb: Harrassowitz 1986. XIII, 130 S. = Studien zu den Märtyrern des nördlichen Oberägypten I = Göttinger Orientforschungen IV, 15; kart. DM 40,–.

Evagrios Pontikos: Briefe aus der Wüste. Eingel., übers. und kommentiert von Gabriel Bunge. – Tr: Paulinus-Verl. 1986. 432 S. = Sophia XXIV.

Raveaux, Thomas: Augustinus, contra adversarium legis et prophetarum. Analyse des Inhalts und Untersuchung des geistesgeschichtlichen Hintergrunds. – Wü: Augustinus-Verlag 1987. XIX, 223 p. = Cassiciacum XXXVII.

Kleinberg, Aviad M.: *De agone christiano*. The preacher and his audience. – JThS 38, 1987, 16–33; p. 34–57: Getatchew Haile: An ethiopic letter of Timothy II. of Alexandria concerning the death of children.

Durst, Michael: Die Eschatologie des **Hilarius** von **Poitiers**. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte des 4. Jhs. – Bonn: Borengässer 1987. XLIV, 386 S. = Hereditas I; DM 58,– [Diss., Bonn]

Châtillon, Jean: D'Isidore de Séville à saint Thomas d'Aquin. Études d'histoire et de théologie. – Lo: Variorum Reprints 1985. X, 336 p. = Collected studies series CCXXV; £ 30,–.

Bayer, Hans: Vita in deserto. **Kassians** Askese der Einöde und die mittelalterliche Frauenmystik. – ZKG 98, 1987, 1–27.

Ferrua, Antonio: **Sigilli** su calce nelle catacombe. – CdV: Pont. Ist. di Archeologia Cristiana 1986. 128 p., 7 fig. = Sussidi allo studio delle antichità cristiane VIII; Lire 20 000.

Fasola, Umberto M.: Lavori nella catacomba "ad duas lauros". – RivAC 62, 1986, 7–37; p. 41–60: Ferrua, Antonio: Ultime osservazioni alle iscrizioni cristiane di Roma incertae originis; p. 61–107: Apollonj Ghetti, Bruno M.: Notizie su tre antiche chiese in quel di **Sutri**: La Cattedrale, S. Michele Arcangelo ‹la Madonna del Parto›, S. Fortunata; p. 109–138: Février, Paul-Albert: Baptistères, martyrs et reliques; p. 139–155: Binazzi, Gianfranco: La chiesa di S. Maria ad *Urbinum Hortense*; p. 157–168: Recio Veganzones, A.: Nuevo fragmento de sarcófago cristiano en **Terni**; p. 169–197: Chalkia, Evyenia: Le mense del "Coemeterium Iordanorum"; p. 199–219: Mazzotti, Mario: **S. Apollinare** in Classe: indagini e studi degli ultimi trent'anni.

Deckers, Johannes G.: **Dionysos** der Erlöser? Bemerkungen zur Deutung der Bodenmosaiken im „Haus des Aion" in Nea-Paphos auf **Cypern** durch W. A. Daszewski. – RQ 81, 1986, 145–172; S. 173–186: Stritzky, Maria-Barbara von: Bemerkungen zur Darstellung des „Durchzugs durch das Rote Meer" auf der Holztür von Santa Sabina; S. 187–194: Baumeister, Theofried: Das Stephanuspatrozinium der Kirche im ehemaligen Isis-Tempel von Philä.

Clark, Francis: The **Pseudo-Gregorian** Dialogues. Vol. I–II. – Lei: Brill 1987. XII, 410 p. V, p. 411–773 = Studies in the history of Christian thought XXXVII; hfl 272,–.

Klimkeit, Hans-Joachim: Die Begegnung von Christentum, Gnosis und Buddhismus an der Seidenstraße. – Opladen: Westdeutscher Verlag 1986. 54 S., 14 Ill. (z. T. farb.) = Vorträge / Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Geisteswissenschaften G 283; kart. DM 22,–.

4. Mittelalter und Neuzeit

Faith, will, and grammar. Some themes of intensional logic and semantics in medieval and Reformation thought. Edited by Heikki Kirjavainen. – Hels: Luther-Agricola-Gesellschaft 1986.178 p. = Publications of Luther-Agricola-Society B XV.

Die **Hildesheimer** Bischofschronik des Hans **Wildefuer**. Hrsg. von Udo Stanelle. – Hildesheim: Lax 1986. 227 S., 6 Ill. (z. T. farb.) = Veröffentlichungen des Instituts für Historische Landesforschung der Universität Göttingen XXV.

Brandt, Hans-Jürgen: Die Weihbischöfe in **Paderborn**. – Pad: Verl. Bonifatius-Druckerei 1986. XXIV, 243 S., zahlr. Ill., Kt.; Lw. DM 48,–.

Pfarrei Sankt Burkard. 1000 Jahre Translatio Sancti Burkardi. Zur Bedeutung von St. Burkard in **Würzburg**. Hrsg. von Klaus Wittstadt. – Wü: Echter 1986. 175 S., Ill., graph. Darst.; kart. DM 19,80.

McGinn, Bernard: Love, knowledge, and mystical union in western Christianity: Twelfth to sixteenth centuries. – ChH 56, 1987, 7–24.

Backmund, Norbert: Geschichte des **Prämonstratenser**ordens. – Grafenau: Morsak 1986. 217 S.; kart. DM 32,–.

Watzl, Hermann: „... in loco, qui nunc ad sanctam crucem vocatur ..." Quellen und Abhandlungen zur Geschichte des Stiftes **Heiligenkreuz**. – Heiligenkreuz bei Baden: Heiligenkreuzer Verlag 1987. XI, 628 S., Ill.

D'Andrea, Gioacchino Francesco, OFM: Il monastero Napoletano di Santa Chiara secondo i registri dell'Archivio di Stato di Napoli. – AFH 80, 1987, 39–78.

Schürmann, Brigitte: Die Rezeption der Werke **Ottos** von **Freising** im **15.** und **16.** Jahrhundert. – Stu: Steiner-Verlag-Wiesbaden-GmbH 1986. 175 S. = Historische Forschungen XII; kart. DM 58,–.

Zeit, Tod und Ewigkeit in der Renaissance-Literatur. Bd II. Ed: James Hogg. – Sa: Institut für Anglistik und Amerikanistik der Universität Salzburg 1986. 255 S. = Analecta Cartusiana CXVII.

Frenz, Thomas: Die **Kanzlei** der **Päpste** der Hochrenaissance ‹1471–1527›. – Tü: Niemeyer 1986. VII, 562 S. = Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom LXIII; Lw. DM 143,– [Habil.-Schrift, Würzburg]

5. Mittelalter

Morrison, Karl F.: **Holiness** and **politics** in early medieval thought. – Lo: Variorum Reprints 1985. IX, 302 p. = Collected studies series CCXIX.

Williams-Krapp, Werner: Die deutschen und niederländischen **Legendare** des Mittelalters. Studien zu ihrer Überlieferungs-, Text- und Wirkungsgeschichte. – Tü: Niemeyer 1986. XI, 520 S. = Texte und Textgeschichte XX; Lw. DM 198, – [Habil.-Schrift, Würzburg]

Gurevič, Aron Ja.: Mittelalterliche Volkskultur. Probleme zur Forschung. [Aus dem Russ. übers. von Matthias Springer.] – Dresden: Verlag der Kunst 1986. 418 S. = Fundus-Bücher CI/CII; kart. M 4,80.

Mönche an der **Saar**. Die mittelalterlichen Ordensniederlassungen im saarländ.-lothring. Grenzraum. Hrsg. von Stefan Flesch ... – Saarbr: Minerva-Verl. Thinnes und Nolte 1986. 234 S., 267 Ill., graph. Darst. und Kt.

Jungandreas, Wolfgang: Die Einwirkung der karolingischen Renaissance auf das mittlere Rheinland. – Stu: Steiner-Verlag-Wiesbaden-GmbH 1986. 275 S., 17 Ill. u. Kt.; kart. DM 58,–.

Werner, Ernst: Ketzer und Heilige. Das religiöse Leben im Hochmittelalter. – B: Union-Verl. 1986. 464 S.; Lw. M 22,–.

Corbet, Patrick: Les **saints ottoniens**. Sainteté dynastique, sainteté royale et sainteté féminine autour de l'an mil. Préf. de Michel Bur. – Sigmaringen: Thorbecke 1986. 288 p., ill., ct. = Beihefte der Francia XV; Lw. DM 78,–.

Die Zähringer in der Kirche des **11.** und **12.** Jahrhunderts. Hrsg. von Karl Suso Frank. – Mchn: Schnell & Steiner 1987. 87 S., 1 Ill. = Schriftenreihe der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg; kart. DM 17,–.

Root, Michael: Necessity and unfittingness in **Anselm**'s Cur Deus Homo. – SJTh 40, 1987, 211–230.

Ruggieri, Giuseppe: Alcuni usi dell'Antico Testamento nella controversia gregoriana. – Cristianesimo nella storia 8, 1987, 51–91.

Schulen und Studium im sozialen Wandel des hohen und späten Mittelalters. Hrsg. von Johannes Fried. – Sigmaringen: Thorbecke 1986. 654 S. = Vorträge und Forschungen XXX; Lw. DM 158,–; [enth. u. a.:] S. 9–34: Wendehorst, Alfred: Wer konnte im Mittelalter lesen und schreiben?; S. 35–68: Johanek, Peter: Klosterstudien im 12. Jahrhundert; S. 69–96: Verger, Jacques: A propos de la naissance de l'université de Paris: contexte social, enjeu politique, portée intellectuelle; S. 97–120: Ehlers, Joachim: Deutsche Scholaren in Frankreich während des 12. Jahrhunderts; S. 163–201: Fried, Johannes: Die Bamberger Domschule und die Rezeption von Frühscholastik und Rechtswissenschaft in ihrem Umkreis bis zum Ende der Stauferzeit; S. 203–284: Köhn, Rolf: Schulbildung und Trivium im lateinischen Hochmittelalter und ihr möglicher praktischer Nutzen; S. 285–320: Miethke, Jürgen: Die Kirche und die Universitäten im 13. Jahrhundert; S. 321–350: Schneider, Reinhard: Studium und Zisterzienserorden; S. 351–374: Diener, Hermann: Die Hohen Schulen, ihre Lehrer und Schüler in den Registern der päpstlichen Verwaltung des 14. und 15. Jahrhunderts.

Guigues, le Chartreux: Vie de Saint **Hugues** l'ami des moines. Traduction de Marie-Ange Chomel. Introduction et annotation de Bernard Bligny. – Sa: Institut für Anglistik und Amerikanistik d. Univ. Salzburg 1986. 76 p. = Analecta Cartusiana CXII:3.

Consuetudines Fructuarienses-Sanblasianae. Ed. Luchesius G. Spätling et Petrus Dinter. Ps. I. – Siegburg: Schmitt 1985. LXXVII, 258 p. = Corpus consuetudinum monasticarum XII; Lw. DM 200,–.

Faust, Ulrich: Ist die Geschichte der Spiritualität auch Kirchengeschichte? Unter besonderer Berücksichtigung österreichischer Klöster im 12. Jahrhundert. – EuA 63, 1987, 201–213.

Zavalloni, Roberto, OFM: San **Giovanni** da **Capestrano** e la «cultura francescana della pace». – Anton 61, 1986, 520–539; p. 540–568: García y García, Antonio – Isaac Vázquez Janeiro, OFM: La biblioteca del arzobispo de Santiago de Compostela, Bernardo II († 1240); p. 569–597: Del Zotto, Cornelio, OFM: L'obbedienza in san **Francesco** d'**Assisi**; p. 746–764: Teklak, Czeslaw, OFM: Visione marxista su san Francesco e sull'Ordine Francescano.

Albertus Magnus: Opera omnia. XXI, 1: Super Matthaeum, capitula I–XIV. Ad fidem autographi edidit Bernhardus Schmidt. – Mstr: Aschendorff 1987. LXXVII, 436 p.; kart. DM 298,–.

Ruello, Francis: La christologie de **Thomas** d'**Aquin**. – P: Beauchesne 1987. 397 p. = Théologie historique LXXVI; F 264,–.

Weier, Reinhold: Die Gaben des Heiligen Geistes nach Thomas von Aquin. – TThZ 96, 1987, 85–97; S. 98–110: Lentzen-Deis, Wolfgang: **Cusanische** Prinzipien der Glaubensvermittlung.

Neitmann, Klaus: Die Staatsverträge des **Deutschen Ordens** in **Preußen 1230–1449**. Studien zur Diplomatie eines spätmittelalterlichen deutschen Territorialstaates. – Köln, Wien: Böhlau 1986. XI, 692 S. = Neue Forschungen zur brandenburg-preußischen Geschichte VI; DM 144,– [Diss., Göttingen]

McDonald, Peter: The papacy and monastic observance in the later Middle Ages: *The Benedictina in England*. – The Journal of religious history 14, 1986, 117–132.

Goosen, L.: Merkwaardige boompjes op de gewelfschilderingen van de Sint Salviuskerk te Limbricht (ca. 1300). – NAKG 66, 1986, 113–147; p. 148–179: Lips, E. J. G.: „Om alle menschen wel te leren sterven." Een onderzoek naar het publiek en de receptie van Nederlandstalige Ars moriendi-teksten in de vijftiende en vroege sestiende eeuw.

Nissen, Peter J. A.: Het versteende brood. Een volksverhaalmotief in een Oostmiddelnederlands leven van Bonifatius. – AGKKN 28, 1986, 173–191.

Menache, Sophia: The failure of **John XXII**'s policy toward France and England: Reasons and outcomes, 1316–1334. – ChH 55, 1986, 423–437.

Westfälisches Urkundenbuch. Bd. IX: Die Urkunden des Bistums **Paderborn**: 1301–1325. Lfg. 4: **1321–1325**. Bearb. von Joseph Prinz. – Mstr: Aschendorff 1986. S. 923–1312 = Veröffentlichungen der Historischen Kommission Westfalens I; kart. DM 148,–.

Spreitz, Edmund Ferdinand: Zur ältesten Geschichte der Kartause **Gaming**. – Sa: Institut für Anglistik und Amerikanistik d. Univ. Salzburg 1986. 90 S. = Analecta Cartusiana LVIII: 4.

Clark, John: **John Dedecus**. Was he a Cambridge Franciscan? – AFH 80, 1987, 3–38.

Schumacher-Wolfgarten, Renate: Eine Privatbibliothek des 15. Jahrhunderts in Tarquinia. – RQ 81, 1986, 145–172.

Hicks, M. A.: The piety of Margaret, Lady Hungerford (d. 1478). – JEH 38, 1987, 19–38; p. 39–52: Underwood, Malcolm G.: Politics and piety in the household of Lady Margaret Beaufort.

Baumgartner, Stefan: Reise zum Heiligen Grab 1498 mit Herzog Heinrich dem Frommen von Sachsen. Hrsg. von Thomas Kraus. Mit einer Biographie von Lotte Kurras. – Göppingen: Kümmerle 1986. 72, 12 S., Ill. = Göppinger Arbeiten zur Germanistik 445; kart. DM 32,–.

6. Gesamte Neuzeit

Bondi, Sandro: Alessio **Casani da Fivizzano**, OSA, ‹1491–1570› e le sue memorie inedite. – Analecta Augustiniana 50, 1987, 5–44; p. 45–119: Alonso, Carlos, OSA: Novísimo florilegio documental sobre los agustinos en **Persia** ‹1608–1622›; p. 121–143: Vallejo Penedo, Juan-José: Documentación para la biografía de **Buenaventura d'Avalos** para el período 1637–1641; p. 145–151: Neuwirth, V.: Ein Augustiner aus Brünn (Mähren) als Musiker und Komponist; p. 153–256: Enndicott, Michael Ambrose, OSA: The Augustinians in the Apostolic Vicariate of **Cooktown** ‹Australia› 1883–1941; p. 237–305: Marinelli, Bruno: La vicenda del «polittico» di Niccolò **Alunno** nella Chiesa di S. Nicolò in Foligno ‹1909–1931›. Parte II: ‹1927–1931›; p. 307–344: Alonso, Carlos: Los conventos de la Encarnación y de **Santa Isabel** de Agustinas Recoletas de **Madrid**, según nueva documentación.

Alberigo, Giuseppe: The local church in the west ‹1500–1945›. – HeyJ 28, 1987, 125–143.

Rawlings, H. E.: The secularisation of **castilian** episcopal office under the Habsburgs, c. **1516–1700**. – JEH 38, 1987, 53–79.

Rohls, Jan: Theologie reformierter Bekenntnisschriften. Von Zürich bis Barmen. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1987. 365 S. = Uni-Taschenbücher 1453; kart. DM 29,80.

Muller, Richard A.: Christ and the decree. Christology and predestination in reformed theology from Calvin to Perkins. – Durham, North Carolina: The Labyrinth Press 1986. 230 p. = Studies in historical theology II; $ 30,–.

Van Laarhoven, Jan: Kerk zonder beraad. De waardering van het provinciaal concilie tussen Trente en Vaticanum I. – NAKG 66, 1986, 201–240.

Atlas de la réforme **pastorale** en **France** de **1550** à **1790**. Par Marie-Hélène et Michel Froeschlé-Chopard. – P: Ed. du CNRS 1986. 253 p.; F 154,–.

Hartleb, Wilfried: Das evangelisch-lutherische Schulwesen in der Reichsgrafschaft **Ortenburg** von der Einführung der Reformation im Jahr 1563 bis zur Übernahme der Grafschaft durch Bayern im Jahr 1805. – Pas: Passavia-Universitätsverlag 1987. 548 S., graph. Darst. = Schriften der Universität Passau. Reihe Geisteswissenschaften IX; kart. DM 49,80 [Diss., Passau]

Edwards, Francis, SJ: The strange case of the poisoned pommel: Richard Walpole, SJ, and the squire plot 1597–1598. – AHSJ 66, 1987, 3–82; p. 83–115: Wicki, Josef, SJ: Die Jesuiten-Beichtväter in St. Peter, Rom, 1569–1773. Ein geschichtlicher Überblick; p. 117–154: Kuri, Sami, SI: Vocations orientales à la Compagnie de Jésus aux XVI^{e}, XVII^{e} et XVIII^{e} siècles.

Aring, Paul Gerhard: Christen und Juden heute – und die „**Judenmission**"? Geschichte und Theologie protestantischer Judenmission in Deutschland, dargestellt und untersucht am Beispiel des **Protestantismus** im mittleren Deutschland. – Ffm: Haag und Herchen 1987. X, 426 S.; kart. DM 49,80.

Becker, Bernhard: **Herder-Rezeption** in Deutschland. Eine ideologie-kritische Untersuchung. – St. Ingbert: Röhrig Verlag 1987. 277 S. = Saarbrücker Beiträge zur Literaturwissenschaft XIV; kart. DM 32,–.

Schmitt, Clément, OFM: Lettres des Ministres, des Vicaires, des Procureurs et des Délégués généraux conservées aux Archives de la Portioncule. – AFH 79, 1986, 500–515; 80, 1987, 122–179.

7. Reformation und katholische Erneuerung

Pietas et societas. New trends in Reformation. Social history. Essays in memory of Harold J. **Grimm**. Ed. by Kyle C. Sessions and Phillip N. Bebb. – Ann Arbor: Edwards 1985. XIX, 224 p. = Sixteenth century essays IV; $ 25,–; [cont.:] p. 1–10: Bebb, Phillip N.: Reformation history and social history: The contribution of Harold J. Grimm; p. 11–22: Midelfort, H. C. Erik: Toward a social history of ideas in the **German Reformation**; p. 23–34: Buck, Lawrence P.: The Reformation, purgatory, and perpetual rents in the revolt of **1525** at **Frankfurt** am **Main**; p. 35–56: Safley, Thomas Max: Protestantism, divorce, and the breaking of the modern family; p. 57–78: Jacobsen, Grethe: Women, marriage, and magisterial Reformation: The case of **Malmø**, Denmark; p. 79–88: Wiesner, Merry E.: Making ends meet: The working poor in early modern Europe; p. 89–102: Kittelson, James M.: Visitations and popular religious culture: Further reports from **Strasbourg**; p. 103–122: Cole, Richard G.: Pamphlet woodcuts in the communication process of Reformation Germany; p. 123–140: Sessions, Kyle C.: Luther in music and verse; p. 141–150: Zophy, Jonathan W.: We must have the dear ladies: Martin **Luther** and **women**; p. 151–162: Karant-Nunn, Susan C.: Martin **Luther** and the city of **Zwickau**; p. 163–180: Wright, William J.: **Philip** of **Hesse**'s vision of Protestant unity and the Marburg colloquy; p. 181–202: Kolb, Robert A.: "Perilous Events and Troublesome Disturbances." The role of controversy in the tradition of Luther to Lutheran orthodoxy; p. 203–215: Nischan, Bodo: Reformation or deformation? Lutheran and reformed views of Martin Luther in **Brandenburg**'s "Second Reformation".

Melanchthon, Philippus: Melanchthons Briefwechsel. Kritische und kommentierte Gesamtausgabe. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hrsg. von Heinz Scheible. Band V: **Regesten** 4530–5707 **1547–1549**. Bearb. von Heinz Scheible unter Mitwirkung von Walter Thüringer. – Stu-Bad Canstatt: Frommann-Holzboog 1987. 551 S.

Klueting, Harm: Gab es eine „Zweite Reformation"? Ein Beitrag zur Terminologie des Konfessionellen Zeitalters. – GWU 38, 1987, 261–279.

Schulze, Winfried: Concordia, discordia, tolerantia. – Zeitschrift für historische Forschung, Beiheft 3, 1987, 43–79; S. 81–112: Schindling, Anton: Reichskirche und Reformation. Zu Glaubensspaltung und Konfessionalisierung in den geistlichen Fürstentümern des Reiches.

Müller, Siegfried: Stadt, Kirche und Reformation. Das Beispiel der Landstadt **Hannover**. – Han: Lutherhaus-Verl. 1987. 274 S., 11 graph. Darst., 6 Kt.; kart. DM 29,80 [Diss., Hannover]

Behringer, Wolfgang: **Hexen**verfolgung in Bayern. Volksmagie, Glaubenseifer und Staatsräson in der frühen Neuzeit. – Mchn: Oldenbourg 1987. X, 532 S., 16 Abb.; DM 98,–.

Kaufman, Peter Iver: Humanist spirituality and ecclesial reaction: Thomas **More**'s *Monstra*. – ChH 56, 1987, 25–38.

Ebeling, Gerhard: Des Todes Tod. Luthers Theologie der Konfrontation mit dem Tode. – ZThK 84, 1987, 162–194.

Staats, Reinhart: Augustins „De spiritu et littera" in Luthers reformatorischer Erkenntnis. – ZKG 98, 1987, 28–47; S. 48–69: Burrows, Mark S.: „Christus intra nos vivens." The peculiar genius of **Bullinger**'s doctrine of sanctification; S. 70–86: Mager, Inge: Jacob **Andreae**s lateinische Unionsartikel von 1568.

Pineas, Rainer: Polemical use of the scriptures in the plays of John **Bale**. – NAKG 66, 1986, 180–189; p. 190–200: Nissen, Peter J. A.: Een Nederlandse vertaling van Heinrich **Bullinger**s vroegste tractaat tegen de dopers.

Brenz, Johannes: Werke. Eine Studienausgabe. Schriftauslegungen Teil II: Explicatio Epistolae Pauli ad Romanos. Bd. 1. Bearb. von Stefan Strohm. – Tü: Mohr 1986. XVII, 498 S.; Lw. DM 296,–.

Schützeichel, Heribert: **Calvin**s Kritik der biblischen Begründung des Papstamtes. – Catholica 41, 1987, 42–63.

Enderle, Pius: Der Hochaltar des Münsters in Freiburg im Breisgau gemalt von Hans Baldung **Grien** ‹1512–1516›. Eine theologische Interpretation. – Frb/B: Schillinger 1986. 115 S., Ill. (z. T. farb.), graph. Darst.; Lw. DM 64,–.

O'Day, Rosemary: The debate on the English Reformation. – Lo, NY: Methuen (1986). X, 224 p. = University paperback 915; £ 5,95.

Frijhoff, Willem: Het Gelders antichrist-tractaat ‹1524› en zijn auteur. – AGKKN 28, 1986, 192–217.

Diez, Karlheinz: Christus und seine Kirche. Zum Kirchenverständnis des Petrus **Canisius**. – Pad: Bonifatius-Druckerei 1987. 389 S. = Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien LI; Lw. DM 48,–.

Schlütter-Schindler, Gabriele: Der Schmalkaldische Bund und das Problem der causa religionis. – Ffm, Bern, NY: Lang 1986. 336 S. = Europäische Hochschulschriften III, 283; kart. sfr 66,– [Diss., Heidelberg]

Peter, Carl J.: The office of bishop and ius divinum. **Trent** and the lutheran confessions: A rereading with ecumenical possibilities. – Cristianesimo nella storia 8, 1987, 93–113.

Pettegree, Andrew: The exile churches and the churches 'under the cross': **Antwerp** and **Emden** during the dutch revolt. – JEH 38, 1987, 187–209.

Vázquez Janeiro, Isaac, OFM: El Cardenal capuchino Anselmo **Marzati** de **Monópoli** († 1607). Aproximación a su vida y edición de su «votum» sobre el culto debido a los Siervos de Dios. – Anton 61, 1986, 598–658.

8. Neuere Zeit

Gaztambide, Jose Goñi: Historia de los **obispos** de **Pamplona**. Tomo V/VI: Siglo **XVII**. – Pamplona: Ed. Universidad de Navarra 1987. 522 p., 504 p.

Parry, G. J. R.: A protestant vision: William **Harrison** and the reformation of Elizabethan England. – Cambr: Cambridge Univ. Pr. 1987. IX, 384 p. = Cambridge studies in the history & theory of politics; £ 27,50.

Dedieu, Hugues, OFM: La place des Frères Mineurs dans la littérature e contorverse entre Catholiques et Protestants en France au XVII^{e} s. d'après un répertoire bibliographique récent. – AFH 80, 1987, 79–121; p. 180–244: Acebal Luján, Mariano, OFM.: Altos oficiales de la Curia General de los Frailes Menores, 1768–1986. Una puesta ad día Van den Haute y de Patrem.

Munier, W. A. J.: Politieke reformaties in de heerlijkheid Eijsden in de zeventiende eeuw. – AGKKN 28, 1986, 218–254.

Brauer, Jerald C.: Types of puritan piety. – ChH 56, 1987, 39–58; p. 59–72: Taves, Ann: Spiritual purity and sexual shame: Religious themes in the writings of Harriet **Jacobs**; p. 73–92: Solberg, Winton U.: Science and religion in early America: Cotton **Mather**'s *Christian Philosopher*.

Zakai, Avihu: Theocracy in New England: The nature and meaning of the holy experiment in the wilderness. – The Journal of religious history 14, 1986, 133–151; p. 152–166: Fuchs, James L.: An encyclopaedist among the Minori Conventuali: The policy and educational reforms of Vincenzo **Coronelli**.

Ritter Dailey, Barbara: The visitation of Sarah **Wight**: Holy carnival and the revolution of the saints in Civil War **London**. – ChH 55, 1986, 438–455; p. 456–467: Okie, Laird: Daniel Neal and the "Puritan Revolution"; p. 468–488: Johnston, Charles: Elie **Benoist**, historian of the Edict of Nantes; p. 489–502: Albanese, Catherine L.: Physic and metaphysic in nineteenth-century America: Medical sectarians and religious healing.

Pitassi, Maria Cristina: Entre croire et savoir. Le problème de la méthode critique chez Jean **Le Clerc**. – Lei: Brill 1987. XV, 200 p. = Kerkhistorische bijdragen XIV; hfl 74,–.

Feldkamp, Michael F.: Die Ernennung der **Osnabrücke**r Weihbischöfe und Generalvikare in der Zeit der „successio alternativa" nach römischen Quellen. – RQ 81, 1986, 229–247; S. 248–260: Greipl, Egon Johannes: Wilhelm von **Humboldt** und Rom; S. 261–280: Heinz, Andreas: Liturgische Fragen bei den Beratungen der Fuldaer Bischofskonferenz 1871–1919.

Francke, August Hermann: Predigten. Hrsg. von Erhard Peschke. I. – B, NY: de Gruyter 1987. XVII, 651 S. = Texte zur Geschichte des Pietismus II, 9.

Krailsheimer, A.-J.: Les débuts de la réforme de Sept-Fons, analyse du registre des entrées. – Cîteaux 37, 1986, 203–222; p. 242–277: Friedlander, Colette: La filiation chez les **cisterciens** de la stricte observance, de 1892 à 1926.

Menozzi, Daniele: Prospettive sinodali nel Settecento. – Cristianesimo nella storia 8, 1987, 115–146.

Naglee, David Ingersoll: From font to faith. John **Wesley** on infant baptism and the nurture of children. – NY, Bern, Ffm, P: Lang 1987. X, 262 p. = American university studies VII, 24; kart. sfr 55,20.

Margiotti, Fortunato, OFM: La contestata validità della consacrazione episcopale di Mgr. Giovanni **Müllener** C.M. – Anton 61, 1986, 659–706; p. 707–725: Ceyssens, Lucien, OFM: Autour de la bulle «Unigenitus». Correspondances de Don Alexandre **Albani**, neveu du pape Clément XI.

Marshall, Bruce D.: Hermeneutics and dogmatics in **Schleiermachers** theology. – JR 67, 1987, 14–32.

Brito, Emilio: L'anthropologie chrétienne de **Schelling**. – RTL 18, 1987, 3–29.

O'Brien, Gerard: The beginnings of the veto controversy in **Ireland**. – JEH 38, 1987, 80–94; p. 210–235: More, Ellen S.: Congregationalism and the social order: John Goodwin's Gathered Church, 1640–60; p. 236–253: Brown, Kenneth D.: College principals – a cause of nonconformist decay?; p. 254–270: Hart, D. G.: Divided between heart and mind: The critical period for protestant thought in America.

Gundert, Wilhelm: Geschichte der **deutschen Bibelgesellschaften** im **19.** Jahrhundert. – Blf: Luther-Verl. 1987. 453 S. = Texte und Arbeiten zur Bibel III; kart. DM 65,–.

Hänsel, Markus: Geistliche Restauration. Die **nazarenische Bewegung** in Deutschland zwischen **1800** und **1838**. – Ffm, Bern, NY: Lang 1987. 370 S., Ill.; kart. sfr 71,–.

Russell, Stanley: Two nineteenth century theologies of sin – Julius **Müller** and Soren **Kierkegaard**. – SJTh 40, 1987, 231–248.

Walter, Peter: Johann Baptist **Franzelin** ‹1816–1886›. Jesuit, Theologe, Kardinal. Ein Lebensbild. – Bozen: Verlagsanstalt Athesia 1987. 122 S., 21 Abb.

Brent, Richard: Liberal anglican politics: Whiggery, religion, and reform **1830–1841**. – Oxf: Clarendon Pr. 1987. XII, 340 p. = Oxford historical monographs; £ 32,50.

Wagner, Falk: Die vergessene spekulative Theologie. Zur Erinnerung an Carl **Daub** anläßl. seines 150. Todesjahres. – Zü: Theologischer Verlag 1987. 57 S. = Theologische Studien CXXXIII; kart. DM 14,–.

Manceau, Jean: Monseigneur Marie-Dominique **Sibour**. Archevêque de Paris ‹1848–1857›. – P: Beauchesne 1987. 392 p. = Textes, dossiers, documents XI.

Coda, Piero: Il negativo e la Trinità ipotesi su **Hegel**. Indagine storico-sistematica sulla „Denkform" hegeliana alla luce dell'ermeneutica del cristianesimo. Un contributo al dibattito contemporaneo sul Cristo crocifisso come rivelazione del Dio trinitario nella storia. – (R:) Città Nuova Ed. (1987). 455 p.; Lire 38 000.

Fastenrath, Elmar: Die Christologie Herman **Schell**s im Spannungsfeld des Modernismus. Akadem. Vortrag zur Eröffnung des Studienjahres 1981/82 gehalten in der Theol. Fak. zu Fulda am 14. Oktober 1981. – St. Ottilien: EOS-Verl. 1986. 32 S. = Fuldaer Hochschulschriften I; geh. DM 4,80.

Hammond, Peter: Dean **Stanley** of Westminster. – Worthing: Churchman Publ. 1987. 252 p.; £ 8,95.

Sherry, Patrick J.: Von **Hügel**'s retrospective view of modernism. – HeyJ 28, 1987, 179–191.

9. Neueste Zeit

Dieckmann, Bernhard: Entmythologisierung als Lebensaufgabe. Zur Veröffentlichung von **Bultmann**s Habilitationsschrift und seinen frühen Predigten. – ThGl 77, 1987, 88–107.

Lill, Marcel: Zeitlichkeit und Offenbarung. Ein Vergleich von Martin **Heidegger**s „Sein und Zeit" mit Rudolf **Bultmanns** „Das Evangelium des Johannes". – Ffm [u. a.:] Lang (1987). 354, XVI S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 313; sfr 72,–.

Millás, José M.: Die Sünde in der Theologie Rudolf Bultmanns. – Ffm: Knecht 1987. 138 S. = Frankfurter theologische Studien XXXIV; kart. DM 32,– [Diss., Frankfurt/M. St. Georgen]

Greive, Wolfgang: „Zweireichelehre" als Königsherrschaft Jesu Christi. Zur Verhältnisbestimmung von Kirche und Staat in der Entwicklung der Theologie Karl **Barth**s. – KuD 33, 1987, 102–119.

Krahe, Maria Judith: Der Herr ist der Geist. Studien zur Theologie Odo **Casel**s. II: Das Mysterium vom Pneuma Christi. Mit einem Epilog von Burkhard Neunheuser. Mit einem Beitr. zu der Farbtafel „Himmelfahrt Jesu" aus dem Kodex des Rabula von Wilhelm Nyssen. – St. Ottilien: EOS-Verl. 1986. XV, 489 S., 1 Ill. (farb.) = Pietas liturgica. Studia III; kart. DM 112,–.

Bonhoeffer, Dietrich: Werke. Bd IX: Jugend und Studium 1918–1927. Hrsg. von Hans Pfeifer in Zusammenarbeit mit Clifford Green und Carl-Jürgen Kaltenborn. – Mchn: Kaiser 1986. 712 S.; Lw. DM 69,–.

Schröder, Johannes: Diakonie im Lande zwischen Nord- und Ostsee. Ein Beitrag zu ihrer Geschichte von 1918 bis zur Bildung der Nordelb. Evang.-Luther. Kirche. – Neumünster: Wachholtz 1986. 260 S. = Schriften des Vereins für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichten II, 42.

Götz von Olenhusen, Irmtraud: Jugendreich, Gottesreich, Deutsches Reich. Junge Generation, Religion und Politik 1928–1933. – Köln: Verlag Wissenschaft und Politik 1987. 366 S., Ill., graph. Darst. = Edition Archiv der Deutschen Jugendbewegung II.

Nowak, Kurt: Evangelische Kirche und Widerstand im Dritten Reich. Kirchenhistorische und gesellschaftsgeschichtliche Perspektiven. – GWU 38, 1987, 352–364.

Klostermann, Ferdinand: Ich weiß, wem ich geglaubt habe. Erinnerungen und Briefe aus der NS-Zeit. Hrsg. von Rudolf Zinnhobler. Eingel. von Wilhelm Zauner. – Wien, Frb/B, Bas: Herder 1987. 148 S.; kart. DM 24,–.

Oesterreicher, Johannes: Wider die Tyrannei des Rassenwahns. Rundfunkansprachen aus dem 1. Jahr von Hitlers Krieg. – Wien, Salzburg: Geyer-Edition 1986. 120 S., Ill. = Veröffentlichungen des Internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg. N.F. XXV = Publikationen des Instituts für Kirchliche Zeitgeschichte II, 18.

Mader, Josef: Kirche innerhalb und außerhalb der Kirchen. Der Kirchenbegriff in der Theologie Paul **Tillich**s. – St. Ottilien: EOS Verl. (1987). XVII, 617 S. = Dissertationen. Theologische Reihe XX; kart. DM 64,– [Diss., Passau]

Brelie-Lewien, Doris von der: **Katholische Zeitschriften** in den **Westzonen 1945–1949**. Ein Beitrag zur politischen Kultur der Nachkriegszeit. – Gö, Zü: Muster-Schmidt 1986. 270 S. = Göttinger Bausteine zur Geschichtswissenschaft LIII; kart. DM 120,– [Diss., Göttingen]

Börsig-Hover, Lina: Das personale Antlitz des Menschen. Eine Untersuchung zum Personbegriff bei Romano **Guardini**. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. 1987. 148 S.; kart. DM 24,– [Diss., München]

Schoof, Ted: Contouren van veertig jaar theologie. Het ‚Werkgenootschap' binnen de katholieke kerk van **Nederland**. – TTh 27, 1987, 139–154.

Ratzinger, Joseph Kardinal: Buchstaben und Geist des Zweiten Vatikanums in den Konzilsreden von Kardinal **Frings**. – IKaZ 16, 1987, 251–265.

Alberigo, Giuseppe: L'episcopato al Vaticano II. A proposito della *Nota explicativa praevia* e di mgr. Philips. – Cristianesimo nella storia 8, 1987, 147–163.

Betti, Umberto, OFM: Chiesa di Cristo e Chiesa Cattolica. A proposito di un'espressione della «**Lumen Gentium**». – Anton 61, 1986, 726–745.

Paul VI et les réformes institutionelles dans l'Eglise. Journée d'etudes Fribourg (Suisse) 9 novembre 1985. – Brescia: Ed. Studium 1987. IX, 106 p. = Pubblicazioni dell'Istituto Paolo VI, VI; Lire 15 000.

Martin, Norbert: Die Katechesen Johannes Pauls II. über das christliche Menschenbild (1979–1984). – Forum Katholische Theologie 3, 1987, 1–27; S. 44–52: Kothgasser, Alois: Dominum et Vivificantem. Zur Enzyklika Papst Johannes Pauls II. über den Heiligen Geist im Leben der Kirche und der Welt ‹Pfingstfest, 18. Mai 1986›.

IV. Missionswissenschaft

Missiologia oggi. – R: Urbaniana Univ. Pr. 1985. 401 p. = Subsidia Urbaniana XIV; Lire 24 000; [cont.:] p. 11–47: Testa, Emmanuele: I principi biblici della missione; p. 49–65: Seumois, André: Teologia missionaria cattolica; p. 67–95: Bifet, Juan Esquerda: Teologia pastorale dell'animazione missionaria; p. 97–121: Lopez-Gay, Josué, SJ: Missiologia contemporanea; p. 123–145: Erba, Andrea M.: Storia della chiesa missionaria; p. 147–163: Chiocchetta, Pietro: «Chiesa evangelizzata – evangelizzatrice»: alcuni esempi storici secondo il decreto conciliare «Ad Gentes»; p. 165–186: Martin, Julio Garcia, CMF: Nuovo ordinamento giuridico delle missioni; p. 187–208: Acharuparambil, Daniel: L'Induismo; p. 209–232: Esquerda Bifet, Juan: Spiritualità missionaria; p. 233–251: Dinh Duc Dao, J.: Preghiera e missione; p. 253–262: Zago, Marcello, OMI: Missiografia; p. 263–292: Cavallotto, Giuseppe: Catechesi missionaria; p. 293–322: Giglioni, Paolo: Ministeri e missione; p. 323–357: Rweyemamu, Robert: Missione e inculturazione in **Africa**; p. 359–381: Metzler, Josef: Storia della missione e inculturazione in **Asia**; p. 383–400: Henkel, Willi: Storia missionaria dell'**America Latina**.

Stoffel, Oskar: Der ekklesiale Standort der Missionsgesellschaften im CIC von 1983. – NZM 43, 1987, 81–97.

Verhelst, Daniël: La Congrégation du Cœur Immaculé de Marie (**Scheut**). Edition critique des sources. Tome I: Une naissance laborieuse **1861–1865**. – Leuven: University Press 1986. 367 p.; FB 1200.

„Inculturation". Effective inculturation and ethic identity. – R: Univ. Gregoriana 1987. XI, 128 p. = Working papers on living faith and cultures IX; Lire 20 000.

Arokiasamy, Soosai, SJ: Dharma, Hindu and Christian, according to **Roberto de Nobili**. Analysis of its meaning and its use in Hinduism and Christianity. – R: Pont. Univ. Gregoriana 1986. 376 p. = Documenta missionalia XIX.

Campeau, Lucien: La mission des Jesuites chez les **Hurons** 1634–1650, suivi de la formation des noms de peules et de bourgades en Huron par Pierette-L. Lagarde. – Montréal: Ed. Bellarmin 1986. 487 p., 7 cartes; $ 24,–.

Meléndez, Guillermo: Kirche und Konflikt in **Zentralamerika**. – ZMR 71, 1987, 161–180; S. 181–199: Sievernich, Michael: Inkulturation und Begegnung der Religionen im 16. Jahrhundert. Bernardino de Sahagúns Beitrag in **Mexiko**; S. 200–218: Paikada, Mathew: Kirche in **Indien** und Inkulturation.

Bradstock, Andrew: Saints and Sandinistas: the Catholic church in **Nicaragua** and its response to the revolution. – Lo: Epworth 1987. X, 86 p.; £ 4,50.

Stolzman, William: The pipe and Christ. A **Christian-Sioux** dialogue. – Chamberlain, S.D.: Tipi Press 1986. V, 222 p.

Cardorette, Curt: Basic Christian communities: Their social role and missiological promise. – Missiology 15, 1987, 17–32; p. 33–46: Escobar, Samuel: Mission and renewal in Latin-American Catholicism.

Hofmann, Manfred: **Bolivien** und **Nicaragua** – Modelle einer Kirche im Aufbruch. – Mstr: Ed. Liberación 1987. 364 S.; kart. DM 29,80.

Mainwaring, Scott: The catholic church and politics in **Brazil, 1916–85**. – Standford, Ca.: Stanford Univ. Pr. 1986. XV, 328 p.; $ 37,50.

The Gospel is not Western. Black theologies from the Southwest Pacific. (Papers presented at a conference held in the Brisbane suburb of Coorparo Aug. 10–14, 1981.) Ed. by Garry W. Trompf. – Maryknoll, NY: Orbis Books 1987. IX, 213 p., 1 fig., 1 carte; $ 17,95.

V. Religionswissenschaft

Encyclopedia of religion. Mircea Eliade, editor in chief. Vol. 1–15. – NY: Macmillan Publ.; London: Collier Macmillan Publ. 1987; £ 850,–.

Hoffmeier, James Karl: **Sacred** in the vocabulary of ancient **Egypt**. The term DSR, with special reference to dynasties I–XX. – Frb/S: Universitätsverl.; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1985. XV, 281 p. = Orbis biblicus et orientalis LIX; DM 59,– [Diss., Toronto]

Capomacchia, Anna Maria G.: **Semiramis**. Una femminilità ribaltata. – R: «L'Erma» di Bretschneider (1986). 76 p. = Storia delle religioni IV.

Nasr, Seyyed Hossein: Traditional Islam in the modern World. – Lo: Kegan Paul Int. 1987. X, 335 p.; £ 25,–.

Gonda, Jan: The ritual functions and significance of grasses in the religion of the **Veda**. – Amst [e. a.:] North-Holland Publ. Comp. 1985. 260 p. = Verhandelingen Letterkunde. Nieuwe reeks CXXXII; hfl 175,–.

Faure, Bernard: Space and place in **Chinese** religious traditions. – HRel 26, 4, 1987, 337–356; p. 357–381: Eilberg-Schartz, Howard: Creation and classification in **Judaism**: From priestly to rabbinic conceptions; p. 382–400: Watanabe, Manabu: Religious symbolism in Saigyō's verses: A contribution to discussions of his views on nature and religion; p. 401–421: Gold, Daniel: Comprehending **Indian** devotional religion: Cow love, cowboys, and the religiohistorical imagination.

Smith, Peter: The **Babi** and **Baha'i** religions: from messianic Sh'ism to a world religion. – Cambr: Cambridge Univ. Press. 1987. XVII, 243 p., maps; £ 25,–.

Hörig, Monika – Elmar Schertheim: Corpus cultus Iovis Dolicheni ‹CCID›. – Lei: Brill 1987. XXIV, 422 p., 28 fig., 133 pl. = Etudes préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain CVI; hfl 220,–.

Corrington, Gail A.: The "divine man". His origin and function in hellenistic popular religion. – NY [e. a.:] Lang 1986. 328 p. = American university studies VII, 17; sfr 61,–.

Mora, Fabio: Religione e religioni nelle storie di **Erodoto**. – Milano: Ed. Jaca Book 1985. 270 p. = Le edizioni universitarie Jaca XVIII; Lire 19 000.

Lissi-Caronna, Elisa: Il mitreo dei Castra Peregrinorum ‹S. Stefano Rotondo›. Con un frontespizio. 42 tavole e 9 figure. – Lei: Brill 1986. 52 p., ill. = Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain CIV.

Geertz Armin W.: **Hopi** Indian iconography. – Lei: Brill 1987. XXXI, 39 p., 48 pl., 2 fig.; hfl 68,–.

Luna, Luis Eduardo: Vegetalismo. **Shamanism** among the **Mestizo** population of the Peruvian Amazon. – Sto: Almqvist & Wiksell 1986. 202 p., fig. = Acta Universitatis Stockholmiensis. Stockholm studies in comparative religion XXVII; scr 110,–.

Bermejo Barrera, José Carlos: Mitología y mitos de la **Hispania preromana**. Vol. II. – Madr: Ed. Akal 1986. 276 p.; pes 1179.

VI. Religionsphilosophie

Semplici, Stefano: Il superamento dialettico del male radicale nella filosofia della religione di **Hegel**. – RFN 78, 1986, 595–605.

Ureña Pastor, Manuel: Ernst **Bloch**, un futuro sin Dios? Presentación de Gustave Martelet. – Madr: La Editorial Católica 1986. XXXVII, 589 p. = Biblioteca de autores cristianos XXVII; pes 3538.

Pailin, David A[rthur]: Groundwork of philosophy of religion. – (Lo:) Epworth Pr. (1986). VIII, 258 p.

Runzo, Joseph: Reason, relativism and God. – Basingstoke [e. a.:] MacMillan 1986. XVIII, 290 p. = Library of philosophy and religion.

L'être et Dieu. Préface d'Henri-Bernard Vergote. Travaux du C.E.R.J.T. – P: Ed. du Cerf 1986. 252 p. = Cogitatio fidei CXXXVIII; F 95,–; [cont.:] p. 23–42: Geffré, Claude: Thomas d'Aquin ou la christianisation de l'Hellénisme; p. 43–58: Breton, Stanislas: Le rapport: Être-Dieu chez Maître **Eckhart**; p. 59–78: Resweber, Jean-Paul: Dieu comme terme: **Guillaume d'Occam**; p. 81–102: Delzant, Antoine: Rédemption et ontologie; p. 103–130: Marion, Jean-Luc: De «La Mort de Dieu» aux noms divins: L'itinéraire théologique de la métaphysique; p. 133–157: Vahanian, Gabriel: Dieu et l'utopisme du langage; p. 159–186: Lafon, Guy: Du verbe etre au nom de Dieu; p. 187–213: Grosjean, Jean: D'abord il y avait le langage; p. 215–244: Bourg, Dominique: Épilogue. La critique de la «Métaphysique de l'Exode» par Heidegger et l'exégèse moderne.

Reinhardt, Henricus: Expositio philosophiae christianae. – Oikeiosis. Festschrift für Robert Spaemann . . ., Weinheim 1987, 203–224; S. 225–250: Reisinger, Peter: Modelle des Absoluten.

Brümmer, Vincent: Troost en theodicee. – NThT 41, 1987, 205–222.

McLeod, M.: The analogy argument for the proper basicality of belief in God. – International Journal for philosophy of religion 21, 1987, 3–20; p. 21–38: Shields, G. W.: Davies, eternity and the cosmological argument.

Palumbieri, Sabino: L'ateismo e l'uomo. La fede e la sfida. – Napoli: Ed. Dehoniane 1986. 323 p. = Collana teologia a confronto V; Lire 18 000.

Perrett, Roy W.: **Death** and immortality. – Dordrecht: Nijhoff 1987. 212 p. = Studies in philosophy and religion X; Lw. hfl 85,–.

Lotz, Johann[es] Baptist: Geschichtlicher Wandel und unwandelbare Wahrheit. – Sa: Müller (1986) VIII, 178 S.; DM 52,–.

VII. Fundamentaltheologie

Körner, Bernhard: Fundamentaltheologie bei Hans Urs von **Balthasar**. – ZkTh 109, 1987, 129–152.

Demmer, Klaus: Das theologische Argument und der Paradigmenwechsel. – FrZPhTh 34, 1987, 65–89.

Nethöfel, Wolfgang: Theologische Hermeneutik in der Postmoderne. – NZSystTh 29, 1987, 210–227.

Bader, Günter: „Theologia poetica." Begriff und Aufgabe. – ZThK 83, 1986, 188–237.

González Montes, Adolfo: Lugar y legitimidad de la experiencia cristiana conforme a la reflexión de la Teología Fundamental. – EE 62, 1987, 131–163; p. 165–181: Manresa, Fernando: La experiencia cristiana incluye la mediación eclesial; p. 183–206: Gelabert, Martín: La experiencia cristiana exige su testificación; p. 207–214: Odero, José Miguel: Experiencia de fe; p. 215–235: Tuñí, José-Oriol: La estructura hermenéutica del Evangelio de Juan: reflexiones y planteamiento.

Mackey, James P.: Modern theology: a sense of direction. – Oxf: Oxford Univ. Press. 1987. 200 p.; £ 12,95.

Schoof, Ted: Contouren van veertig jaar theologie. – TTh 27, 1987, 139–154; p. 155–173: Ven, J. A. van der: Ervaring en empirie in de theologie; p. 174–194: Schreurs, Nico: Empirische methodologie en ervaringstheologie. Over van der Ven's empirische theologie.

Kaufmann, Franz Xaver – Johann Baptist Metz: Zukunftsfähigkeit. Suchbewegungen im **Christentum**. – Frb/B [u. a.:] Herder 1987. 165 S.

Lane, Dermot A.: Theology and science in dialogue. – IrThQ LII, 1986, 31–53.

Ibañez Arana, Andres: Inspiración, inerrancia e interpretación de la S. Escritura en el Concilio Vaticano II. – ScriptVict 33, 1986, 225–329.

The rationality of religious belief. Essays in honour of Basil **Mitchell**. Ed. by William J. Abraham . . . – Oxf: Clarendon Pr. 1987. VIII, 269 p.; £ 27,50; [cont.:] p. 1–15: O'Donovan, Oliver: The reasonable man: An appreciation; p. 17–37: Abraham, William J.: Cumulative case arguments for Christian theism; p. 39–51: Wiles, Maurice: The reasonableness of Christianity; p. 53–70: Kaufman, Gordon D.: Mystery, critical consciousness, and faith; p. 71–84: Lucas, J. R.: Reason restored; p. 85–104: Harré, Rom: The displacement of truth; p. 105–119: Soskice, Janet Martin: Theological realism; p. 121–140: Jantzen, Grace M.: Conspicuous sanctity and religious belief; p. 141–167: Swinburne, Richard: Knowledge from experience, and the problem of evil; p. 169–188: Crombie, I. M.: Eternity and omnitemporality; p. 189–209: Holtzer, Steven W.: The possibility of incorporeal agency; p. 211–230: Brown, David: 'Necessary' and 'Fitting' reasons in Christian theology; p. 231–261: Dummett, Michael: The intelligibility of eucharistic doctrine; p. 263–264: B. G. Mitchell's principal writings.

Cragg, Kenneth: The Christ and the **faiths**. Theology in cross-reference. – Lo: SPCK 1986. XII, 360 p.; £ 13,50.

Beeck, Franz Jozef van: Catholic identity after Vatican II. 3 types of faith in the one church. – Chicago: Loyola Univ. Pr. 1985. XI, 113 p.

Giurlanda, Paul: Faith and knowledge: a critical inquiry. – Lanham: Univ. Press of America 1987. 312 p.; $ 26,75.

Pojman, Louis P.: Religious belief and the will. – Henley-on-Thames: Routledge & Kegan Paul 1986. XIV, 258 p. = The problems of philosophy: their past and present.

Bermejo, Ignacio Jerico: Fides ecclesiae tradita. – ScriptVict 34, 1987, 123–166.

Kvanvig, Jonathan L.: The possibility of an all-knowing God. – Lo: Macmillan 1986. XV, 181 p. = Library of philosophy and religion; £ 27,50

Denyer, Nicholas: Catholic and apostolic. – SJTh 38, 1986, 515–528.

VIII. Dogmatik

Ratschow, Carl Heinz: Von den Wandlungen Gottes. Beiträge zur systematischen Theologie. Zum 75. Geburtstag. Hrsg. von Christel Keller-Wentorf und Martin Repp. – B, NY: de Gruyter 1986. VIII, 405 S.; Lw. DM 162,–.

Weder, Hans: Exegese und Dogmatik. Überlegungen zur Bedeutung der Dogmatik für die Arbeit des Exegeten. – ZThK 84, 1987, 137–161.

Tillich Paul: Dogmatik. Marburger Vorlesung von 1925. Hrsg., eingel. u. mit Anm. u. Reg. vers. von Werner Schüßler. – Düs: Patmos Verl. (1986). 397 S.

Boff, Leonardo: Der dreieinige Gott (A trindade, a sociedade e a libertação, dt.) (Übers. aus d. Portug.: Jürgen Kuhlmann.) – Düs: Patmos (1987). 279 S. = Bibliothek Theologie der Befreiung: Gott, der sein Volk befreit; DM 44,–.

Siebel, Wigand: Der heilige Geist als Relation. Eine soziale Trinitätslehre. – Mstr: Aschendorff (1986). 100 S.; DM 28,–.

Dawe, Donald G.: **Jesus**: the **death** and **resurrection** of God. – Atlanta, Ga.: Knox (1985). IV, 205 p.; $ 15,95.

Kasper, Walter: Theologie und **Kirche**. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. 1987. 322 S.; Lw. DM 48,–.

Hanson, A. T. – R. P. C. Hanson: The identity of the church: a guide to recognizing the contemporary church. – Lo: SCM Press 1987. XII, 276 p.

Ratzinger, Joseph: Kirche, Ökumene und Politik. Neue Versuche zur Ekklesiologie. – Eins: Johannes Verl. (1987). 245 S.; kart. DM 49,–.

Anton, Angel: En busca de una eclesiología y de la reforma de la iglesia. – Madr, Toledo: La Editorial Católica 1986. XXXVII, 897 p. = El misterio de la Iglesia I = Biblioteca de autores cristianos XXVI; pes 5000.

Die Kirche der **Laien**. Eine Weichenstellung des Konzils. Hrsg. Elmar Klinger, Rolf Zerfaß. – Wü: Echter 1987. 170 S.; kart. DM 24,80.

Hourcade, Janine: La femme dans l'église. Étude anthropologique et théologique des ministères féminins. – P: Téqui 1986. 343 p. = Croire et savoir VII.

Lozano, Juan M.ª, CMF: María en la vide de la Iglesia. – EphMar 37, 1987, 141–185.

Vorgrimler, Herbert: **Sakramententheologie**. – Düs: Patmos Verl. 1987. 355 S. = Leitfaden Theologie XVII; kart. DM 22,–.

Sayés, José Antonio: El misterio **eucarístico**. – Madr: La Ed. Católica 1986. XIX, 433 p. = Biblioteca de autores cristianos 482 = Historia salutis III, 16.

Gesteira, Manuel: La **transustanciación** eucrística: ¿un milagro o un misterio? – MCom 44, 1986, 339–383.

Hauke, Manfred: Das **Weihe**sakrament für **Frauen** – eine Forderung der Zeit? – Forum kath. Theologie 3, 1987, 119–134.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

The assault on religion. Commentaries on the decline of **religious liberty**. Ed., with an introduction by Russell Kirk. – Lanham [e. a.:] Univ. Pr. of America 1986. IX, 115 p.; $ 8,75.

The Evangelical-Roman Catholic dialogue on mission. 1977–1984. A report. Editors: Basil Meeking and John Stott. – (GrR, Mich.:) Eerdmans; (Exeter, Devon:) The Paternoster Press (1986). 96 p.; £ 4,95.

Khoury, Adel Theodor – Ludwig Hagemann: Christentum und Christen im Denken zeitgenössischer **Muslime**. – Altenberge: CIS-Verlag (1986). 205 S. = Studien VII; kart. DM 39,80.

Sigal, Philip: **Judentum**. – Stu [u. a.:] Kohlhammer (1986). 276 S. = Urban-Taschenbücher 359; kart. DM 26,–.

Handbook. Member churches World Council of Churches. Ed. by Ans J(oachim) van der Bent. Fully rev. ed. – Geneva: World Council of Churches (1985). X, 289 p.; sfr 29,50.

Frei, H. A.: Die altkatholische Kirche – ein Modell für die Ökumene. – IKZ 77, 1987, 76–85; S. 86–92: Kok, Govaerts: Ökumenische Solidarität anstatt konfessioneller Konfrontation; S. 93–101: Brinkhues, Ilse: Lebende Kirche – teilende Kirche; S. 102–110: Pasco, Tito E.: Zeugnis und Dienst der Philippinischen Unabhängigen Kirche.

Hauzenberger, Hans: Einheit auf evangelischer Grundlage. Von Werden und Wesen der **Evangelischen Allianz**. – Gießen: Brunnen-Verl.; Zü: Gotthelf-Verl. (1986). XVIII, 513 S.; kart. DM 48,– [Diss., Bern]

Johnson, Marshall D.: Power politics and New Testament scholarship in the national socialist period. – JESt 23, 1986, 1–24; p. 25–36: Hinson, E. Glenn: Creeds and christian unity: A southern Baptist perspective; p. 37–57: Everett, Robert Andrew: Dealing honestly with Judaism and Jewish history: James Parkes as a model for the christian community; p. 58–68: Kraut, Benny: The ambivalent relations of American reform Judaism with Unitarianism in the last third of the nineteenth century; p. 69–89: Renard, John: Christian-Muslim dialogue: A review of six post-Vatican II, church-related documents; p. 90–106: Paldiel, Mordecai: Hesed and the Holocaust.

Handbuch der **Ökumenik**. Im Auftrag des J. A.-Möhler-Instituts hrsg. von Hans Jörg Urban u. Harald Wagner. Bd I–II. – Pad: Verl. Bonifatius-Druckerei (1985–1986). 352 S., 272 S.; je DM 32,–.

Hahn, Ferdinand: Gesammelte Aufsätze: Exegetische Beiträge zum ökumenischen Gespräch. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1986). 353 S.; DM 54,–.

Harnoncourt, Philipp: Die Notwendigkeit von bleibenden Spannungen in der Ökumene. – Anfänge der Theologie. Charisteion. Joh. B. Bauer zum . . ., (Graz 1987), 337–353; S. 355–374: Larentzakis, Grigorios: Diachrone ekklesiale Koinonia. Zur Bedeutung der Kirchenväter in der orthodoxen Kirche; S. 375–392: Schmuck, Josef: Ökumenische Ansätze in der Philosophie Max Schelers; S. 393–409: König, Otto: Oikumenismus versus Ökumenismus? Zum Aufbruch der Theologien der Dritten Welt ins „nach-ökumenische" Zeitalter.

Dionne, Robert J.: The **papcy** and the **Church**. A study of praxis and reception in ecumenical perspective. – NY: Philosophical Library (1987). 524 p.

Bronkhorst, Alexander J.: Die **Toronto**-Erklärung nach 36 Jahren. – OekRu 36, 1987, 132–156; S. 157–183: Ulrich, Lothar: Die ekklesiologische Provokation ökumenischer Erneuerung; S. 183–194: Ciobotea, Dan-Ilie: Die ekklesiologische Dimension sozialen Handelns; S. 195–216: Raiser, Konrad: Modelle kirchlicher Einheit. Die Debatte der siebziger Jahre und die Folgerungen für heute.

X. Moraltheologie

Edwards, Steven Anthony: Interior acts. Teleology, justice, and friendship in the religious ethics of **Thomas Aquinas**. – Lanham [e. a.:] Univ. Pr. of America 1986. XI, 171 p.; $ 12,50.

Vidal, Marciano: Frente al rigorismo moral, benignidad pastoral, Alfonso de **Liguori** ‹1696–1787›. – Madr: PS Editorial (1986). 242 p. = Estudios de ética teológica VII; pes 1132,–.

Trentin, Giuseppe: Vent'anni di teologia morale fondamentale in **Italia** (**1965–1985**). – Studia Patavina 33, 1986, 539–566.

Mahoney, John: The making of moral theology. A study of the Roman Catholic tradition. The Martin d'Arcy memorial lectures 1981-82. – Oxf: Clarendon Pr. 1987. XXV, 357 p.; £ 32,50.

Schulz, Siegfried: **Neutestamentliche** Ethik. – Zü: Theologischer Verl. 1987. 681 S. = Zürcher Grundrisse der Bibel; kart. DM 67,–.

Spicq, Ceslas: Connaissance et morale dans la Bible. – Frb/S: Ed. Univ.; P: Ed. du Cerf 1985. 186 p. = Études d'ethique chrétienne XIII; sfr 28,–.

Arkes, Hadley: First things. An inquiry into the **first principles** of morals and justice. – Princeton, NJ: Princeton Univ. Pr. 1986. XII, 432 p.; $ 11,95.

Bruguès, J.-L.: La F.I.V.E.T.E. au risque de l'éthique chrétienne. – RThom 87, 1987, 45–84.

Wils, Jean-Pierre: **Sittlichkeit** und **Subjektivität**. Zur Ortsbestimmung der Ethik im Strukturalismus, in der Subjektivitätsphilosophie und bei Schleiermacher. – Frb/S: Universitätsverl.; Frb/B, Wien: Herder 1987. 471 S. = Studien zur theologischen Ethik XXI; kart. DM 58,–.

McCartney, James J.: Unborn persons. Pope **John Paul II** and the **abortion** debate. – NY, Bern, Ffm: Lang 1987. X, 166 p. = American University studies VII, 21; sfr 43,40.

Boyle, Patrick J.: **Parvitas materiae** in sexto in contemporary Catholic thought. – Lanham [e. a.:] Univ. Press of America 1987. 124 p.; $ 21,50.

Dejond, Thierry, SJ: Contraception, problème de société. – NRTh 109, 1987, 246–265.

Gleixner, Hans: **Ökologische Ethik** – erst heute? Hinweise aus dem 19. Jahrhundert zu einer christlichen Umweltethik. – ZkTh 109, 1987, 173–192.

Demmer, Klaus: Leben in Menschenhand. Grundlagen des **bioethischen** Gesprächs. – Frb/S: Universitätsverl.; Frb/B, Wien: Herder 1987. 168 S. = Studien zur theologischen Ethik XXIII; kart. DM 39,–.

Theology and bioethics. Exploring the foundations and frontiers. Ed. by Earl E[dward] Shelp. – Dordrecht [e.a.]: Reidel (1985). XXIV, 314 p. = Philosophy and medicine XX.

Langendörfer, Hans: Atomare Abschreckung und kirchliche Friedensethik. Eine Untersuchung zu neuesten kath. **Friedensverlautbarungen** und zur ethischen Problematik heutiger **Sicherheitspolitik**. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl.; Mchn: Kaiser 1987. 234 S. = Entwicklung und Frieden. Wissenschaftl. Reihe XLVI; kart. DM 28,– [Diss., Bonn]

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Grundfragen christlicher Mystik. Wissenschaftliche Studientagung Theologia mystica in Weingarten vom 7.–10. Nov. 1985. Hrsg. von Margot Schmidt . . . – Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann – Holzboog 1987. 283 S. = Mystik in der Geschichte und Gegenwart I, 5; DM 68,–; [enth.:] S. 1–13: Blank, Josef: Gnosis und Agape. Zur christologischen Struktur paulinischer Mystik; S. 15–23: Damme, Dirk van: Vorstufen der mystischen Theologie in der alten Kirche; S. 25–38: Figura, Michael: Mystische Gotteserkenntnis bei **Gregor** von **Nyssa**; S. 39–49: Beierwaltes, Werner: **Plotins** philosophische Mystik; S. 50–72: Köpf, Ulrich: **Hohelied**auslegung als Quelle einer Theologie der Mystik; S. 73–101: Meier, Christel: Virtus und operatio als Kernbegriffe einer Konzeption der Mystik bei **Hildegard** von **Bingen**; S. 103–121: Breuer, Wilhelm: Philosophische Zugänge zur Mystik **Hadewijchs**; S. 123–137: Reynaert, Joris: Mystische Bibelinterpretation bei Hadewijch; S. 139–156: Riedlinger, Helmut: Zur buchstäblichen und mystischen Schriftauslegung **Bonaventuras**; S. 157–172: Imbach, Ruedi: Die deutsche **Dominikaner**schule: Drei Modelle einer Theologia mystica; S. 173–192: Langer, Otto: Meister **Eckharts** Lehre vom Seelengrund; S. 193–220: Bader, Franz: Transzendentalphilosophische Überlegungen zur „negatio negationis" und zur mystischen Einigung; S. 221–234: Schmidt, Margot: „**Deiformis operatio**". Gottförmiges Wirken als Vollendung der „contemplatio"; S. 235–248: Scheffczyk, Leo: Gnadenerfahrung bei **Teresa** von **Ávila**; S. 249–258: Lorenz, Erika: Teresa von Ávila in ihrer Auseinandersetzung mit visionärer Erfahrung; S. 259–272: Schweitzer, Franz-Josef: Zeit und Ewigkeit bei **Angelus Silesius**.

Duchamblo, Richard: Vie et culte de Saint **Grégoire**, evêque de Grande Arménie, patron titulaire de Tallard-Takvorian, Takvor: Les apôtres Arméniens en Occident. Saint Grégoire de Pithiviers. – Gap 1985: Impr. Louis-Jean. 115 p., fig.; F 60.

Warren, Ann K.: **Anchorites** and their patrons in medieval **England**. – Berkeley, CA: Univ. of California Pr. 1985. XIV, 375 p.; $ 42,–.

Largier, Niklaus: Meister **Eckhart** und der Osten. Zur Forschungsgeschichte. – FZPhTh 34, 1987, 111–129; S. 131–145: Haas, Alois: Meister Eckhart als Gesprächspartner östlicher Religionen; S. 147–159: Wolz-Gottwald, Eckhard: Übung und Gnade auf dem Weg zur ‹Gottesgeburt› bei Meister Eckhart.

García-Villoslada, Ricardo: San **Ignacio** de **Loyola**: nueva biografía. – Madr: Ed. Católica 1986. XIX, 1066 p. = Biblioteca de autores cristianos: maior XXVIII; pes 5000,–.

Huerga, Alvaro, OP: **Bartolomé de Medina** y **Santa Teresa** de **Jesús**, o el problema de las revelaciones privadas. – Angelicum 64, 1987, 218–246.

López Díaz-Otazu, Ana M.: Amor y libertad en **Teresa** de **Jesús**. – Madr: Narcea 1986. 108 p.

Krailsheimer, Alban John: **Rancé** and the Trappist legacy. – Kalamazoo, Mich.: Cistercian Publ. 1985. IX, 151 p. = Cistercian studies series LXXXVI.

Pastor, Félix-Alejandro, SI: Itinerario espiritual de Paul **Tillich**. Consideraciones ante un centenario. – Greg 67, 1987, 47–86.

Melton, J. G.: Biographical dictionary of American cult and sect leaders. – NY [e. a.:] Garland 1986. XII, 337 p. = Garland reference library of social science CCXII.

Bernard, Charles A.: Traité de théologie spirituelle. – P: Ed. du Cerf 1986. 492 p. = Théologies.

Sudbrack, Josef: **Neue Religiosität** – Herausforderung für die Christen. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. 1987. 244 S. = Topos-Taschenbücher CLXVIII.

López-Yarto, Luis: Vida religiosa e increencia. Un análisis de actitudes. – MCom 44, 1986, 385–426.

Coxhead, Nona: The relevance of bliss. A contemporary exploration of mystic experience. – Lo: Wildwood House 1985. 183 p.; £ 10,95.

Moretti, Roberto: La Trinità vertice della teologia e dell'esperienza mística. – Divinitas 30, 1986, 219–239.

Ulrich, Hans G.: **Gebet**. – Glaube und Lernen I, 1986, 13–20; S. 21–38: Sauter, Gerhard: Das Gebet als Wurzel des Redens von Gott; S. 38–45: Graupner, Axel: Klage, Bitte und Dank als Grundformen des Redens von Gott in den Psalmen; S. 45–56: Ringshausen, Gerhard: Was Bilder über Beten sagen; S. 56–74: Schmidt, Heinz: Beten lernen im Unterricht?; S. 74–81: Ulrich-Eschemann, Karin: Mit Kindern beten; S. 81–90: Duensing, Friedrich: Gebet als Mahnpredigt? Anmerkungen zum gottesdienstlichen Beten heute.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Staatslexikon: Recht, Wirtschaft, Gesellschaft. In 5 Bänden. Hrsg. von der Görres-Gesellschaft. 7., völlig neu bearb. Aufl. Bd I: Abendland – Deutsche Partei. Bd II: Deutscher Caritasverband – Hochschulen. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1985–1986. XII S., 1302 Sp.; XII S., 1320 Sp.

Evangelisches Staatslexikon. Begründet von Hermann Kunst ... Hrsg. von Roman Herzog ... 3., neu bearb. Auflage. Bd I: A–M; II: N–Z. – Stu: Kreuz Verl. 1987. XIII S., 4332 Sp.

Schmuck, Josef: **Homo religiosus**. Die religiöse Frage in der Wissenssoziologie Max **Schelers**. – Mchn: tuduv-Verlagsges. 1987. VII, 408 S. = tuduv-Studien. Reihe Religionswissenschaften IV; kart. DM 62,80.

Behrendt, Ethel Leonore: Die verlorene **Gerechtigkeit** der christlichen Botschaft. Paulus vor Jesus? – (Mchn:) Behrendt 1986. XXXVIII, 539 S. = Christ im Staat I; kart. DM 72,–.

MacLellan, David: **Marxism** and religion. A description and assessment of Marxist critique of Christianity. – (Hampshire, Lo:) Macmillan Pr. (1987). IX, 209 p.; £ 8,95.

Hanson, Eric O.: The Catholic Church in world politics. – Princeton: Princeton Univ. Press 1987. 485 p.; $ 24,95.

Büchele, Herwig: Christlicher Glaube und politische Vernunft. Für eine Neukonzeption der katholischen **Soziallehre**. – Wien, Zü: Europaverlag; Düs: Patmos (1987). 254 S.; kart. DM 28,–.

Punt, Jozef: Die Idee der **Menschenrechte**. Ihre geschichtliche Entwicklung und ihre Rezeption durch die moderne kath. Sozialverkündigung. – Pad [u. a.:] Schöningh 1987. 269 S. = Abhandlungen zur Sozialethik XXVI; kart. DM 28,– [Diss., Augsburg]

Nell-Breuning, Oswald von: Unsere Verantwortung – für eine **solidarische** Gesellschaft. – Frb/B, [u. a.:] Herder 1987. 143 S.; kart. DM 14,80; S. 133–143: Bibliographie von Nell-Breuning 1979–1986.

Morel, Julius: **Ordnung** und **Freiheit**. Die soziologische Perspektive. – Innsbr, Wien: Tyrolia-Verlag (1986). 175 S.; kart. DM 26,–.

God and global **justice**. Religion and poverty in an unequal world. Ed. by Frederick Ferré and Rita H. Mataragnon. – NY: Paragon House (1985). IX, 214 p. = God. The contemporary discussion series. A new era book; $ 12,95.

Churches in struggle. Liberation theologies and social change in **North America**. Ed. by William K. Tabb. – NY: Monthly Review Pr. (1986). XIX, 331 p.; $ 11,–.

Chopp, Rebecca S.: The praxis of suffering. An interpretation of liberation and political theologies. – Maryknoll, NY: Orbis Books 1986. XI, 178 p.; $ 12,95.

Responsible technology. A christian perspective. By Stephen V. Monsma ... – GrR, Mich.: Eerdmans 1986. X, 252 p.; $ 12,95.

XIII. Kirchenrecht

Derecho **particular** de la iglesia en **España**. Experiencias de la aplicación del Nuevo Código. – Salm: Universidad Pontificia 1986. 273 p. = Bibliotheca Salmanticensis. Estudios LXXX; pes 2400.

El derecho **patrimonial** canónico en España. XIX semana Española de derecho canónico, celebrada en Salamanca del 17 al 21 de sept. de 1984. – Salm: Univ. Pontificia 1985. 433 p. = Bibliotheca Salmanticensis. Estudios LXXV; pes 2500.

Boni, Andrea, OFM: Costituzionalità divina ed umana del diritto. – R: Pontificio Ateneo Antoniano 1986. 93 p.

Sobański, Remigiusz: Erwägungen zum Ort des Kirchenrechts in der Rechtskultur. – AkKR 155, 1986, 3–15.

Carlen, Louis: Wallfahrt und Recht im Abendland. – Frb/S: Universitätsverlag 1987. XV, 258 S. = Freiburger Veröffentlichungen aus dem Gebiete von Kirche und Staat XXIII; sfr 58,–.

Folmer, John J.: Promoting and protecting **rights**: An introduction. – Jurist 46, 1986, 1–13; p. 14–42: Langan, John, SJ: Can there be a human rights problem in the Church?; p. 43–69: Moodie, Michael R.: The administrator and the law: Authority and its exercise in the code; p. 70–106: Beal, John P.: Confining and structuring administrative discretion; p. 107–141: Meszaros, John C.: Procedures of administrative recourse; p. 142–163: Provost, James H.: Recent experiences of administrative recourse to the Apostolic See; p. 164–204: McDonough, Elizabeth, OP: The protection of rights in religious institutes; p. 205–228: Cogan, Patrick J., SA: The protection of rights in hierarchial Churches: An ecumenical survey; p. 229–288: Bassett, William W.: Christian rights in civil litigation: Translating religion into justiciable categories.

Gutiérrez, José Luis: De **Ordinariatus militaris** nova constitutione. – PerRMCL 76, 1987, 189–218; p. 219–251: Ghirlanda, Gianfranco, SJ: De differentia Praelaturam personalem inter et Ordinariatum militarem seu castrensem; p. 253–269: Beyer, Jean B., SJ: Ordo viduarum; p. 271–308: Hendriks, Johannes: Schola catholica, Ecclesia, Civilis societas; p. 309–334: McGrath, Aidan: De relatione iuridica Breve Sixti V, «Cum frequenter», diei 27 iunii **1587**, inter et Decretum Sacrae Congregationis pro doctrina fidei diei 13 mai 1977.

Robbers, Gerhard: Kirchenrechtliche und staatskirchenrechtliche Fragen des **Kirchenübertritts**. – ZevKR 32, 1987, 19–46; S. 47–67: Christoph, Joachim E.: Rechtsnatur und Geltungsbereich des kirchlichen **Mitarbeitervertretungs**rechts.

Schick, Ludwig: La fonction d'enseignement de l'Eglise dans le Code de droit canonique. – NRTh 108, 1986, 374–387.

Stoffel, Oskar: Der kanonische Status der Missionsgesellschaften im neuen Codex Iuris Canonici. – AkKR 155, 1986, 16–48.

Gambari, Elio: I **religiosi** nel codice. Commento ai singoli canoni. – Mil: Editrice Ancora (1986). 413 p.; Lire 29 000.

Gambari, Elio: Elementi di fiducia e di speranza per la vita religiosa offerti dal nuovo Codice di diritto canonico. – ComRel 68, 1987, 3–34; p. 35–76: Pinheiro, Anthony: Bishops-religious relationship. The «Apostolic Subjection» of religious to the power of diocesan Bishop in the exercise of apostolic activities in the diocese ‹can. 678, §§ 1 & 2›; p. 77–97: Iannone, Filippo: Potestá del capitolo generale ‹cann. 596; 631, § 1›.

Siegle, Bernard Andrew: **Marriage** according to the new code of canon law. – NY: Alba House (1986). XV, 297 p.; $ 14,95.

Puza, Richard: Die Ehe als Sakrament und Vertrag. Zu Geschichte und Gegenwart eines kodifizierten Lehrsatzes ‹c. **1055** §§ 1.2 CIC 1983›. – ThQ 167, 1987, 128–136.

Beykirch, Ursula: Von der konfessionsverschiedenen zur konfessionsverbindenden Ehe? Eine kirchenrechtliche Untersuchung zur Entwicklung der gesetzlichen Bestimmungen. – Wü: Echter Verl. 1987. 463 S. = Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft II; kart. DM 56,– [Diss., Bonn]

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Grözinger, Albrecht: Praktische Theologie und Ästhetik. Ein Beitrag zur Grundlegung der praktischen Theologie. – Mchn: Kaiser 1987. XI, 322 S.; kart. DM 48,– [Habil.-Schrift, Mainz]

Zauner, Wilhelm: Priester und **Laien** – eine Kirche. – ThpQ 135, 1987, 205–212; S. 213–218: Garhammer, Erich: Die Sicht des Laien in der Pastoraltheologie – Vom Objekt zum Subjekt der Seelsorge; S. 219–228: Gerl, Hanna-Barbara: Frau und Kirche – Auf der Suche nach einer neuen Beziehung.

Malherbe, Abraham J.: Paul and the Thessalonians. The philosophic tradition of **pastoral care**. – Phil: Fortress Press (1987). 120 p.

Underwood, Ralph L.: **Empathy** and **confrontation** in pastoral care. – Phil: Fortress Pr. (1985). 127 p. = Theology and pastoral care series; $ 7,95.

Allen, Joseph J.: The **ministry** of the church. The image of pastoral care. – NY: St. Vladimir's Seminary Pr. 1986. 232 p.; $ 8,95.

Handbuch der praktischen Theologie. Hrsg. von Peter C(onstantin) Bloth [u. a.]. Bd IV: Praxisfelder: Gesellschaft und Öffentlichkeit. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1987. 688 S.

Hendriks, Augustinus J. M.: **Mystagogie** und pastorale Grundaufgaben. – Mstr: Schmitz 1986. 228 S.; kart. DM 48,– [Diss., Münster]

Roehlin, Karl-Heinz: Sinnorientierte Seelsorge. Die Existenzanalyse und Logotherapie V. E. **Frankls** im Vergleich mit den neueren ev. Seelsorgekonzeptionen und als Impuls für die kirchliche Seelsorge. – Mchn: tuduv-Verlagsges. 1986. II, 245 S.; kart. DM 39,80.

Jentsch, Werner: Handbuch der Jugendseelsorge. Geschichte – Theologie – Praxis. Teil I: Praxis der Jugendseelsorge: Wege. Halbbd 2: **Gesprächsseelsorge**. – Gü: Verlagshaus G. Mohn 1986. 676 S.; Lw. DM 260,–.

Zerfass, Rolf: Grundkurs Predigt. Unter Mitarbeit von Klaus Roos. Bd. I: **Spruchpredigt**. – Düs: Patmos Verl. 1987. 192 S.; kart. DM 26,–.

Sorg, Theo: Christus vertrauen – Gemeinde erneuern. Beiträge zum missionarischen Gemeindeaufbau in der Volkskirche. – Stu: Calwer 1987. 119 S. = Calwer Paperback; kart. DM 14,80.

Degenhardt, Johannes Joachim: Bausteine einer neuen **Arbeiterpastoral**. – Pad: Verl. Bonifatius-Druckerei (1987). 112 S. = Worte zur Zeit XVII.

Kwiran, Manfred: **Religionsunterricht** in **USA** – ein Vergleich. Edukative und methodische Perspektiven amerikanischer Religionspädagogik – ein pragmatischer Ansatz. – Ffm [u. a.]: Lang 1987. 535 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 10; sfr 79,–.

Glauben ermöglichen. Zum gegenwärtigen Stand der Religionspädagogik. Festschrift für Günter **Stachel**. Hrsg. von Eugen Paul und Alex Stock. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. 1987. 386 S.; kart. DM 48,–; S. 370–384: Bibliographie G. Stachel; [enth. u. a.:] S. 21–32: Feifel, Erich: Von der curricularen zur kommunikativen Didaktik. Zur Situation der Religionspädagogik; S. 33–46: Paul, Eugen: „**Katechese**" heute. Zur Problematik einer Begriffsbildung; S. 47–59: Schreibmayr, Franz: Christlich glauben. Versuch einer Strukturanalyse des Grundakts christlichen Daseins; S. 60–73: Mieth, Dietmar: Erzählen und Handeln. Ein Dialog mit Günter Stachel; S. 77–93: Biemer, Günter: Religionspraxis oder Religionsbegriff? Zur Grundlegung einer Theorie des Religionsunterrichts in der Schule; S. 94–107: Sauer, Ralph: Ist der Glaube nur Objekt des Religionsunterrichts? Ein Plädoyer für die katechetische und handlungsorientierte Dimension des Religionsunterrichts; S. 108–112: Gleißner, Alfred: Das **Bild** im Religionsunterricht; S. 115–127: Kaufmann, Franz-Xaver: Religiöser Indifferentismus; S. 128–148: Zwergel, Herbert A.: Empirische Religionspädagogik und Alltags-Konzeption; S. 197–211: Zirker, Hans: Neue Zuflucht beim Mythos?

Eine kulturelle Entscheidung im Vorfeld der Bibeldidaktik; S. 213–246: Oser, Fritz: Grundformen biblischen Lernens; S. 247–260: Volz, Ludwig: Auslegen durch **Erzählen**. Wie ich Erwachsenen das Johannesevangelium erschließe; S. 261–273: Miller, Gabriele: Biblische Texte in Szene setzen. Bericht über ein Experiment; S. 277–285: Ven, Johannes A. van der: Diagnose und Therapie in der Werterziehung; S. 286–301: Schuh, Hans: Zum Leben führen. Buße und Bußerziehung als Weg und Wegweisung zu einer reifenden Lebensgestalt.

XV. Liturgiewissenschaft

Rodríguez Fernández, Celso: El **antifonario Visigotico** de **Leon**. Estudio literario de sus fórmulas sálmicas. – Madr 1985: Impr. Taravilla. 359 p. = Fuentes y estudios de historia Leonesa XXXV; pes 4500.

Toldo, Ruggero: L'itinerario penitenziale nel Sacramentario Gelasiano – Una prassi antica, una proposta attuale. – Studia Patavina 33, 1986, 567–604.

A commentary on the **Cistercian hymnal** = Explanatio super hymnos quibus utitur Ordo Cisterciensis. A critical edition of Troyes Bib. Mun. MS 658. Ed. by John Michael Beers. – Lo: Bradshaw Soc. 1987. XLIV, 94 p. = Henry Bradshaw Society. Publications CII; £ 27,95.

Kranemann, Benedikt: Die **Begräbnisliturgie** der **Aufklärungszeit**. – LJ 37, 1987, 101–120.

Le rôle de G. B. **Montini-Paul VI** dans la réforme liturgique. Journée d'études Louvain-la-Neuve, 17. octobre 1984. Sous les auspices de la Faculté de théologie et de droit canonique de Louvain-la-Neuve. – Brescia: Edizioni Studium 1987. XI, 86 p. = Pubblicazioni del'Istituto Paolo VI, V.

Taft, Robert: The **Liturgy** of the **Hours** in **East** and **West**. The origins of the Divine Office and its meaning for today. – Collegeville, MN: The Liturgical Pr. 1986. XVII, 421 p.; $ 14,75.

Harnoncourt, Philipp: Theologische Grundlagen des **Stundengebetes**. – HlD 41, 1987, 2–11; S. 12–40: Kohlschein, Franz: Die Tagzeitenliturgie als „Gebet der Gemeinde" in der Geschichte; S. 41–50: Hollerweger, Hans: Gestalt und Gestaltung des Stundengebetes in den Gemeinden; S. 51–64: Schneider, Severin, OSB: Die Psalmen im Stundengebet; S. 65–70: Haidinger, Christian, OSB: Erfahrungen mit der Jugendvesper; S. 72–79: Meyer, Hans Bernhard, SJ: Das Stundengebet in der Gemeinde – eine pastorale Aufgabe.

Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft Teil III: Gestalt des Gottesdienstes. Sprachliche und nichtsprachliche Ausdrucksformen. Mit Beitr. von Rupert Berger [u. a.]. – Rgb: Pustet (1987). 416 S.; DM 48,–.

Viganò, Enrico: Impegno «ministeriale» dei fedeli: della celebrazione alla vita. Saggio dall'eucologia delle «Missae et orationes pro variis necessitatibus». – ELit 101, 1987, 97–123.

Miquel, Gabriel Ramis: La oración «Deus castorum corporum». Teología sobre la **virginidad consagrada**. – ELit 100, 1986, 508–561.

Klöckener, Martin: Das **Pontifikale**. Ein Liturgiebuch im Spiegel seiner Benennungen und der Vorreden seiner Herausgeber, zugleich Würdigung und Weiterführung einer Studie von Marc Dykmans. – ALW 28, 1986, 396–415.

Eschatologie et liturgie. Conférences Saint-Serge, XXXI[e] Semaine d'Études Liturgiques, Paris, 26–29 juin 1984. Ed. par Achille M. Triacca. – R: C.L.V. – Ed. Liturgiche 1985. 383 p. = Bibliotheca "Ephemerides Liturgicae". "Subsidia" XXXV; Lire 45 000; [cont.:] p. 17–33: Andronikof, C.: Le temps de la liturgie; p. 35–46: Bobrinskoy, B.: Liturgie et eschatologie; p. 47–54: Cazelles, H.: Le Règne de Dieu dans l'Ancien Testament; p. 55–73: Cothenet, E.: La liturgie comme anticipation de la parousie dans les Épîtres Pastorales; p. 75–88: De Clerck, P.: L'absence de demandes eschatologiques dans la «Prière universelle» aux premiers siècles en Occident; p. 89–99: Fauquet, Y.: Temps liturgique, temps biblique, temps eschatologique: mystère de rédemption du temps (Essai de théologie biblique); p. 101–113: Harissiadis, C.: L'eschatologie du Dimanche du Jugement dernier; p. 115–123: Holeton, D. R.: L'eschatologie et le mouvement eucharistique en Europe centrale pendant la fin du moyen-âge; p. 125–137: Hruby, K.: L'attente eschatologique dans la liturgie synagogale; p. 139–154: Kniazeff, A.: Eschatologie et mariologie liturgique byzantine; p. 155–170: Lanne, E.: Liturgie et eschatologie dans l'œuvre de Saint **Irénée** de **Lyon**; p. 171–183: Lodi, E.: La perspective eschatologique de l'euchologie romaine de l'Avent dans le Missel et l'Office divin; p. 185–205: Muess, Cl.-R.: Les perspectives eschatologiques de la prière liturgique luthérienne; p. 207–226: Ossorguine, N.: Eschatologie et cycles liturgiques; p. 227–247: Ozoline, N.: L'accomplissement des temps et le salut des nations dans l'iconographie orthodoxe de la Pentecôte; p. 249–259: Rordorf, W.: La prière de Sainte Thècle pour une défunte païenne et son importance œcuménique; p. 261–279: Rose, A.: Psaumes et eschatologie dans la liturgie chrétienne; p. 281–294: Theodorou, E.: Temps et éternité dans la liturgie orthodoxe; p. 295–312: Triacca, A. M.: Vers une théologie liturgique de l'eschatologie (Pour une lecture des éléments du langage liturgique d'un point de vue eschatologique); p. 313–329: Wainwright, G.: La prière eucharistique, lieu eschatologique; p. 331–357: Webb, D.: L'eschatologie dans les textes liturgiques de l'Avant; p. 359–367: Westphal, G.: L'eschatologie dans la Liturgie de Lima et le recueil «Cantate Domino»: quelques aspects; p. 369–383: Zellweger, E.: Le Règne de Dieu dans la liturgie des Églises Réformées de Suisse Alémanique.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Remigius Bäumer, Mattenweg 2, 7815 Kirchzarten; Prof. Dr. Jürgen Becker, Rönner Weg 15, 2313 Raisdorf; Dr. Martina Blasberg-Kuhnke, Fb Kathol. Theologie, Johannisstr. 8–10, 4400 Münster; Prof. Dr. Bernhard Casper, Birkenwäldele 16, 7801 Wittnau; Prof. Dr. Hubert Frankemölle, Helmarshauser Weg 2, 4790 Paderborn; Prof. Dr. Klaus Ganzer, Theolog. Fakultät d. Universität Würzburg, Sanderring 2, 8700 Würzburg; Prof. Dr. Wilhelm Gessel, Universitätsstr. 2, 8900 Augsburg; Hans-Christoph Goßmann, Am Pastorenbusch 36, 4400 Münster-Nienberge; Prof. Dr. Heinrich Groß, Agnesstr. 13, 8400 Regensburg; Prof. Dr. Wolf-Dieter Hauschild, Evang.-Theolog. Fakultät, Universitätsstr. 13–17, 4400 Münster; Prof. Dr. Peter Heine, Rosenstr. 7, 4403 Senden-Bösensell; Prof. Dr. Johann Hofmeier, Talblick 30, 8411 Lappersdorf; Prof. Dr. Ulrich Horst OP, Grabmann-Institut, Geschwister-Scholl-Platz 1, 8000 München 22; Dr. Hans-Jochen Jaschke, Burgstr. 2, 4570 Quakenbrück 1; Prof. Dr. Matthäus Kaiser, Universitätsstr. 31, 8400 Regensburg; Prof. Dr. Adel-Theodor Khoury, Buchenallee 35, 4401 Altenberge; Prof. Dr. Adolf Kolping, Belfortstr. 11, 7800 Freiburg i. Br.; Prof. Dr. Bernhard Lohse, Wittenbergener Weg 40, 2000 Hamburg 56; Prof. Dr. Oswald Loretz, Ricarda-Huch-Str. 6, 4400 Münster; Prof. Dr. Cornelius Mayer, Univ. Gießen, Karl-Glöckner-Str. 21, 6300 Gießen; Dr. Karl-Heinz Menke, Gumpenstiege 7, 7800 Freiburg i. Br.; Prof. Dr. Norbert Mette, Liebigweg 11a, 4400 Münster; Dr. Joseph Overath, Im Kirchtal 71, 5210 Troisdorf; Dr. Werner Promper, Josefstr. 2, 4400 Münster; Prof. Dr. Walter Radl, Kath. Theol. Fakultät, Alter Postweg 120, 8900 Augsburg; Prof. Dr. Josef Scharbert, Pählstr. 7, 8000 München 70; Prof. Dr. Klaus Schatz, St. Georgen, Offenbacher Landstr. 224, 6000 Frankfurt 70; Ludger Schwienhorst-Schönberger, Sebastianstr. 5b, 4400 Münster-Nienberge; Dr. Thomas Söding, Dingbänger Weg 54a, 4400 Münster; Prof. Dr. Basil Studer, S. Anselmo, Piazza dei Cavalieri di Malta, 5, I-00153 Roma; Prof. DDr. Robert Stupperich, Möllmannsweg 12, 4400 Münster; Prof. Dr. Erdmann Sturm, Jupiterweg 26, 4400 Münster; Dr. Kossi-Joseph Tossou, Burchardstr. 2, 4400 Münster; Prof. Dr. Réal Tremblay, Via Merulana 31, C.P. 2458, I-00100 Roma; Prof. Dr. Harald Wagner, Eichendorffstr. 18, 3554 Gladenbach; Prof. Dr. Jürgen Werbick, Univ. Siegen Fb 1, Postf. 10 12 40, 5900 Siegen; Dr. Hermann Wieh, Niels-Stensen-Kolleg, Philippistr. 2, 4400 Münster; Prof. Dr. Hansjürgen Verweyen, Hexentalstr. 39, 7802 Merzhausen; Prof. Dr. Otto Wahl, SDB, Don-Bosco-Str. 1, 8174 Benedikbeuern; Prof. Dr. Rudolf Zinnhobler, Inst. f. Kirchengeschichte, Harrachstr. 7, A-4020 Linz.

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 96,— DM, Studenten-Abonnement 76,80 DM (im Inland jeweils 7 % MwSt. incl.)

© 1987 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, 1987

ISSN 0040-568X

Diesem Heft liegen die Prospekte »Die Katakombe«, »Deutsche Lyrik in der frühen Neuzeit« und der »Missionswissenschaft-Bestellschein« bei.

Systematische Theologie

Paul Lehmann

Christologie und Politik

Eine theologische Hermeneutik des Politischen. Aus dem Englischen von Gerhard Löhr und Peter Maurer. Mit einer Einführung in die deutsche Ausgabe von Gerhard Sauter. 1987. 172 Seiten, kart. DM 19,80

Paul Lehmann analysiert die Zusammenhänge zwischen Politik, Revolution, Liebe, Freiheit und Macht in christologischer Perspektive und plädiert für einen politischen Realismus, der ideologische Selbstrechtfertigung vermeidet. Er fragt nach der Gegenwart Jesu Christi im politischen Handeln. Die Analyse zentraler biblischer Texte, die in den Konzepten »politischer Theologien« eine Rolle spielen, und die Analyse historischer Situationen geben Orientierung in der umstrittenen Frage des Verhältnisses von Theologie und Politik.

Erich Geldbach

Ökumene in Gegensätzen

mit dem Memorandum »Reformatorische Kirchen und ökumenische Bewegung« in deutscher und englischer Sprache. (Bensheimer Hefte, Band 66). 1987. 230 Seiten, kart. DM 19,80

Hier wird die These vertreten, daß nicht Einheit, sondern eine strukturierte Gemeinschaft der Kirchen in weiterhin bestehenden Gegensätzen ein fruchtbarer Neuansatz wäre, der eine mögliche ökumenische Resignation verhindern helfen kann. Dabei kommt der Dialogvernetzung unter Führung eines ökumenischen Dialogsekretariats, der eucharistischen Gastfreundschaft und einem »Konzil« der Konfessionen große Bedeutung zu.

Das Buch schließt mit dem 1984 von fünf ökumenischen Instituten in Europa erstellten Memorandum »Reformatorische Kirchen und ökumenische Bewegung« in deutscher und englischer Sprache.

Neues Testament

Gerd Lüdemann

Das frühe Christentum nach den Traditionen der Apostelgeschichte

Ein Kommentar. 1987. 285 Seiten, geb. DM 72,–; kart. Studienausgabe DM 48,–

Der Schwerpunkt des Buches liegt in der Frage nach dem historischen Wert jedes einzelnen Abschnittes der Apostelgeschichte. Zu diesem Zweck wird zunächst der redaktionelle Sinn des Textes ermittelt, dann die mutmaßliche Traditionsvorlage rekonstruiert und anschließend ein Vorschlag zum historischen Wert der Tradition vorgelegt.

Das Werk ist auf der Höhe internationaler Forschung. Es kann als historischer Kommentar zur Apostelgeschichte gelesen, vor allem aber auch als kritische Informationsquelle über das frühe Christentum benutzt werden.

Wilhelm Pratscher

Der Herrenbruder Jakobus und die Jakobustradition

(Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Band 139). 1987. Ca. 296 Seiten, Ln. ca. DM 76,–

Der Herrenbruder Jakobus war eine der bedeutendsten Persönlichkeiten des Urchristentums, aber die neutestamentlichen Erwähnungen lassen diese Rolle nur unzureichend erkennen. Dem Verfasser geht es um eine möglichst exakte Bestimmung des administrativen und theologischen Standortes des historischen Jakobus sowie um eine Darstellung seiner Wirkungsgeschichte, besonders in der sich an seine Gestalt knüpfenden großen Legendentradition.

Udo Schnelle

Antidoketische Christologie im Johannesevangelium

Eine Untersuchung zur Stellung des vierten Evangeliums in der johanneischen Schule. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Band 144). 1987. 283 Seiten, Ln. ca. DM 78,–

In dieser redaktionsgeschichtlichen Untersuchung wird die Stellung des vierten Evangeliums in der joh. Schule neu bestimmt. Das Johannesevangelium erweist sich in zentralen Bereichen seiner Christologie als Antwort auf eine doketische Irrlehre innerhalb der joh. Schule.

Im Zentrum der Arbeit stehen eingehende Analysen der joh. Wundergeschichten. Als reale Taten des Offenbarers in der Welt haben die joh. Wundergeschichten eine antidoketische Tendenz. Sie entstammen nicht einer »Semeia-Quelle«, sondern sind Einzeltraditionen der joh. Schule. Auch die sakramentalen Texte, der Prolog und die joh. Kreuzestheologie betonen den für die joh. Christologie zentralen Gedanken der Identität des geschichtlichen Jesus von Nazareth mit dem verherrlichten Christus.

Ziel der Untersuchung ist es, das Johannesevangelium (bis auf Kap. 21) als das einheitliche Werk eines hervorragenden Theologen des Urchristentums zu interpretieren und verständlich zu machen.

V&R
Vandenhoeck & Ruprecht
Göttingen und Zürich

Missions-wissenschaft

Rest-auflagen zu stark herab-gesetzten Preisen

Bitte benutzen Sie für Ihre Bestellung unseren Bestellschein, der diesem Zeitschriftenheft beiliegt.

Lieferung nach Vorrat, denn von einigen Werken sind nicht mehr viele Exemplare vorhanden.

Wegen der geringen Preise können wir Bestellungen nur ausliefern, wenn der Gesamtbetrag über 20,– DM liegt. Ab 50,– DM portofrei.

Bände aus unserer Reihe: Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte

Band 33
Kilian Stumpf 1655–1720. Ein Würzburger Jesuit am Kaiserhof zu Peking. Von Sebald Reil. 1978, XXXII und 207 Seiten, kart.
früher 58,– DM jetzt nur noch 19,– DM

Band 32
Mission – Nichtchristliche Religionen – Weltliche Welt. Von Georg Evers. 1974, XXII und 232 Seiten, kart.
früher 64,– DM jetzt nur noch 21,– DM

Band 31
Missionarische Anpassung als theologisches Prinzip. Von Josef Müller. 1973, VIII und 322 Seiten, kart.
früher 64,– DM jetzt nur noch 21,– DM

Band 30
Die missionarische Erschließung Ozeaniens. Ein quellengeschichtlicher und missionsgeographischer Versuch zur kirchlichen Gebietsaufteilung in Ozeanien bis 1855. Von Reiner Jaspers. 1972, XXIV und 288 Seiten, 4 Faltkarten, kart.
früher 64,– DM jetzt nur noch 21,– DM

Band 29
De potestate ordinaria et delegata superioris religiosi in missione. Studium iuris comparati religiosi auctore Alphonso M. J. Kloosterman SS.CC. 1964, 118 Seiten, kart.
früher 26,– DM jetzt nur noch 8,60 DM

Band 25
Ex contemplatione loqui. Gesammelte Aufsätze von Thomas Ohm OSB. 1961, VIII und 468 Seiten, 1 Abb., 5 Tafeln, kart.
früher 54,– DM jetzt nur noch 16,50 DM

Band 22
Statuta pro missionibus recentiora inter se ac praesertim cum iure ecclesiastico communi comparata. Von Wilhelm H. M. van der Marck OP. 1958, XVI und 92 Seiten, kart.
früher 10,– DM jetzt nur noch 3,30 DM

Band 21
Die katholische Chinamission im Spiegel der rotchinesischen Presse. Versuch einer missionarischen Deutung. Von Johannes Schütte SVD. 1957, XLI und 394 Seiten, 48 Abbildungen, kart.
früher 36,– DM jetzt nur noch 12,– DM

Band 20
Diogo Gonçalves SJ: Historia do Malavar. (Hs. Goa 58 des Arch. Rom. S. I.) Herausgegeben und erläutert von Josef Wicki SJ. 1955, XVIII und 142 Seiten, 2 Karten, 1 Faksimile, kart.
früher 12,80 DM jetzt nur noch 4,20 DM

Band 17
Die Mitarbeit der einheimischen Laien am Apostolat in den Missionen der Weißen Väter. Von Fridolin Rauscher WV. 1953, XXIII und 325 Seiten, kart.
früher 28,– DM jetzt nur noch 9,– DM

Band 15
Die Gefahr der Erstickung für die katholische Weltmission. Von Augustin Tellkamp SVD. 1950, 72 Seiten, kart.
früher 4,80 DM jetzt nur noch 1,60 DM

Hefte aus unserer Reihe: Veröffentlichungen des Instituts für Missionswissenschaft der Universität Münster

Heft 12
Zur Rolle der Publizistik in der Missionsarbeit des Fernen Ostens und Ozeaniens. Von Franz-Josef Eilers SVD. Sonderdruck aus der Zeitschrift für Missions- und Religionswissenschaft, Heft 3/1965. 40 Seiten, kart.
früher 3,50 DM jetzt nur noch 1,20 DM

Heft 11
Die Ausbildung der deutschen Missionsschwestern. Von Klaus Schmeing. Sonderdruck aus der Zeitschrift für Missions- und Religionswissensch. 1964, 32 Seiten, kart.
früher 3,50 DM jetzt nur noch 1,20 DM

Heft 9
Das Katechumenat in den katholischen Missionen. Von Thomas Ohm OSB. 1959, VIII und 122 Seiten, 13 Abb., kart.
früher 14,– DM jetzt nur noch 4,60 DM

Heft 7
Gastfreundschaft in der Verkündigung des Neuen Testaments und ihr Verhältnis zur Mission. Von Helga Rusche. 1958, 48 Seiten, kart.
früher 4,– DM jetzt nur noch 1,30 DM

Heft 6
Die Schrift des P. Gonçalo Fernándes SJ über die Brahmanen und Dharma-Sastra (Madura 1616). Eingeleitet und inhaltlich wiedergegeben von Josef Wicki SJ. 1957, 36 Seiten, kart.
früher 3,– DM jetzt nur noch 1,– DM

Heft 4
Wichtige Daten der Missionsgeschichte. Eine Zeittafel. Von Thomas Ohm OSB. 1961, 2., erweiterte und verbesserte Auflage, 290 Seiten, kart.
früher 30,– DM jetzt nur noch 10,– DM

Heft2
Karl der Große, Widukind und die Sachsenbekehrung. Von Heinrich Wiedemann MSC. 1949, 40 Seiten, kart.
früher 3,– DM jetzt nur noch 1,– DM

Heft 1
Die christliche Theologie in asiatischer Sicht. Von Thomas Ohm OSB. 1949, 48 Seiten, kart.
früher 3,– DM jetzt nur noch 1,– DM

Aschendorff

Das Blut Christi und die Juden

Mt 27,25 bei den lateinischsprachigen christlichen Autoren bis zu Leo dem Großen. Von Rainer KAMPLING. – Neue Folge, Band 16. 1984, VIII und 260 Seiten, Leinen 78,– DM, ISBN 3-402-03638-X.

Die Arbeit untersucht die Auslegung von Mt 27,25 in den ersten Jahrhunderten der lateinischsprachigen Bibelauslegung, die bis in das Mittelalter hinein prägend war für das abendländische Verständnis dieser Stelle. Nach einer gründlichen Auswertung der Quellen werden die einzelnen Motive der Auslegung gesondert dargestellt. Die Arbeit zeigt aber nicht nur die Geschichte der Auslegung dieses Verses in einer wichtigen Zeit der Kirchengeschichte auf, sondern gewährt auch Einblicke in das spannungsreiche Verhältnis von Juden und Christen. Insgesamt hilft diese Untersuchung, das Phänomen des Antisemitismus von seinen geschichtlichen Voraussetzungen her differenzierter zu sehen. Sie leistet so einen wichtigen Beitrag zum aktuellen jüdisch-christlichen Dialog.

Jesus und die Führer Israels

Studien zu den sogenannten Jerusalemer Streitgesprächen. Von Jean-Gaspard MUDISO M. MUNDLA. – Neue Folge, Band 17. 1984, VIII und 377 Seiten, Leinen 98,– DM, ISBN 3-402-03639-8.

Man nennt den hier untersuchten Abschnitt der Synoptiker die Jerusalemer Streitgespräche. Wichtige theologische und Gemeindefragen werden verhandelt: Fragen nach der kaiserlichen Steuer, der Auferstehung der Toten, dem Hauptgebot der Liebe, der Messianität Jesu. Es wird gezeigt, daß und wie diese Probleme in den frühchristlichen Gemeinden unter Berufung auf Jesu Weisung einer Lösung zugeführt wurden. Dabei wird auch jeweils der Versuch unternommen, zurückzufragen, wie der „historische Jesus" die Dinge gesehen haben könnte. Ein Buch, das für jeden interessant ist, der auch um des eigenen Glaubens willen vom Evangelium Weisung erwartet. Sein Verfasser ist Schwarzafrikaner.

Arznei der Unsterblichkeit

Die Eucharistie bei Ignatius von Antiochien und im Johannesevangelium. Von Lothar WEHR. – Neue Folge, Band 18. 1987, XVI und 400 Seiten, Leinen 98,— DM, ISBN 3-402-03640-1.

Die Briefe des Märtyrerbischofs Ignatius von Antiochien und das eucharistische Redestück in Johannes 6 weisen in bezug auf das Eucharistieverständnis bemerkenswerte Gemeinsamkeiten, aber auch Unterschiede auf. In diesem Buch werden die einschlägigen Texte sorgfältig analysiert, ihre Entstehungsgeschichte aufgewiesen und in den Gesamtrahmen des theologischen Konzeptes des vierten Evangeliums und des Ignatius gestellt. Gleichzeitig wird das Milieu untersucht, in dem es zu diesen Eucharistie-Auffassungen in Auseinandersetzung und Angleichung gekommen ist. Die Bestimmung dieses Milieus erfolgt über die Einbeziehung christlich-gnostischer Texte, nämlich des Philippus-Evangeliums und der Thomasakten, aber auch der Didache, die in geographischer und zeitlicher Nähe steht. Das Werk bietet einen interessanten Einblick in das theologische Ringen der Anfänge um die rechte Feier des Herrenmahles.

Paulus und die „Diatribe"

Eine vergleichende Stilinterpretation. Von Thomas SCHMELLER. – Neue Folge, Band 19. 1987, XII und 480 Seiten, Leinen 98,— DM, ISBN 3-402-03641-X.

Seit R. Bultmanns Dissertation (1910) werden wichtige Stileigenheiten der Paulusbriefe immer wieder mit Hinweis auf die „Diatribe" erklärt. Meist verstand man darunter recht verschwommen die Redeweise kynisch-stoischer Wanderprediger, die Paulus beeinflußt habe. Schmeller klärt diese unbestimmten Vorstellungen: Die „Diatribe" erweist sich als vielgestaltiges und weit verbreitetes Phänomen mündlicher und literarischer Rede, die intellektuelle Gehalte in existentiell-ethischen Zuspruch umsetzen will. Gestützt auf neuere literaturwissenschaftliche, rhetorische und exegetische Erkenntnisse entwickelt Schmeller eine eigene Methodik für den Stilvergleich. Damit untersucht er einerseits einschlägige Texte von Bion, Musonius Rufus, Epiktet u. a., andererseits Abschnitte aus dem Römer- und 1. Korintherbrief. Der Vergleich zeigt, daß Paulus in gewissem Maß dieselben stilistischen und rhetorischen Mittel wie die „Diatribe" anwendet. Er gebraucht diese stilistischen Verfahren, um theologisch-objektivierende Gehalte den Lesern subjektiv verständlich und annehmbar zu machen. Diese Erkenntnis ermöglicht u. a. eine neue Sicht des Aufbaus der Paulusbriefe.

Neutestamentliche Abhandlungen

Aschendorff

Hans Jürgen Brandt

Die Polen und die Kirche im Ruhrgebiet 1871–1919



Polen im Ruhrgebiet – ein umfangreiches Kapitel der Geschichte des wachsenden Industriegebietes an der Ruhr im 19. Jahrhundert, ein eigenes Kapitel auch in der Geschichte des Preußischen Staates und des Deutschen Kaiserreiches von 1871 bis 1919. Mit der Reichsgründung nämlich setzte der Zustrom von Erwerbssuchenden aus den preußischen Ostprovinzen und den polnischen Gebieten Rußlands und Österreichs in das rheinisch-westfälische Industriegebiet ein. Diese Einwanderung polnischsprechender Minderheiten war einerseits erwünscht, andererseits wurde sie als vermeintlich „staatsgefährdend" angesehen. Mit der Wiedererrichtung des polnischen Staates (der Zweiten Republik 1919) entschärfte sich die politische Brisanz der – wie es zeitgenössisch hieß – „Nationalpolen" in Rheinland und Westfalen.

Mit dieser Publikation eröffnet das Institut für kirchengeschichtliche Forschung des Bistums Essen seine „Quellen und Studien". Herausgeber: Wilhelm Bettecken, Hans Jürgen Brandt, Alfred Pothmann.

Ausgewählt wurden die Dokumente nach ihrer Aussagekraft über die Entwicklung der Seelsorge an diesen Minderheiten. Die vorgelegte Edition beabsichtigt einen doppelten Zweck. Sie will einmal die wichtigsten Quellen für das umfangreiche Kapitel über sprachliche und völkische Minderheiten einer noch zu schreibenden Kirchengeschichte des Ruhrgebiets dokumentieren, also dem Historiker eine Arbeitsgrundlage bieten. Darüber hinaus möchte sie einem weiteren Kreis geschichtlich Interessierter eine Art Lesebuch sein, aus dem Anregungen etwa zur Beschäftigung mit der eigenen Familien- oder Pfarrgeschichte gewonnen werden können. Denn mehr als es der geschichtsbewußte Christ im Ruhrgebiet der Gegenwart zunächst für wahrscheinlich hält, belegt ihm diese Edition aus erster Hand, nämlich anhand der Quellen, daß er – und seine „Kirche vor Ort" – in besonderer Weise Anteil hat am Ehrentitel *Polonia semper fidelis* (Polen ist immer treu und gläubig).

Hans Jürgen Brandt: Die Polen und die Kirche im Ruhrgebiet 1871–1919.
Ausgewählte Dokumente zur Pastoral und kirchlichen Integration sprachlicher Minderheiten im deutschen Kaiserreich. Herausgegeben und eingeleitet von Hans Jürgen Brandt, unter Mitarbeit von Josef Dransfeld, Karl Hengst, Norbert Humberg.
XXIV und 358 Seiten, Leinen 58,– DM.

Band 2 der Reihe in Vorbereitung
Winfried Bettecken:
Stift und Stadt Essen.
„Coenobium Astnide" und Siedlungsentwicklung in Essen bis 1244.

Verlag Aschendorff Münster.
Bezug durch jede Buchhandlung.

Aschendorff

476 + = 5u V

THEOLOGISCHE REVUE

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

Jährlich 6 Hefte **ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG, MÜNSTER WESTFALEN** **Jährlich DM 96,–**

Nummer 5 **1987** **83. Jahrgang**

Siegfried Wiedenhofer: Zum gegenwärtigen Stand der Erbsündentheologie . . . . . Spalte 353

Allgemeines . . . . . Sp. 369
Theologische Realenzyklopädie. In Gemeinschaft mit H. R. Balz u. a., hrsg. von Gerhard Müller (R. Bäumer)
Anfänge der Theologie. XAPICTEION. J. B. Bauer zum Jänner 1987. Hrsg. von N. Brox, A. Felber, W. L. Gombocz, M. Ketsch (O. B. Knoch)

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 371
R. Wonneberger: Leitfaden zur Biblia Hebraica Stuttgartensia (S. Loersch)
U. Rüterswörden: Die Beamten der israelitischen Königszeit (L. Schwienhorst-Schönberger)
J. Bleckinsopp: A History of Prophecy in Israel (H. Engel)
W. Beyerlin: Weisheitliche Vergewisserung mit Bezug auf den Zionskult (H. Gross)
A. Vögtle: Offenbarungsgeschehen und Wirkungsgeschichte (H. Frankemölle)
K. Kliesch: Apostelgeschichte (D. Dormeyer)
Liste der koptischen Handschriften des Neuen Testaments. I: Die sahidischen Handschriften und Evangelien, 1. Teil. Bearbeitet von Franz-Jürgen Schmitz und Gerd Mink (Th. Baumeister)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp 379
H. Pfeiffer: Gottes Wort im Bild (H. Feld)
G. Hallonsten: Meritum bei Tertullian (M.-B. von Stritzky)
E. Feldmann: Die „Epistula Fundamenti" der nordafrikanischen Manichäer (B. Kötting)
G. Podskalsky: Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus' (988–1237) (K.-D. Seemann).
Die Kartäuser. Orden der schweigenden Mönche. Hrsg. von M. Zadnikar in Verbindung mit A. Wienand (K. Elm).
R. Kilwardby: Quaestiones in librum primum Sententiarum. Hrsg. von J. Schneider; Quaestiones in librum tertium sententiarum, Teil 2: Tugendlehre. Hrsg. von G. Leibold (L. Hödl)
Katholische Theologen der Reformationszeit. Bd. 2 und Bd. 3. Hrsg. von E. Iserloh (Ph. Schäfer)
A. Schröer: Die Kirche in Westfalen im Zeichen der Erneuerung (1555–1648). Erster Band: Die Katholische Reform in den geistlichen Landesherrschaften (P. Th. Lang)
Pietismus und Neuzeit. Ein Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus. Im Auftrag der Historischen Kommission zur Erforschung des Pietismus, hrsg. von M. Brecht u. a. Bd. 10, Schwerpunkt: Fr. Ch. Oetinger. – Bd. 12, Schwerpunkt: Ph. J. Spener (J. Sudbrack)
H. Heitzer: Georg Kardinal Kopp und der Gewerkschaftsstreit 1900–1814 (F.-J. Stegmann)
L. Mödl: Priesterfortbildung um die Mitte des 19. Jahrhunderts (E. Gatz)
Kirchen und Gesellschaft in den beiden deutschen Staaten. Hrsg. von G. Hellwig und D. Urban (K. Richter)

Dogmatik / Fundamentaltheologie / Ökumenische Theologie . . . . . Sp. 394
R. Fisichella: La rivelazione: evento e creidibilità (H. Verweyen)
L. Kugelmann: Antizipation (J. Wohlmuth)
Probleme und Perspektiven dogmatischer Theologie. Zusammengestellt und hrsg. von K. H. Neufeld. Bearbeiter und Hrsg. der deutschen Ausgabe L. Ullrich (H. Hoping)
F.-J. Bode: Gemeinschaft mit dem lebendigen Gott (E. Fastenrath)
H. Schwarz: Divine Communication (A. Moos)
H. Knoche: Einigung der Kirchen – mit wem? (A. Klein)
S. Leuenberger: Cultus Ancilla Scripturae (J. Lütticken OSB)

Liturgie . . . . . Sp. 409
Liturgie – ein vergessenes Thema. Festgabe zum 70. Geburtstag von Emil Josef Lengeling. Hrsg. von K. Richter (R. Kaczynski)
S. Schmid-Keiser: Aktive Teilnahme (F. Kohlschein)

Pastoraltheologie . . . . . Sp. 415
M. Midali: Teologia Pastorale o Pratica (D. Emeis / P. P. Mair)
R. Oberthür: Angst vor Gott? (J. Hofmeier)

Moraltheologie . . . . . Sp. 417
Moral begründen, Moral verkünden. Hrsg. von G. Viert (W. Wolbert)
W. Breuning / V. Eid / G. Lohfink / D. Mieth / H. Weber: Der ethische Kompromiß (J. Reiter)
L. I. Ugorij: The Principle of Double Effect (H.-J. Wilting)

Philosophie . . . . . Sp. 421
J. Figl: Dialektik der Gewalt (P. Köster)

Christliche Spiritualität . . . . . Sp. 423
J. Escriva: Die Spur des Sämanns (A. Krömer)
J. Weismayer: Leben in Fülle (J. Sudbrack)

Theologische Bibliographie . . . . . Sp. 425

Zum gegenwärtigen Stand der Erbsündentheologie*

Von Siegfried Wiedenhofer, Frankfurt a. M.

1. Vorgeschichte

1.1 Es ist nicht verwunderlich, wenn gerade das Erbsündenthema im vor- und nachkonziliaren Bestreben der katholischen Theologie nach größerer Authentizität und Relevanz eine herausragende Rolle spielt. Denn wie der seit den 50er und besonders seit den 60er Jahren rasch anschwellende Strom von Veröffentlichungen belegt, fand das neue, nicht mehr aufzuhaltende praktische, historische und systematische Unbehagen an der bisherigen theologischen Hermeneutik speziell hier zahlreiche und unübersehbare Anhaltspunkte. Daß sich in dieser Zeit ein Umbruch in der Erbsündentheologie abspielt oder zumindest anbahnt, bestätigt auch ihr auffällig reflexiver Charakter. Die Vielzahl der Literaturübersichten, der Rückblicke und Gesamtdarstellungen in der jüngsten Zeit ist nur ein besonders wichtiges Symptom.[1] Das jüngste Beispiel dafür stellt Heinrich M. Kösters Übersicht

* Die folgende Übersicht will nicht vollständig, wohl aber repräsentativ sein, was die ausgewählten und besprochenen Beiträge betrifft; sie will aber möglichst vollständig sein, was die sachlichen Aspekte heutiger Erbsündentheologie betrifft. Handbuchdarstellungen wurden (mit einer Ausnahme) aus Platzgründen und wegen ihrer leichten Zugänglichkeit generell nicht berücksichtigt.

[1] Vgl. A. de Villalmonte, El pecado original. Veinticinco años de controversia: 1950–1975, Salamanca 1978 (mit Bibliographie 1950–1978; 557–592); in verkürzter Form auch als Aufsatzfolge: ders., El pecado original. Veinticinco años de historia: 1950–1975, in: NatGrac 24 (1977) 3–63, 195–271, 383–465; 25 (1978) 3–106 (mit Bibliographie 1950–1978 ebd. fasc. 2, Erg. 1–36); ebenfalls wichtig: W. Eichinger, Erbsündentheologie. Rekonstruktion neuerer Modelle und eine politisch orientierte Skizze (EHS. T 138), Frankfurt/Bern/Cirencester 1980; G. Vandervelde, Original Sin. Two Major Trends in Contemporaty Roman Catholic Reinterpretation, Amsterdam 1975; zu beachten sind außerdem: B. O. McDermott, The Theology of Original Sin. Recent Developments, in: TS 38 (1977) 478–512; B. Mondin, Il peccato originale nella teologia contemporanea, in: ED 30 (1977) 50–84; A. Vanneste, Où en est le problème du péché originel? in: EThL 52 (1976) 143–161; H. Haag, The Original Sin Discussion, 1966–1971, in: JES 10 (1973) 259–289; J. L. Connor, Original Sin. Contemporary Approaches, in: TS 29 (1968) 215–240; ferner: A. Schmied, Stimmen zum Thema „Erbsünde", in: TGA 28 (1985) 189–198; C. Duquoc, Péché originel et transformations théologiques, in: Histoires d'un péché. Le péché originel = LV(L) 26 (1977) n° 131, 41–56; A. Schmied, Konvergenzen in der Diskussion um die Erbsünde, in: TGA 17 (1974) 144–156; R. J. Egan, New Direction in the Doctrine of Original Sin. Diss. Fordham University 1973 (vgl. Diss. Ab. A 34/8, 1974, 5302); C. Elorriaga Planes, Die wichtigsten Strömungen in der gegenwärtigen

UB [illegible] 1987

über die protologischen Auskünfte der katholischen Theologie des 20. Jh.s dar.[2]

Das 1. Kap. beschreibt die „Herausforderung" (9–57) und begreift darunter sowohl „außerkatholische Konzepte" (Tennant, Williams, Tillich, Barth, Brunner, Althaus) (11–41) wie auch den „Durchbruch der durch die Aufklärung inaugurierten Überzeugungen auch in der katholischen Theologie" (Vernunft als entscheidende Instanz, Anerkennung der literarischen Arten in der Bibel, Neubestimmungen der Heiligen Schrift, Evolutionstheorie, Ruf nach Neuformulierung der überkommenen Lehre) (42–57). Das 2. Kap. schildert „die neue Sicht der heilsgeschichtlichen Anfänge" (59–115), zunächst im Hinblick auf die exegetisch-historische Diskussion (61–105), hierauf im Hinblick auf die hermeneutisch-systematische Diskussion (106–115). Das 3. Kap. faßt dann „das für die Protologie erzielte Ergebnis" zusammen (117–243). Zuerst werden „die systematischen Grundkonturen" nachgezeichnet (120–170), d. h. zusammengefaßt, was Bibel und Konzilien lehren. Dann werden 14 Konzeptionen vorgestellt (Teilhard de Chardin, Rahner, Rondet, Flick/Alszeghy, Haag, Fernández, Schoonenberg, Vanneste, Lengsfeld, Grelot, Schmitz-Moormann, Weger, Baumann, A. de Villalmonte) (171–212). § 7 zeigt diese „Neuformulierungen der Protologie im Kreuzfeuer der wechselseitigen Kritik" (213–226). § 8 bringt unter der etwas seltsamen Überschrift „Paratheologische Gedanken zu Urstand, Fall und Erbsünde" (227–243) ergänzend noch einige Hinweise zur Thematik im Rahmen von Marxismus, Rassismus, Lebensphilosophie, Existenzphilosophie und Tiefenpsychologie. Der Rückblick (244–248) hält als gemeinsame Auffassung heutiger katholischer Theologie fest: „der Mensch mit seinen physischen und moralischen Übeln entspricht nicht der Vorstellung, die Gott von ihm hat; so steht der Mensch, schon wenn er ins Dasein tritt und noch bevor er etwas als einzelner tut, unter dem Mißfallen seines Schöpfers; nur Christus kann ihn davon befreien" (244). Darüber hinaus gibt es tiefgehende Unterschiede. Unter den Versuchen, die Evolutionstheorie einzubeziehen ist die Konzeption von Flick/Alszeghy am ausgewogensten (244ff). Die auf der Untersuchung von Natur und Gnade basierende katholische Erbsündenlehre steht mit der Wissenschaft nicht in Widerspruch (246ff). Der Bd schließt mit einem Literaturverzeichnis (249–273), einem Namenregister (274–281) und einem Sachregister (282–284).

Wenn auch diese Übersicht ihren Nutzen hat, ist sie doch weit davon entfernt, so etwas wie eine Standardgeschichte der Erbsündentheologie dieses Jahrhunderts darzustellen. Nicht nur wegen des doppelten Umfangs, sondern auch wegen des differenzierteren Referates und vor allem wegen des komplexeren Problembewußtseins wird man immer auch auf die Literaturübersicht von A. de Villalmonte,[3] von der Köster erst am Ende seiner Arbeit Kenntnis erhalten hat, zurückgreifen müssen. Am nachteiligsten erweist sich nämlich bei Köster gerade die unbefragte Selbstverständlichkeit, mit der die traditionelle schultheologische Fragestellung als heuristischer Rahmen für die historische Darstellung verwendet wird (Gottebenbildlichkeit, Urstand, Sündenfall, Erbsünde, Folgen der Sünde), wobei unter der Hand dieser heuristische Rahmen auch noch gleich zum Maßstab der Orthodoxie zu werden droht, obwohl das Bemühen um ein objektives Referat der abweichenden Konzeptionen (vgl. 171) unverkennbar ist. Jedenfalls führt diese Vorentscheidung zu einer erheblichen Verzeichnung des Diskussionsganges und -standes. Nicht nur das Referat der außertheologischen Parallelen der Erbsündenfrage (227–243) ist unzureichend, theologisch erheblicher ist noch, daß die m. E. beiden wichtigsten Beiträge zur Erbsündentheologie der Gegenwart: P. Ricœurs „Symbolik des Bösen"[4] und E. Drewermanns „Strukturen des Bösen"[5] nur in diesem Abschnitt (und auch noch als „tiefenpsychologische Version" eingeordnet) auf knapp zwei Seiten zusammengefaßt zur Sprache kommen.[6] Gewiß: Auch die historische Übersicht von A. de Vallalmonte steht im Dienst eines systematischen Interesses. Geht es H. M. Köster darum, zu zeigen, daß die Erbsündendiskussion dieses Jahrhunderts keineswegs auf eine radikale Eliminierung der Erbsünde hinausläuft, die Mehrzahl der katholischen Theologen vielmehr am herkömmlichen Verständnis der kirchlichen Lehre festhält (vgl. 32, 119, 137f), so zeigt sich für A. de Villalmonte der Gang der Erbsündendiskussion seit 1950 als fortschreitender Problematisierungsprozeß, der auf ein Christentum ohne Erbsünde zuläuft. Gerade weil in der jüngeren Erbsündentheologie durch die Differenz zwischen den Verstehensbedingungen der Gegenwart und dem Lehrbestand der kirchlichen Vergangenheit die hermeneutische Frage mit solcher Macht in den Vordergrund gerückt ist, ist hier auch die wechselseitige Bedingungsfunktion von systematischer und historischer Arbeit so deutlich geworden wie sonst kaum wo. Sie begegnet deshalb nicht nur in dieser unmittelbaren disziplingeschichtlichen Selbstvergewisserung, sondern auch in den dogmengeschichtlichen und exegetischen Untersuchungen selbst. Hier wie dort wird offenkundig, daß einerseits eine kenntnisreiche historische Detailforschung die systematisch-dogmatische Arbeit befördert und daß andererseits eine theoretisch reflektierte systematische Perspektive der historischen Interpretation des Materials zugute kommt.[7]

1.2 Vielleicht kann man die Vorgeschichte des gegenwärtigen Standes der Erbsündentheologie noch in einer anderen Hinsicht charakterisieren. Denn wenn nicht alles täuscht, ist dieser gegenwärtige Stand auch dadurch bestimmt, daß es so etwas wie einen gewissen tendenziellen Schwerpunktwechsel von der historischen zur systematischen Fragestellung gegeben hat. Während in den 60er Jahren, ja z. T. auch noch in den 70er Jahren die historisch-exegetische Fragestellung dominierte und der Schwerpunkt der Diskussion bei der Aufdeckung einer naiven Geschichtsbezogenheit und einem damit verbundenen naiven historischen Legitimationsbewußtsein der traditionellen Erbsündentheologie und -lehre lag, deswegen auch der Unterschied zwischen der geltenden Erbsündenlehre und den historischen Bezugspunkten in der Heiligen Schrift scharf, ja überscharf herausgearbeitet wurde, bis hin zur Infragestellung der kirchlichen Lehre selbst, scheint der Diskussionsschwerpunkt der Erbsündentheologie in den 70er und 80er Jahren auf die systematische Fragestellung überzugehen. Jetzt häufen sich eher die Versuche, in der Auseinandersetzung mit einschlägigen philosophischen und humanwissenschaftlichen Konzeptionen das Erbsündendogma neu verständlich zu machen.[8] Jetzt wird außerdem gleichzeitig die fundamentale Voraussetzungshaftigkeit der historischen Fragestellung neu ins Bewußtsein gerückt.

Das beste und auch erfolgreichste Beispiel dieser neuen Fragestellung stellt Eugen Drewermanns dreibändige Auslegung der jahwistischen Urgeschichte dar, die trotz ihres Umfangs in zehn Jahren fünf bzw. sechs Auflagen erlebt hat.[9]

Auch wenn sie sich selbst noch nicht als dogmatische Erbsündenlehre versteht, ja nicht einmal das Ziel setzt, „zu prüfen, ob die Auffassung des J, wie wir sie hier herausarbeiten, der kirchlichen Erbsündenlehre entspricht oder nicht", ist der Vf. der Auffassung, „daß sie es tut, ja, daß sie die kirchliche Lehre in wesentlichen Teilen zu erweitern und zu vertiefen bestimmt ist" (Strukturen des Bösen T. 1, LVIII, vgl. XIV). Dies geschieht im Vorfeld der eigentlichen dogmatischen Sachfrage bereits durch die ausführliche methodologische Refle-

Theologie der Erbsünde, Kath.-theol. Diss. Wien 1972 (Masch), bes. 17–143; U. Baumann, Erbsünde? Ihr traditionelles Verständnis in der Krise heutiger Theologie (ÖF. S 2), Freiburg/Basel/Wien 1970, bes. 91–108.

[2] **Köster,** Heinrich M.: **Urstand, Fall und Erbsünde in der katholischen Theologie unseres Jahrhunderts.** – Regensburg: Pustet (1983), 284 S. (Eichstätter Studien, NF. Bd 16) kart.

[3] Siehe Anm. 1.

[4] P. Ricœur, Finitude et Culpabilité, 2 Bde, Bd I: L'homme faillible, Bd II: La Symbolique du Mal, Paris 1960; dt. Die Fehlbarkeit des Menschen. Phänomenologie der Schuld I, Freiburg/München 1971; Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II, Freiburg/München 1971.

[5] Siehe Anm. 9.

[6] Von Ricœur wird ohne jeden Kommentar der Erbsünden-Aufsatz referiert: Le „péché originel": étude de signification (1960), in: ders., Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique, Paris 1969, 265–282; dt.: Die „Erbsünde" – eine Bedeutungsstudie, in: ders., Hermeneutik und Psychoanalyse. Der Konflikt der Interpretationen II, München 1974, 140–161. Von Drewermann wird der zusammenfassende Aufsatz: Sünde und Neurose. Versuch einer Synthese von Dogmatik und Psychoanalyse (Psa), in: MThZ 31 (1980) 24–48, kurz referiert und mit der Kritik von J. Scharfenberg konfrontiert (s. unten Anm. 21); auf die 1977/78 erschienenen „Strukturen des Bösen" wird ansonsten noch an zwei Stellen verwiesen (Köster 220, 230).

[7] Vgl. dazu die in Anm. 1 genannten historisch-systematischen Übersichten.

[8] Nur ganz wenige Beiträge der jüngsten Zeit plädieren für eine Totalrevision der Erbsündenlehre; darunter von neuem A. Villalmonte, El pecado original: perspectivas teológicas, in: NatGrac 30 (1983) 237–256, 248ff (ein symbolisches Verständnis wird aber noch für möglich gehalten, 254f); und etwas vorsichtiger: I. Willig, Die Revision der Lehre von der Erbsünde als Revision eines theologischen Systems, in: TGA 27 (1984) 143–154. Beide Beiträge argumentieren ähnlich: Der Wahrheitsgehalt der Erbsündenlehre könne besser durch die Grundwahrheiten selbst zum Ausdruck gebracht werden, die die Erbsündenlehre zu sichern versuche, nämlich die Übernatürlichkeit der Gottesgemeinschaft (Villalmonte) bzw. die Heilsbedeutsamkeit Jesu Christi für jeden Menschen (Willig). Beide Versuche vermögen m. E. aber nicht zu überzeugen. Eine einfache Kierkegaard-Lektüre würde die fragwürdigen Voraussetzungen wahrscheinlich sofort ans Licht treten lassen.

[9] **Drewermann,** Eugen: **Strukturen des Bösen.** Teil 1: **Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer Sicht** – Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh 6. Aufl. 1987 (1. Aufl. 1977). XCIII, 413 S. (Paderborner theologische Studien, Bd 4) Ln. DM 58,–; Strukturen des Bösen. Teil 2: **Die jahwistische Urgeschichte in psychoanalytischer Sicht.** – Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh 5. Aufl. 1985 (1. Aufl. 1977). L, 680 S. (Paderborner theologische Studien, Bd 5) Ln. DM 68.–; Strukturen des Bösen. Teil 3: **Die jahwistische Urgeschichte in philosophischer Sicht.** – München, Paderborn, Wien: Schöningh 5. Aufl. 1986 (1. Aufl. 1978). LXXXVI, 656 S. (Paderborner theologische Studien, Bd 6) Ln. DM 68.–.

xion auf die Bedingungen einer historischen und dogmatischen Hermeneutik, die die Begrenztheit der historisch-kritischen Methode in aller Deutlichkeit herausarbeitet (der Frontalangriff und die damit bisweilen verbundene hemdsärmelige Argumentation machen die Abwehrgestik so mancher exegetischer Fachvertreter psychologisch verständlich) und für eine theologische Integration historischer, tiefenpsychologischer und philosophischer Interpretationsweisen plädiert.[10] Dies hat sofort erhebliche Konsequenzen für die theologischen Inhalte:

„Die theologische Lehre der ‚Erbsünde' z. B., die, wie es scheint, bei einer historischen Interpretation der j Urgeschichte vom Alten Testament her schlechterdings unbegründbar ist, drängt sich bei der Lektüre von Gn 2–11 (J) förmlich von selbst auf, wenn man in der Analyse der Angst des Menschen Zeuge der verzweifelten, kunstreichen Anstrengungen wird, mit denen die Menschen in Gn 3–11 (J) zwischen Paradies und Babylon sich über den Abgrund der Nichtigkeit ihres Daseins ohne Gott hinwegzuretten versuchen. Die Auswahl der Zusammenstellung der einzelnen Mythenmotive der j Urgeschichte, die in rein historischer Betrachtung mehr oder minder zufällig, jedenfalls willkürlich und keinesfalls notwendig erscheint, ergibt in psychoanalytischer Betrachtung eine in sich geschlossene Entwicklungsreihe, indem die einzelnen Mytheme eine vollständige Übereinstimmung mit der phasenspezifischen Themenabfolge der psychischen Individualentwicklung aufweisen. Der Gesamtaufbau der j Urgeschichte kommt damit der Darstellung einer neurotischen Fehlentwicklung gleich, deren innere Folgerichtigkeit und Unentrinnbarkeit nachdrücklich die Totalität der menschlichen Gottesferne, wie die dogmatische Lehre von der ‚Erbsünde' sie behauptet, von der Sicht des J her unterstreichen" (Strukturen des Bösen T. 1, LXXXVII).

Mag dieses Plädoyer für ein komplexes Interpretationsverfahren in vielen einzelnen fachwissenschaftlichen Punkten korrekturbedürftig und differenzierungsbedürftig sein (vgl. u. a. auch die Rez. in ThRv 78, 1982, 282–284), das Methodenbewußtsein ist der heutigen Normaltheologie ohne Frage um Längen voraus: Eine historisch-kritische Methode ohne gleichwertige systematische Reflexion ihrer Voraussetzungen und Bedingungen, vor allem ihrer bewußten oder unbewußten Anthropologie, Geschichts-, Sprach- und Erkenntnistheorie, hat in der Tat keine Zukunft mehr. Deswegen müssen die bleibenden Erkenntnisse der historisch-kritischen Methode nicht vergessen werden. Im Gegenteil: Gegenüber der ständig drohenden Gefahr einer Funktionalisierung der Vergangenheit durch die systematische Reflexion wird dieser methodische Zugriff auch in Zukunft unverzichtbar sein. Daran ist – stärker und vielleicht betonter als dies bei Drewermann geschieht – festzuhalten. Aber umgekehrt wird in seinem Vorschlag der Methodenkombination die gegenseitige hermeneutische Relevanz von historisch-kritischer Methode, Fachwissenschaften, Philosophie und Theologie so plastisch vorgeführt wie selten sonst. Nicht zuletzt dadurch gewinnt auch die Erbsündentheologie erneut an empirischem Gehalt (Neurosenpsychologie als Phänomenologie der Sünde), an theoretischer Bedeutung (Philosophie des Bösen) und an eigenständigem theologischen Sinn (Sünde als Neurose vor Gott). Erst recht ändert sich die theologische Ausgangslage dann dort, wo die „Strukturen des Bösen" im kritischen Gespräch mit großen philosophischen Konzeptionen reflektiert werden, wie wiederum E. Drewermann am deutlichsten zeigt. Denn seine in Auseinandersetzung mit Kant, Hegel und Sartre und in besonderer Anknüpfung an Kierkegaards Theorie der Verzweiflung gewonnene philosophische Interpretation der jahwistischen Urgeschichte soll u. a. auch deutlich machen,

„daß die christliche ‚Erbsündenlehre' sich sehr zu Recht auf die Erzählungen am ‚Anfang' der Bibel berufen kann, . . . daß erst das Christentum mit der Lehre von der ‚Ursünde' im Erbe der jahwistischen Erzählungen die eigentliche Kampfansage an jede Art einer ethisch-optimistischen Weltanschauung darstellt, besagt doch der Glaubenssatz von der ‚Ursünde' nichts anderes, als daß der Mensch nicht gut sein kann, weil und solange er von Gott getrennt ist" (Strukturen des Bösen T. 3, LXXIIf). „Innerhalb des Christentums sollte der vermeintliche ‚Pessimismus' der Erbsündenlehre also eigentlich eine selbstverständliche Denkvoraussetzung bilden, und es sollte lediglich die Frage sein, wie sich diese Lehre verstehen und begründen läßt" (ebd. LXXIII).

Der angesprochene Gesamttrend läßt sich auch an der verdienstvollen Dokumentation eines bereits im Jahr 1978 veranstalteten Symposions der Katholischen Akademie des Bistums Essen über die Erbsünde nachweisen.[11]

Der informative Beitrag von Georg Scherer (Verblendung und Todeshorizont. Zum Denken Th. W. Adornos und G. Marcels im Hinblick auf das Problem der Erbsünde ; 105–187) arbeitet vor allem die Bedeutung von Adornos geschichtsphilosophischer Theorie vom Bann für die zentralen Fragen gegenwärtiger Erbsündentheologie heraus. Der dogmatische Beitrag von Wilhelm Breuning (Die Sünde als Grundbefindlichkeit der Menschen im Angesicht Christi und seiner Gnade; 188–231) versucht (auf dem Hintergrund der neueren Erbsündentheologie) eine Neuinterpretation der klassischen Erbsündenlehre, indem bei allem Festhalten an der Natur-Gnade-Unterscheidung die „existentielle Bedeutung der Gnade für uns heute" in den Mittelpunkt der Erbsündenlehre gestellt wird (ebd. 193f): „Wenn der Mensch aus der Gnade gefallen ist, zerfällt er auch mit sich und der Welt" (194). In unserem augenblicklichen Zusammenhang noch interessanter sind die beiden exegetischen Beiträge, weil sie sich ausführlich den oben angesprochenen methodologischen Fragen stellen. Der ntl. Beitrag von Alexander Sand (Sünde, Gesetz und Tod. Zum Menschenbild des Apostels Paulus; 53–104) sieht das Verhältnis von historischer und theologischer Auslegung insgesamt eher noch traditionell, obwohl er sich selbst gegen eine reine Trennung beider Zugriffe ausspricht (vgl. 53–57). Dadurch kommt er dann, was z. B. die Interpretation von Röm 5,12–21 betrifft, zu einem „traditionellen " exegetischen Ergebnis: „Der Text sagt – vereinfacht – nur: die Sünde ist so alt wie die Menschheit. Paulus reflektiert nicht über das ‚Wie', sondern über das Faktum des ‚Daß' (des Todes und der Sünde). Es gibt demnach eine Solidarität der Menschheit in der Sünde. Aber daraus kann nicht eine Erbsünde des einzelnen als Schuld vor Gott abgeleitet werden. Schuld gibt es nur durch persönliches Sündigen" (85). Anders der methodologisch gesehen „moderne" atl. Beitrag von Norbert Lohfink (Wie sollte man das Alte Testament auf die Erbsünde hin befragen? 9–52), der nicht nur atl. Exegese und kirchliche Erbsündenlehre durch ein gemeinsames hermeneutisches Problem verbunden sieht (9–17), sondern ausdrücklich die Notwendigkeit einer systematischen Reflexion für die historische Arbeit hervorhebt (17–22). Dadurch ändert sich natürlich sofort auch die historische Auskunft: „Erst wenn man so nach der Erbsünde zu fragen beginnt, wird es für den Exegeten eigentlich interessant. Er wird elektrisiert. Ihm zeigt sich die Möglichkeit, daß eigentlich ungefähr alle seine Texte direkt oder indirekt mit diesem Thema zusammenhängen" (23). Auf dem Hintergrund der probeweise als hermeneutische Fragehilfe eingesetzten Gesellschaftstheorie von R. Girard erweisen sich die klassischen Erbsündentexte Ps 51,7 und Gen 3 als von der kirchlichen Erbsündenlehre ganz zu Recht in Anspruch genommen (28–48).[12]

2. Problemfelder

2.1 Die historische Problemdimension

2.1.1 Als Hinweis auf den Stand der historischen Problemdimension der heutigen Erbsündentheologie möge neben den historischen Untersuchungen von A.-M. Dubarle[13] vor allem die historische Selbstvergewisserung dienen, wie sie im inzwischen fast vollständig vorliegenden Bd II des Handbuchs der Dogmengeschichte[14] vorliegt.

L. Scheffczyk beginnt seine Dogmengeschichte des Erbsündendogmas mit den Ursprüngen in der Heiligen Schrift (1. Kap. Die Ansätze in der Heiligen Schrift; 11–44): Gen 3 und Röm 5,12–21 bieten nicht einfach schon die spätere kirchliche Erbsündenlehre, sie stellen aber bedeutsame Ansatzpunkte für die spätere Entfaltung dar (vgl. 22f, 43f). Das 2. Kap. bringt „die theologische Entfaltung der biblischen Ansätze in Auseinandersetzung und Begegnung mit dem Hellenismus" (45–103). Lediglich bei Irenäus und in der afrikanischen Theologie zwischen Tertullian und Cyprian erfolgte ein merklicher Fortschritt auf die augustinische Erbsündentheologie hin (65, 102f). Das 3. Kap. beschreibt den „Weg der Patristik zu Augustinus" (104–175), insofern es in der lateinischen Patristik (104–122) wie etwa bei Hilarius von Poitiers, Zeno von Verona, beim Ambrosiaster u. a. schon Anzeichen eines ‚Augustinismus' vor Augustin gegeben habe (jedenfalls eine Erbübellehre hier weit überschritten sei; vgl. 112ff, 115, 116, 119, 120) und insofern auch in den griechischen Theologenschulen des 4. Jh.s (122–174) zwar die Erbsündenlehre wegen des vorherrschenden aszetischen Interesses und der damit verbundenen Betonung der Freiheit der Sünde noch nicht erreicht werde, wegen des soteriologischen Interesses und der damit verbundenen Betonung des universalen Heilsverlustes aber deutlich in Richtung

[10] Dies geschieht in den Vorworten zur 1. Aufl. (Strukturen des Bösen T. 1, XI–LXIII; T. 2, XII–XXXIV; T. 3, XII–LXVIII) und noch deutlicher in den Vorworten zur 2. Aufl., die bereits auf die erste Kritik reagieren (T. 1, LXIV–XCIII; T. 2, XXXV–L; T. 3, LXIX–LXXXVI).

[11] **Lohfink,** Norbert u. a.: **Zum Problem der Erbsünde.** Theologische und philosophische Versuche. – Essen: Ludgerus Verlag (1981), 231 S., kart. vergr.

[12] Leicht überarbeitet jetzt auch unter dem Titel: Das vorpersonale Böse. Das Alte Testament und der Begriff der Erbsünde, in: ders., Das Jüdische am Christentum. Die verlorene Dimension, Freiburg/Basel/Wien 1987, 167–199.

[13] **Dubarle,** A.-M.: **Le péché originel.** Perspectives théologiques. – Paris: Les Éditions du Cerf 1983, 180 S. (Cogitatio fidei 118) kart. FF 94.–. Der Autor, der 1958 ein Buch über die Erbsünde in der Schrift veröffentlichte (Le péché originel dans l'Écriture; 2. Aufl. 1967), legt hier das Ergebnis seiner langjährigen Beschäftigung mit dem Thema vor. Der 1. Teil (13–87) versammelt eine Reihe historischer Studien über die Lehrgeschichte: über die Sünden der Väter in der Schrift (16–24), über Cyrill von Alexandrien (25–33), Augustinus (34–54), Thomas von Aquin (55–59), die Confessio Augustana und Trient (60–81) und über die „traditionelle Lehre" der Kirche (82–87). Der 2. Teil versucht eine Neuinterpretation der Erbsündenlehre (89–165).

[14] Scheffczyk, Leo: Urstand, Fall und Erbsünde. Von der Schrift bis Augustinus. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1981, VI, 239 S. (HDG Bd II, Fasz. 3a, 1. Teil) kart.; **Köster,** Heinrich: **Urstand, Fall und Erbsünde.** In der Scholastik. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1979. VI, 191 S. (HDG Bd II, Fasz. 3b), kart. DM 70.–; **Köster,** Heinrich: **Urstand, Fall und Erbsünde.** Von der Reformation bis zur Gegenwart. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1982. VIII, 240 S. (HDG Bd II, Fasz. 3c) kart. DM 78.–; Es steht noch der 2. Teil des Faszikels 3a aus, der die Zwischenzeit zwischen Augustinus und Scholastik behandeln soll.

Erbsündenlehre vorangeschritten werde. Das 4. Kap. bietet abschließend „die Synthesen Augustins" (176–239), vorbereitet besonders durch Ambrosius (177–193). Die Etikettierung Augustins als „Vater der Erbsündenlehre" wird nur in einem beschränkten Sinn akzeptiert: Nicht nur wird die Kontinuität in Augustins Theologie selbst betont, sondern dieser in bezug auf seine Erbsündenlehre überhaupt in erster Linie „als Vollstrecker der Tradition" verstanden (197–229), die er auf ein höheres theologisches Niveau gehoben und systematisch vom Konstruktionsprinzip der Gnadenlehre her entwickelt habe, auch wenn die Vorstellungen über die Weitergabe der Adamssünde weiterhin schwankten. Deshalb muß auch die Kritik an Augustin (Konkupiszenzauffassung) differenziert werden. Letztlich ist die Erbsünde als „Zustand der geistig-innerlichen Gottentfremdung, des Verlustes der gnadenhaften Lebensverbindung mit Gott" (223) nicht biologistisch, sondern theologisch verstanden. Eine Übersicht über „die ersten kirchlichen Lehrentscheidungen" (229–239) schließt diesen ersten Teil. Der zweite Teil des Fasz. 3a steht noch aus.

H. Köster gliedert seine Übersicht über die Protologie der Scholastik (Fasz. 3b) anders, nämlich nach den Hauptaspekten (1. Kap. Der Urstand, 11–95; 2. Kap. Der Fall, 96–121; 3. Kap. Die Erbsünde, 122–191), die er dann jeweils in ihren Unteraspekten und in ihrer Entwicklung vorführt. Im Urstandsabschnitt wird einerseits die Entwicklung vom platonisch-augustinischen Grundgedanken (der sich gegen Gott erhebende Geist muß erkennen, daß dadurch auch alles ihm Nachgeordnete sich gegen ihn erhebt) über den Neuansatz Anselms (iustitia originalis) bis zur sich seit ca. 1230 deutlicher abzeichnenden Unterscheidung von Natur und Übernatur skizziert, andererseits die Antwort auf die Einzelfragen (Zeit, Ort, Dauer, Prüfungscharakter usw.) referiert. Der kurze Abschnitt über den Fall informiert über das Prüfungsverbot, die Versuchung und den Versucher, die Ursünde, den Anteil von Mann und Frau, die Strafe und die Theodizee der Sünde. Der Erbsündencharakter verbindet wieder historische und systematische Fragestellung. Neben den einzelnen Teilaspekten der Erbsündenlehre (Wesen und Elemente, Seinscharakter und Sitz, Straf- und Schuldcharakter, Universalität, Konkupiszenz usw.) werden immer wieder auch Entwicklungslinien angedeutet: (in bezug auf das Wesen der Erbsünde besonders 125–140) trotz der von Thomas v. A. unternommenen Verschmelzung von augustinischer und anselmischer Konzeption bestimmt diese Dualität auch die weitere scholastische Geschichte der Erbsündentheologie; seit der 1. Hälfte des 13. Jh.s besteht (besonders in Zusammenhang von Taufe und neuer Gnadenlehre) Sicherheit über den Straf- und Schuldcharakter der Erbsünde (148–153); die Frage des Zusammenhangs mit der Sünde Adams hat zu sehr unterschiedlichen Begründungsversuchen geführt (154–169). In Fasz. 3c (Von der Reformation bis zur Gegenwart) entscheidet sich K. dagegen für eine chronologische Anordnung (z. T. an der Geschichte der Ideen, z. T. an den Autoren orientiert): Das 1. Kap. behandelt das Zeitalter der Glaubensspaltung (1–56; Reformation, zeitgenössische katholische Theologie, Einigungsversuche, reformatorische Bekenntnisschriften, Konzil von Trient), das 2. Kap. die Zeit zwischen Reformation und Aufklärung (57–110; Gemeinsamkeiten und Unterschiede in den christlichen Theologien) und das 3. Kap. schließlich die Theologie und die Geistesgeschichte von der Aufklärung bis heute (111–235; Ideenfermente der Aufklärung, evangelische und katholische Theologie der Aufklärungszeit,[15] Aufklärung und Deutscher Idealismus, theosophische Entwürfe, protestantische Theologie des 19. Jh.s, katholische Theologie zwischen Aufklärung und Neuscholastik, Neuscholastik, neuere Diskussion 1900–1980).[16] Bis ins 17./18. Jh. hinein existiert noch eine fundamentale Gemeinsamkeit christlicher Theologie, trotz z. T. fast gegensätzlicher Vorstellungsmuster (bes. in der Frage nach dem Verhältnis von Natur und Gnade; obwohl selbst die Natur-Übernatur-Unterscheidung unter protestantischen Theologen Anerkennung finden konnte: 80f!). Erst in der Aufklärungszeit trennen sich die Wege: Während die katholische Theologie das Erbsündendogma aufrechterhält, erfolgt jetzt in der evangelischen Theologie unter Einfluß der Aufklärung (und dann noch einmal im 19. Jh. unter Einfluß des Deutschen Idealismus) langsam eine Wende (Reduktion des Urstandes, Abbau des Schuldcharakters, Naturalisierung der Erbsünde, soziologische Deutung), ständig begleitet freilich von restaurativen Tendenzen. Erst im 20. Jh. brechen die Grundideen der Aufklärung auch in der katholischen Erbsündentheologie durch und führen zu einer neuerlichen grundsätzlichen Diskussion.

2.1.2 Methodologisch gesehen scheinen diese drei Fasz. im wesentlichen durch eine Verbindung zwischen einer „positivistischen" Entscheidung für ein nahe am Text bleibendes Referat der theologiegeschichtlichen Quellen und einer letztlich immer noch „neuscholastischen" Auffassung von Dogmengeschichte (Dogmengeschichtsschreibung als Nachzeichnung des Weges der zum Dogma führt bzw. sich interpretatorisch auf das Dogma zurückbezieht; vgl. Scheffczyk 1981, 5–10) bestimmt. Gerade aus dem „positivistischen" historischen Ansatz beziehen sie m. E. ihren großen Wert für die historische Selbstvergewisserung der heutigen Erbsündentheologie. Denn trotz des beschränkten Raumes bieten sie eine Fülle historischer Informationen (soweit ich das zu beurteilen vermag, von großer Zuverlässigkeit) und ein recht differenziertes Bild der theologischen Überlieferungsgeschichte; die intellektuelle Schwierigkeit, die im Zusammenhang des Erbsündenthemas in der neuzeitlichen Theologiegeschichte immer wieder zur Sprache kommt, wird z. B. genauso notiert (Köster 1982, 6, 17, 24f, 76, 93, 107, 186, 187, 190, 192, 210f, 212) wie etwa auch die unterschiedlichen Anläufe und Versuche aufgelistet werden, mit denen man die jeweiligen Schwierigkeiten zu lösen versuchte. Problematisch dagegen ist der „neuscholastische" Interpretationsrahmen (der bei Scheffczyk deutlicher zutage tritt als bei Köster). Denn einerseits erschwert er durch seine Beschränkung auf die reine Lehrgeschichte und sein simples Modell überlieferungsgeschichtlicher Zusammenhänge das historische Verständnis der Geschichte der Erbsündentheologie: die paar schüchternen sozialgeschichtlichen Hinweise (Köster 1979, 9f, 110f) machen einen allzu zufälligen Eindruck, und auch hinsichtlich der ideengeschichtlichen Vorstellungsweise hat sich diese Art der Dogmengeschichtsschreibung schon sehr weit vom Standard vergleichbarer profanhistorischer Bemühungen[17] separiert. Andererseits droht dieser Interpretationsrahmen durch sein inhärentes apologetisches Interesse[18] die Vergangenheit ganz und gar zu funktionalisieren: Alle Äußerungen, die sich irgendwie in die Gesamtintention einordnen lassen, werden zu Momenten des Fortschrittes (vgl. Scheffczyk 1981, 64ff, 86f, 102f, 143, 150, 159, 182ff) – das gilt selbst für äußere Bedingungen (neuer Kommunikationskontext, neue Denkformen; vgl. Scheffczyk 1981, 87f, 104ff; Köster 1979, 64ff),[19] während widerstrebende Äußerungen durch Reduktion auf ihre äußeren Bedingungen unwirksam gemacht werden. Solange die Auseinandersetzung mit der Gnosis im Mittelpunkt stehe (daher die persönliche Sünde und ihre Freiheit betont werden müssen), solange die Theologie durch ein praktisch-aszetisches und pädagogisch-moralisierendes Interesse bestimmt sei (wie etwa im Osten), solange die Gnadenlehre noch nicht genügend geklärt sei, solange sei eine Erbsündenlehre unmöglich (Scheffczyk 1981, 46, 47, 48, 51, 53, 129, 150, 151f, 163f, 187). Auch der interpretatorische Hinweis auf die bloß innerdogmatische Funktionalität der Erbsündenlehre (dunkles Spiegelbild der Soteriologie und Gnadenlehre und so deren Unterstützung; vgl. Scheffczyk 1981, 187, 225, 228) verschiebt die hermeneutische Problematik nur auf das Gebiet der Soteriologie. Wer sich nur auf diesen interpretatorischen Rahmen stützte, könnte von dieser Geschichte der Erbsündenlehre dogmatisch bzw. systematisch nicht mehr viel lernen. Dank des „positivistischen" Grundtons ist die historische Information dieser drei vorliegenden Fasz. des Handbuchs der Dogmengeschichte für die gegenwärtige Erbsündenlehre jedoch immer noch von großer Bedeutung. Auf jeden Fall zeigt sich aber auch hier wieder, daß die Erbsündentheologie weder historisch noch systematisch-dogmatisch vorankommt, wenn nicht die theologische Hermeneutik selbst eine theologisch und theoretisch anspruchsvollere Form gewinnt. Das gleiche Urteil gilt auch für die historischen Arbeiten von A.-M. Dubarle.

Diese sind einerseits in ihrer Gesamtintention viel weniger apologetisch als die Handbuch-Fasz. und dadurch auch im historischen Urteil offener: So wird z. B. hier der Unterschied zwischen Cyrill von Alexandrien und Augustinus sehr deutlich herausgearbeitet (25–33, bes. 30ff), während etwa Scheffczyk (1981, 131f) Cyrill mit aller Macht in die Entwicklungslinie einzuordnen versucht, die zu Augustinus hinführt. So ist auch wiederholt das Bemühen zu erkennen, die Bedingtheit der theologischen Aussagen durch die jeweilige philosophische Perspektive und auch den pragmatischen Charakter theologischen Sprechens interpretatorisch zu berücksichtigen (in bezug auf die augustinische Urstandslehre: 35ff, in bezug auf den Begriff des Übernatürlichen bei Thomas: 56ff, und auch

[15] Dazu ergänzend: H. M. Köster, Paradies, Ur- und Erbsünde im Denken repräsentativer Theologen der Aufklärungszeit, in: TThZ 91 (1982) 116–132, 195–205, 281–290.

[16] Ausführlicher bei H. M. Köster 1983 (oben Anm. 2).

[17] Repräsentativ dafür etwa das Lexikon: Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, hg. von O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck, Stuttgart 1972ff, mit der Einleitung von R. Koselleck Bd 1, XIII–XXVII, oder der Sammelband: Historische Semantik und Begriffsgeschichte, hg. von R. Koselleck, Stuttgart 1979.

[18] L. Scheffczyk setzt sich vor allem kritisch mit dem ersten umfassenden quellenkritischen Werk zur Geschichte des Erbsündendogmas auseinander, mit J. Gross, Geschichte des Erbsündendogmas, 4 Bde, München 1960, 1963, 1971, 1972, der dort nachzuweisen versucht, daß die christlichen Glaubensquellen keine Erbsündenlehre, sondern nur eine „Erbübel"- oder „Erbtodlehre" kennen (vgl. Scheffczyk 1981, 8ff). Bei Köster äußert sich dieses („neuscholastische") apologetische Interesse am deutlichsten in der simplen dogmatischen Kritik von Aufklärung und Deutschem Idealismus (Köster 1982, 147f, 152f, 153, 157f, 163f, 168) wie im Verständnis der Aufklärung überhaupt (111–128).

[19] Es ist z. B. sicher richtig, daß die scholastische Entwicklung der Erbsündenlehre wesentlich durch die Ablösung des Platonismus durch den Aristotelismus sowie durch einen Prozeß der Vergeistigung und Personalisierung (eine gewisse Anthropozentrik) des Gottesverhältnisses und damit eine neue Gnadenlehre bestimmt ist (Köster 1979, 61–68, 76ff, 122ff), aber damit ist zwangsläufig zugleich eine gewisse Entkosmisierung der ganzen Sündenvorstellung verbunden. D. h. auch für die historische Interpretation ist es nicht belanglos, wie man systematisch über die Sache denkt (Was ist der Mensch? Ist jede Differenzierungsbewegung notwendig und sinnvoll? usw.).

in bezug auf die Kontroversen der Reformationszeit: 65, 70, 75, 79f). So wird auch der Begriff der (nichtdefinierten) „traditionellen Lehre der Kirche" seines falschen dogmatischen Anspruchs ausdrücklich entkleidet (82–87). Auf der anderen Seite ist auch hier wieder das historische Urteil eine Funktion der eigenen dogmatischen Position, deren hermeneutische Vorentscheidungen undurchsichtig bleiben: am deutlichsten in der Beurteilung der reformatorischen Erbsündenlehre (Confessio Augustana und Luther, 60–81), die zwar ebenfalls zunächst historisch referiert wird und bei der auch die fundamentalen Gemeinsamkeiten mit der katholischen Erbsündenlehre hervorgehoben werden, die aber doch in einigen wichtigen Punkten von der eigenen Dogmatik, nicht mehr akzeptiert werden kann (Imputationsvorstellung, Konkupiszenz, Taufwirkung; vgl. 60 Anm. 1, 64f, 78ff).[20] Ein anderes Beispiel ist der an sich schöne Beitrag über die Sünden der Väter in der Schrift (16–24), der die soziale Dimension der Sünde in der Schrift herausarbeitet und sie als Korrektur des modernen Individualismus zur Wiederaneignung empfiehlt. So weit, so gut. Aber eine solche Textzusammenstellung ließe sich auch für die personale und individuelle Dimension der Sünde erbringen. Die Gefahr einer beliebigen Funktionalisierung der Glaubensüberlieferung ist solange nicht gebannt, solange die Struktur der Überlieferungsgeschichte nicht in die hermeneutischen Voraussetzungen der historischen Arbeit eingeht. Das gleiche Manko auch im systematischen Teil der Arbeit, wo das Verhältnis Dogmatik–Heilige Schrift ohne besondere hermeneutische Reflexion auszukommen meint und die entsprechende Berufung auf die Schrift dann auch dementsprechend unvermittelt ausfallen muß (vgl. 109ff, 124ff).

2.2 Die praktische Problemdimension

Ein weiterer hervorstechender Zug der gegenwärtigen Erbsündentheologie, ja der Sündentheologie überhaupt ist das verstärkte Bestreben, in einer Art praktischer Selbstvergewisserung, den empirischen Gehalt der Sünden- und Erbsündenlehre wiederzugewinnen, nachdem durch die traditionelle Natur-Gnade-Differenzierung bisher ihr metaempirischer Charakter im Vordergrund gestanden hatte. Dieser Versuch praktischer Selbstvergewisserung führt die theologische Anthropologie von selbst auf den Weg der Auseinandersetzung und des Gesprächs mit den Humanwissenschaften. Auch hier scheint sich wieder ein gewisser Schwerpunktwandel abzuzeichnen. Während in der ersten Phase sozialtheologische Variationen dominieren – bezeichnend der Erfolg, den die Sünden- und Erbsündentheologie P. Schoonenbergs gefunden hat –, sind es in der Gegenwart verstärkt psychotheologische Interpretationsversuche – wiederum ablesbar am Erfolg der Trilogie E. Drewermanns. In der Tat ist die Vermittlung von Dogmatik und Psychoanalyse bei Drewermann am weitesten vorangetrieben und zugleich auch am ausführlichsten methodologisch reflektiert. Indem er im 2. Bd seiner „Strukturen des Bösen" die klassischen Schulen der Psychoanalyse als „eine Phänomenologie der Grundeinstellungen, die den Menschen seelisch zerstören oder heilen können" (S. XX) einsetzt, versucht er dort nachzuweisen (m. E. mit großer Plausibilität), „Wie sich der Glaube an Gott in einem auch empirisch heilen Leben auswirkt und wie umgekehrt ein Leben ohne Gott die Möglichkeiten zerstören muß, die zum Gelingen des Daseins an sich gegeben wären" (ebd. XIX), dies jedenfalls in dem Sinn, „daß die phylogenetisch und ontogenetisch bedingten Formen der Angst ... durch das Auftreten des Bewußtseins ins Unendliche gesteigert werden und letztlich nur eine absolute Antwort auf die radikale Infragestellung des menschlichen Daseins durch die Angst zulassen" (ebd. XLVII). Auf diese Weise erhält nicht nur der Inhalt des Erbsündendogmas eine neue Anschaulichkeit, sondern gewinnt auch die theologische und philosophische Anthropologie eine neue Bedeutung für die humanwissenschaftliche Theorienbildung – jedenfalls in einem ersten, sehr fruchtbaren Anlauf. Denn gelöst sind die schwierigen methodologischen Probleme der Vermittlung von Theologie, Philosophie und Humanwissenschaften noch keineswegs. Eine solche anthropologische (nicht sozialpsychologische und sozialhistorische) Interpretation der Psychoanalyse ist nicht nur für viele ihrer Vertreter immer noch eine Zumutung,[21] es erscheint auch in der Tat zweifelhaft, ob das richtige Programm einer anthropologischen Integration des Denkens zu einer solchen Enthistorisierung der menschlichen Psyche und zu einer so weitgehenden Identifikation von Anthropologie und Tiefenpsychologie bzw. von Anthropologie und (im Mythos sich artikulierender) archaischer Erfahrung führen muß, wie das bei Drewermann geschieht. Gewiß, die noch unbewältigten Grundprobleme im Bereich der Erkenntnistheorie, Wissenschaftstheorie und Fundamentaltheologie (Verhältnis Natur-Geschichte, Natur-Gnade usw.) wirken sich in anderen Arbeiten noch viel gravierender aus. Von der Vermischung bis zur Trennung von Theologie und Psychologie finden sich alle Schattierungen. Als Beispiel für das erstere Extrem kann die historische und didaktische Skizze über die Geschichte der Erfahrungen des Bösen und seiner Verarbeitung dienen, die Siegfried Vierzig[22] vorgelegt hat.

Der Teil A bietet Informationen und einen Kommentar (12–64), und zwar über Erfahrungen und Symbole des Bösen (12–18), Verarbeitungen und Bewältigungsversuche in verschiedenen Traditionen (18–45), Problemaspekte (Leiden, Feindbilder) (45–61) sowie Konsequenzen und Veränderungen (61–64). Der Teil B versucht dann eine unterrichtliche Konkretion (64–108). Indem der Autor mit S. Freud Geschichte als „dynamisch-materialistischen Prozeß der Verarbeitung des Konflikts von Triebbedürfnissen und Realitätsanforderungen" versteht (19), gibt es für ihn zwei Möglichkeiten der Konfliktbearbeitung: „Einmal den bewußten Ausgleich zwischen unbewußtem Trieb und Realität, den das Ich leistet und damit dem Realitätsprinzip Geltung verschafft, oder die Verdrängung des Konflikts ins Unbewußte, der sich dann in neurotischen Störungen, in Projektionen und Rationalisierungen äußert" (20). Zwar ist noch zuzustimmen, wenn gesagt wird: „Die Problemgeschichte der Erfahrungen des Bösen ist voll von neurotischen Projektionen und Rationalisierungen" (20), aber die simplen reduktionistischen Voraussetzungen führen in Verbindung mit einer unbefragten Anthropozentrik zu einer viel weitergehenden (reduktionistischen) Interpretation der Überlieferung: Gen 3 wird zur kollektiven Projektion der patriarchalen Gesellschaft, die ihre Ängste mit Hilfe einer Diffamierung der Frau zu überwinden sucht (21ff), ein Text, der dann durch Augustinus übersteigert wird „zu einer Lehre von der Erbsünde, die durch sexuellen Umgang ‚vererbt' wird. Bei ihm ist dann das Sexuelle generell das Böse, und damit werden Jahrhunderte christlicher Sexualfeindlichkeit eingeleitet" (25). Auch die „mythische Gestalt des Teufels ist eine – verhängnisvolle – Variante der projizierenden Verarbeitung von Erfahrungen des Bösen" (27; vgl. 27ff). Erst recht gilt das von der Hexe, die seit dem 13. Jh. von der mittelalterlichen Kirche „zur Ursache allen Übels gestempelt worden" ist „mit allen schrecklichen Folgen der Hexenverfolgung und Vernichtung" (33ff). So einfach ist das. Die philosophischen und theologischen Bewältigungsversuche finden sich dann ebenfalls folgerichtig eingeordnet unter „Verdrängungen und Rationalisierungen des Bösen" (36–39). Aber auch in den humanwissenschaftlichen Aggressionstheorien sieht der Autor „Verharmlosungen und Neutralisierungen des Bösen" (39–45). Das Ergebnis der unreflektierten Voraussetzungen ist nicht nur simpel, sondern auch verwirrend. Denn einerseits ist das Böse in der Realität, nämlich in der Endlichkeit und Schwäche des Menschen grundgelegt (61f), andererseits ist seine Bewältigung in erster Linie, eine Frage rechter Erziehung und Sozialisation (62ff), einerseits wird das Böse zuwenig ernstgenommen, andererseits ist es bloß eine pädagogische Frage. So wichtig die kritische Selbstreinigung der Überlieferungsgeschichte ist – so einfach sollte sie nach Drewermann nicht mehr in Angriff genommen werden (das Buch wird sogar zitiert; gelesen worden kann es nicht sein.)

Umgekehrt geht Gunda Schneider-Flume[23] in ihrer Auseinandersetzung mit dem Konzept der psychosozialen Identität Erik H. Eriksons vor.

Bereits das 1. Kap. (Die Notwendigkeit theologischer Rede von Sünde, 13–31) arbeitet die Spezifität der theologischen Sündenlehre heraus; im 2. Kap. (Luthers Sündenverständnis als Anleitung zur Rede von Sünde heute, 32–59) wird das Menschsein ganz vom Sündersein her bestimmt. Das 3. Kap. behandelt „das Verständnis der psychosozialen Identität bei Erik H. Erikson" (60–102), das 4. Kap. (Die Identität des Sünders, 103–133) konfrontiert damit noch einmal die theologische Rede. Literaturverzeichnis (134–140).

Indem die Autorin die (insbesondere an Luthers Sündenverständnis gewonnene) theologische Bestimmung des Menschen als Sünder mit der Beschreibung des menschlichen Lebens als Erlangung psychosozialer Identität im Sinne Erik Eriksons konfrontiert, wird die Theologie hier zur Ideologiekritik. D. h. sie macht die ideologischen Voraussetzungen des Identitätskonzepts offenbar: die Absolutsetzung des Ichs (das Ich als einziger Garant der aus der Identitätsverwirrung erschlossenen Identität) und das Leistungsprinzip (einzige Schuld ist die Nichtherstellung der Identität) (60–102). Zugleich wird auch die Begrenztheit des funktionalistischen Religionsverständnisses der Psychoanalyse (Religion als Antwort auf anthropologische Bedürftigkeit und als Stabilisierung der Identität) sichtbar (86–93, 116–125). Auf diese Weise werden zwar die Spezifität der theologischen Aussage und die Eigenständigkeit der Psychoanalyse gewahrt, die theologische Anthropologie erhält auch wieder eine neue wissenschaftstheoretische

[20] Sowohl in den hermeneutischen theologischen Voraussetzungen wie auch in der historischen Analyse führt hier der Beitrag von W. Breuning und B. Hägglund weiter: Sünde und Erbsünde, in: Confessio Augustana. Bekenntnis des einen Glaubens. Gemeinsame Untersuchung lutherischer und katholischer Theologen, hg. von H. Meyer und H. Schütte, Paderborn/Frankfurt 1980, 79–104 (ein Beitrag, der von Dubarle zwar genannt wird, mit dem er sich jedoch nicht auseinandersetzt).

[21] Vgl. auch J. Scharfenberg, ... und die Bibel hat doch recht – diesmal psychologisch? Zu Eugen Drewermanns Konzept der Sünde als „Neurose vor Gott", in: Wege zum Menschen 31 (1979) 297–302.

[22] **Vierzig,** Siegfried: **Das Böse.** – Stuttgart u. a.: Verlag W. Kohlhammer 1984, 111 S. (Kohlhammer Taschenbücher 1040) kart. DM 16,–.

[23] **Schneider-Flume,** Gunda: **Die Identität des Sünders.** Eine Auseinandersetzung theologischer Anthropologie mit dem Konzept der psychosozialen Identität Erik H. Eriksons. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1985, 140 S. kart. DM 29,80.

Relevanz, aber die praktische Selbstvergewisserung wird zum bloßen Postulat. Denn wenn Sünde und Erbsünde rein theologische Bestimmungen sind, nur der Erfahrung des Glaubens zugänglich sind (25–31, 32–59, 103–133), dann muß offenbleiben, wie die Forderung nach einer „konkreten Theologie", die die konkrete Geschichte Gottes mit den Menschen in den Phänomenen der Welt zu verifizieren und mit den Erkenntnissen der Humanwissenschaften (hier speziell mit der Beschreibung des menschlichen Lebens als Erlangung der psychosozialen Identität im Sinne Eriksons) zusammenzudenken versucht (11, 30f, 107–110), noch realisiert werden kann. Ein konkretes, gelungenes Beispiel für ein solches Zusammendenken bietet Jürgen Werbick in seinem Buch über Schulderfahrung und Bußsakrament, das auch einen beachtenswerten Abschnitt über die Erbsündenlehre enthält.[24]

Das 1. Kap. (Die christliche Rede von Schuld und Umkehr – Auf Kosten der Freiheit?, 7–64) konfrontiert die Glaubensüberlieferungen mit gesellschaftlichen und geistigen Bedingungen der Neuzeit, insbesondere mit psychoanalytischen Deutungen der Schulderfahrung, und schließt mit einem Exkurs über „Sünde als Thema theologischer Anthropologie. Zu Wolfhart Pannenbergs Anthropologie in theologischer Perspektive und Otto Hermann Peschs ‚Frei sein aus Gnade. Theologische Anthropologie' (56–64). Das 2. Kap. behandelt „die christliche Erbsündenlehre und die Realität der Sünde" (65–89), das 3. Kap. „Gottes Auseinandersetzung mit dem Bösen" (90–122), d. h. Leiden, Unheil und Versöhnung durch Gott in Jesus Christus. Das 4. Kap. betrifft das Bußsakrament: „Die Beichte – das brüderliche Gericht" (123–166). Der Bd schließt mit Kap. 5 (Leitsätze zu einer verantwortlichen christlichen Bußerziehung, 167f), einem Namensverzeichnis (169f) und einem Sachverzeichnis (170–172).

Einerseits werden in diesem Gespräch im Ausgang von der Theologie fragwürdige Voraussetzungen von Erziehungs- oder Wissenschaftskonzepten (wie z. B. des emanzipatorischen Erziehungsideals, eines allzu selbstverständlichen Gesellschafts- oder Ichideals, der Religionskritik) ideologiekritisch problematisiert (14, 16, 31), andererseits werden aber die Erkenntnisse des neuzeitlichen Denkens und Wissens (darunter besonders die Psychoanalyse) zur Konkretisierung der theologischen Rede von der Schuld eingesetzt, und zwar sowohl zu deren Reinigung und Kritik wie auch zu deren Verdeutlichung und Explikation (7ff, 11ff, 15ff, 26ff). Auf diese Weise kann gerade auch die Erbsündenlehre eine neue praktische Selbstvergewisserung erfahren.

„Die Erbsündenlehre verschärft die christliche Auslegung der Schulderfahrung in ungeahnter Weise; und sie bringt sie eigentlich auch erst an den Punkt, wo sinnvoll von Erlösung gesprochen werden kann" (55). Diese Verschärfung wird freilich nur erzielt in einer kritischen Transformation des traditionellen Verständnisses von Erbsünde. Indem zugleich der Einspruch der aufgeklärten Neuzeit ernstgenommen und als Instrument der Zerstörung einer sich selbst mißverstehenden Theologie verwendet (Beispiel Reimarus) (65–73) und zugleich unmittelbar an die in Röm 7 artikulierte (und von der Aufklärungskritik nicht mehr verstandene) Sündenerfahrung des Paulus angeknüpft wird, wird nun Erbsünde (vor allem auch Anregungen von Ricœur und Drewermann aufnehmend) zum Symbol einer Grunderfahrung des Christen, daß nämlich der Mensch „Täter und Opfer der Sünde zugleich" ist (73ff), „daß all unser Tun dem Tod und der Zerstörung zuarbeitet, weil es von ausbeutender, todbringender Begierde zumindest mit-bestimmt ist" (76), seitdem der Mensch in der Überschreitung seiner geschöpflichen Grenze alle Verhältnisse durch das Rivalitätsprinzip verwirrt hat (84ff), daß aber damit keine Entschuldigung verbunden ist (80ff). Es ist eine Grunderfahrung, die sich „kaum noch begrifflich auflösen", höchstens in Bildern aussprechen läßt (77ff), in der Erzählung vom Sündenfall (Gen 3), in den Bildern des Sogs, des Teufelskreises und des Erbes, die alle Erfahrungen benennen „in jenem offenbar undurchdringlichen Geflecht von Ursachen und Wirkungen, zu dem die bedingten Reflexe der Rivalen sich verkettet haben" (79).

Indem die Erbsündenlehre derart auf eine spezifische Erfahrung hin interpretiert wird, gewinnt sie von neuem an empirischem Gehalt, ja selbst an theoretischem Sinn. Zwar wird hier nicht mehr erörtert, welchen theoretischen Status und welche Funktion die Erbsündenlehre (Erbsündendogma und Erbsündentheologie) in einem solchen Zugriff besitzen,[25] aber es ist offenkundig, daß am ehesten an eine syntaktische oder pragmatische Funktion innerhalb des doktrinellen „Systems" zu denken ist:

„Vielleicht liegt genau hier der Ansatzpunkt für die spezifische Leistung der Erbsündenlehre. Sie beharrt nämlich auf der Schuldfrage und verbietet zugleich jede Schuldzuweisung. Sie beharrt auf der Schuldfrage, weil sie den Menschen daran hindern will, das Böse als bloßes Verhängnis von sich weg- und letztlich auf Gott abzuwälzen. Sie verbietet jede Schuldzuweisung, weil sie dem Menschen die Position des unschuldigen Beschuldigers prinzipiell bestreitet" (80f).

Ungeklärt bleiben auch noch einige andere theoretische Fragen: insbesondere die Frage nach dem Ursprung der Erbsünde – wie ist das zu verstehen: Der Mensch ist „immer schon" Sünder, er ist „von Anfang an" auf seine Grenze fixiert und dadurch im Bann der Rivalität? (84ff) und die Frage nach der Universalität der Erbsünde – wie ist zu verstehen, wenn etwa gesagt wird:

„Die Kategorie des ‚Erbes' verweist auf eine Geschichte des Scheiterns, in der jeder Mensch neu daran scheitert, über das Scheitern der Väter schöpferisch hinauszukommen, und in der deshalb keiner dem andern gegenüber als der schuldlose Richter auftreten dürfte" (82), oder: „Kein Mensch kann zum Subjekt dieser Geschichte werden, so daß er – die Solidarität im Bösen umgreifend – einen neuen, unschuldigen Anfang in diese Geschichte hineinbringen könnte" (ebd.); „Jeder Mensch muß Verantwortung dafür übernehmen, daß das Böse in Grenzen gehalten wird. Und jeder scheitert in dieser Verantwortung, faktisch, aber nicht notwendigerweise und vor allem nicht notwendigerweise in jeder neuen Tat" (ebd.)?

Hier ist offenbar von der Lehre und ihrem Verständnis die Rede. Solche Fragen müssen theoretisch geklärt werden. Vermutlich wird das solange Schwierigkeiten bereiten, solange nicht eine adäquate Theorie der Erfahrung und eine adäquate Logik theologischer Rede zu Verfügung steht und solange die Ebenen der Erfahrung und ihrer Symbolisierung in Mythos, Erzählung, Gottesdienst und Lebenspraxis sowie der begrifflich operierenden doktrinellen Reflexion nicht deutlicher unterschieden werden.[26] Das bestätigt sich sofort, wenn man sich noch der letzten Problemdimension zuwendet.

2.3 Die systematische Problemdimension.

2.3.1 Wiederum ist die Erbsündenlehre einer der anschaulichsten Belege dafür, daß eine Reihe grundlegender hermeneutischer Voraussetzungen der theologisch-systematischen Reflexion immer noch ungeklärt sind. Dazu gehört z. B. auf jeden Fall der interkulturelle Aspekt theologischer Hermeneutik. Was nämlich in der gegenwärtigen Erbsündentheologie noch kaum Berücksichtigung gefunden hat, ist der triviale und keineswegs unbekannte Sachverhalt, daß die Erbsündenlehre zunächst ein Produkt der abendländischen Entwicklung ist. Ein gutes Beispiel für den unentwickelten Stand dieser Problemstellung ist die im übrigen sehr verdienstvolle Dokumentation einer Tagung, die im Jahr 1982 an der Hochschule St. Augustin europäische und afrikanische Theologen über das Thema „Schuld, Sühne und Erlösung" miteinander ins Gespräch zu bringen versuchte.[27] Dieses Gespräch hat zumindest in den Referaten noch nicht stattgefunden, weil die europäischen Teilnehmer nur den abendländisch-westlichen Diskussionsstand skizzieren sollten, auf dessen Hintergrund dann die afrikanischen Hauptreferate gehört werden sollten, die sich ihrerseits auf eine Darstellung afrikanischer Gegebenheiten beschränkten.[28] Als solche sind

[24] **Werbick**, Jürgen: **Schulderfahrung und Bußsakrament.** – Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1985, 172 S. (Grünewald-Reihe) kart.

[25] Dazu habe ich selbst einen sprachlogischen Vorschlag vorgelegt: S. Wiedenhofer, „Erbsünde" – eine universale Erbschuld? Zum theologischen Sinn des Erbsündendogmas, in: ThQ 162 (1982) 30–44.

[26] Die Fruchtbarkeit eines solchen Zuganges läßt sich an Hand von ersten Versuchen bereits erahnen; vgl. B. O. McDermott, From Symbol to Doctrine: Creation and Original Sin, in: ChiSt 19 (1980) 35–50. Auch die Dokumentation eines interdisziplinären Kolloquiums, das die Stiftung Oratio Dominica 1985 veranstaltete, geht in diese Richtung, insofern dort die Frage nach dem Verhältnis von Mythos und Geschichte gerade an der Hand der Adam-Thematik wiederaufgenommen wird. Eine typische Sammlung von Tagungsreferaten allerdings, deren Zufälligkeiten durch den Gesamtrahmen nur locker zusammengehalten werden: **Vom alten zum neuen Adam.** Urzeitmythos und Heilsgeschichte. Hg. von Walter Strolz. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1986, 223 S. (Veröffentlichungen der Stiftung Oratio Dominica, Weltgespräch der Religionen 13) kart.; für unsere Fragestellung am wichtigsten der Beitrag von H. Riedlinger, Der Übergang von der Unschuld zur Sünde. Zur geschichtlichen und geistlichen Auslegung des Mythos von Adam, Eva und der Schlange, ebd. 11–42, der vor allem Anregungen K. Hübners, P. Ricœurs und E. Drewermanns aufgreift. Die übrigen Beiträge: H.-P. Müller, Babylonischer und biblischer Mythos von Menschenschöpfung und Sintflut. Ein Paradigma zur Frage nach dem Recht mythischer Rede (ebd. 43–68); P. Schäfer, Adam in der jüdischen Überlieferung (ebd. 69–93); G. Neumann, Heilsgeschichte und Literatur. Die Entstehung des Subjekts aus dem Geist der Eucharistie (ebd. 94–150) – eine ausführliche Übersicht über die Gegenwart des Adam-Mythos in der Dichtung; R. Strubel, Zur tiefenpsychologischen Auslegung der Adam-Christus-Typologie (ebd. 151–181); E. Brandenburger, Alter und neuer Mensch, erster und letzter Adam-Anthropos (ebd. 182–223).

[27] **Schuld, Sühne und Erlösung in Zentralafrika (Zaire) und in der christlichen Theologie Europas.** Hg. von Karl Josef Rivinius. – St. Augustin: Styler Verlag 1983, 298 S. (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin bei Bonn, 33) kart. Der 1. Teil (Die ethischen Normen und ihre verpflichtende Legitimation, 23–102) versammelt Vorträge über das Menschenbild (vor allem seinen sozialen Charakter) und über die ethischen Normen. Der 2. Teil behandelt „das Problem von Sünde, Schuld und Vergebung" (103–193), der 3. Teil (Die Frage nach der christlichen Verkündigung, 195–293) befaßt sich mit soteriologischen und eschatologischen Fragen.

[28] Auf die Erbsündentheologie bezogen scheint dieser Stand bis heute zu gelten. Jedenfalls ist mir keine Untersuchung bekannt geworden, die die Frage in ihrer

sie nun freilich für die gegenwärtige Erbsündentheologie von größter Bedeutung. Denn in ihrer Beschreibung der zentralafrikanischen Kultur und Religion zeigt sich, daß dort sowohl in den grundlegenden ontologischen und anthropologischen Voraussetzungen wie auch im Verständnis von Schuld und Sühne selbst gerade jene Momente im Mittelpunkt stehen, die in der abendländischen Entwicklung immer stärker in den Hintergrund gedrängt worden sind: Sein als Einheit, Vereinigung und Gemeinschaft von sichtbarer und unsichtbarer Welt, Leben als Teilhabe am Leben der Ahnen, der Mensch als striktes Gemeinschaftswesen,[29] sowie Objektivität, Kollektivität und Materialität der Sünde.[30] Damit deckt sich ziemlich genau, was P. Ricœur in seiner „Symbolik des Bösen" unter dem Begriff „Makel" als archaische Erfahrung der Schuld zusammengefaßt hat.[31] Es ist unbestreitbar, daß die Erbsündenlehre gerade mit dieser archaischen Erfahrung der Schuld, wie sie sich auch noch in den rezenten „primitiven" Stammeskulturen findet, zusammenhängt. Zur Klärung der Erbsündentheologie ist daher erstens die Klärung der hermeneutischen Grundfrage nach der (interkulturellen und geschichtsphilosophischen und -theologischen) Geltung und Bedeutung von archaischen (kulturellen und religiösen) Erfahrungen und deren spätere Differenzierungen vorausgesetzt.[32] Zweitens ist aber auch die Klärung der inneren Logik von Überlieferungsprozessen erforderlich. Denn die abendländische Erbsündentheologie bezieht einen Großteil ihrer Schwierigkeiten daraus, daß sie innerhalb eines Prozesses fortschreitender Personalisierung, Subjektivierung und Individualisierung der Sünde formuliert wurde.[33]

Ein zweites damit zusammenhängendes hermeneutisches Grundproblem, das einer dringenden Erörterung bedarf und das seine Virulenz wiederum in der Erbsündenlehre in aller Deutlichkeit enthüllt, ist das Verhältnis von Anthropologie und Kosmologie. Bereits im Mittelalter setzt sich eine fortschreitende Entkosmisierung der Erbsündenlehre durch, und in der gegenwärtigen Erbsündentheologie (z. T. sogar noch in den evolutionstheoretischen Versuchen) ist die anthropozentrische Perspektive fast perfekt. Während sich in der Religionsphilosophie im Zusammenhang mit der Erörterung des Problems des Bösen von neuem eine kosmische Perspektive aufzutun scheint (weil das Böse unmöglich auf menschliche Freiheit allein zurückgeführt werden kann) und sich damit verbunden auch eine Neurezeption der Engel- und Dämonenlehre anbahnt (als Ausdruck der kosmischen Dimension des Bösen),[34] hat der Versuch von Richard J. Pendergast, die Erbsündenlehre in einem evolutionstheoretischen Kontext wieder kosmisch zu erweitern, indem er den Engelfall als ersten Sündenfall, als Ersursache des Bösen und als Grund des physischen Übels mit einer Reihe wichtiger Hinweise neu ins Spiel gebracht hat,[35] m. W. in der gegenwärtigen Erbsündentheologie kaum Spuren hinterlassen.[36] Aber keine zukünftige Erbsündentheologie wird am Problem einer fragwürdigen Anthropozentrik auf die Dauer vorbeikommen.

2.3.2 Das grundlegende systematisch-theologische Problem der Erbsündenlehre bleibt jedoch die Frage, wie sich die Universalität der Erbsünde (ihre Notwendigkeit) und ihre Schuldhaftigkeit zugleich aussagen lassen. Die ganze jüngere Diskussion dreht sich praktisch um diese Frage.[37] Den ausführlichsten Lösungsvorschlag dazu hat in jüngster Zeit E. Drewermann im 3. Teil seiner „Strukturen des Bösen" vorgelegt.[38]

Die Hauptthese dieses wichtigsten der drei Teile der „Strukturen des Bösen", die in besonderer Weise Anregungen Kierkegaards verpflichtet ist, lautet: Die Angst ist es, die böse macht, und zwar die geistige Angst vor sich selbst, die Angst im Feld der Gottferne: „So enthält die ganze vorliegende Arbeit in ihren drei Bänden eigentlich nur einen einzigen Gedanken: daß der Mensch als bewußtes Wesen sein eigenes Dasein ohne Gott nicht ertragen kann und daß aus dieser Unerträglichkeit alle Formen des Bösen als Verfahren einer verzweifelten Selbstverstümmelung und Selbstzerstörung erwachsen müssen; daß es daher, positiv gewendet, ein und dasselbe ist, an Gott zu glauben und mit sich selbst und darin auch mit allen anderen und aller Welt ringsum wieder ins rechte Lot zu kommen; . . . und es gerade deshalb des Menschen ganze Schuld ist, aus Angst in einem Leben ohne Gott in dieser Angst und in dem ‚Elend' seines Daseins zu verkommen" (T. 3, LXI). Um die jahwistische Urgeschichte auf den Begriff zu bringen und die philosophische Paradoxie einer gleichzeitigen Behauptung der Allgemeinheit und der Schuldhaftigkeit der Sünde theologisch verständlich zu machen, wird nach einem kritischen Gespräch mit Hegel und Sartre, das eine gereinigte Dialektik als denkerisches Instrumentarium zur Verfügung stellt, die Aufgabe, zu deren Bewältigung Kierkegaard zu Hilfe gerufen wird, so formuliert: „Alles hängt daran, die Geschichte von Gen 3,1–7 so zu lesen, daß sie jedermanns Geschichte ist, als eben die Geschichte, wie jedermann vor Gott schuldig wird. Die Aufgabe lautet daher, die phänomenale Notwendigkeit des Bösen von Gen 3 her so zu interpretieren, daß diese Notwendigkeit sich aus einer Notwendigkeit innerhalb der menschlichen Freiheit selbst ergibt, jedoch so, daß das Bestehen dieser Notwendigkeit – gegen Hegel – vor Gott Schuld ist" (T. 3,427). Indem die Sünde mit Kierkegaard als „Selbstabschaffung der Freiheit, als Fesselung der Freiheit aus Angst vor der Freiheit" gedeutet wird (457), wird zum einen die Nicht-Notwendigkeit der Angst (Verzweiflung, Sünde) verständlich: Die Existenz entscheidet sich am Verhalten zu Gott; Verzweiflung als Gottvergessenheit ist Schuld, weil sie aus dem Vollzug des Selbst, des Geistes resultiert (460ff). Zum anderen hilft Kierkegaards Begriff der Verzweiflung auch die Notwendigkeit verstehen: Die Selbstzerstörung der Freiheit muß notwendig eintreten, wenn der Mensch sich nicht zu Gott verhält, wenn er sich zu sich selbst verhält (381). Die Lösung ist also nur auf der Ebene der Theologie und des Glaubens möglich: „erst der Glaube erkennt die scheinbare Notwendigkeit der Verzweiflung aus Angst als *Schuld,* denn erst im Glauben begreift der Mensch, daß ihm in all seiner Verzweiflung ständig Gott gefehlt hat und daß er nur in diesem Fehlen Gottes sich selbst verfehlen *mußte*" (502). Angst und Verzweiflung sind psychologisch und philosophisch notwendig, theologisch aber nicht (als Abfall von Gott sind sie Schuld): „Die Sünde des Menschen entsteht mit Notwendigkeit aus der Angst des Daseins, aber es ist die Schuld des Menschen, daß die Notwendigkeit der Angst zu einer Notwendigkeit der Flucht, der Selbstbegründung, des Verstopfens des durchlöcherten Daseins, zu einer Notwendigkeit des Wie-Gott-sein-Wollens gerät"; „der Prozeß der Angst ist notwendig, und die Angst entsteht notwendig aus der Freiheit, ja, sie ist diese selbst; aber es ist nicht notwendig, daß der Prozeß der Angst notwendig zum Abfall von Gott und zum Zerfall mit sich selbst führt. Der Beweis für diese psychologische und phänomenologische Unnötigkeit ist der Glaube" (545). So ist es letztlich der Glaube, der den Menschen schuldig spricht: „‚Erbsünde' ist die Existenzweise, die der Mensch als überwunden erkennt, wenn er zum Glauben gekommen ist. *‚Erbsünde'* besteht in diesem Sinne in dem allenthalben anzutreffenden Versuch des Menschen, sein eigenes

interkulturellen Problematik aufgerollt hätte, weder eine europäische, noch eine außereuropäische (soweit die Zeitschriftenschau von „Theologie im Kontext" hier ein einigermaßen zutreffendes Bild vermittelt).

[29] Vgl. dazu vor allem die aufschlußreichen Beiträge von Mwene-Batende, L'Africain et sa communauté, ebd. 36–45; Atal Sa Angang, La communauté: Entrave et/ou tremplin pour l'épanouissement de la personne? ebd. 46–70; Mulago gwa Cikala, Fin ultime de l'homme africain dans sa religion traditionelle et son accomplissement dans le Christ. Religion africaine et fin ultime de l'homme, ebd. 222–253.

[30] Vgl. dazu die wichtigen Beiträge von Mbonyinkebe Sebahire, Faute, Péché, Pénitence et Reconciliation dans les Traditions de quelques sociétés d'Afrique Centrale, ebd. 147–164; Issiaka-Prosper Laléyé, La personnalité négro-africaine comme lieu d'interrogation sur la genèse de la faute et du péché, ebd. 126–146. Ergänzend sei hier auch noch auf den Tagungsband hingewiesen: Schuld und Umkehr in den Weltreligionen, hg. von Michael Sievernich und Klaus Philipp Seif (Veröffentlichungen der Rabanus-Maurus-Akademie), Mainz 1983, der einige Beiträge bringt, die in eine ähnliche Richtung zielen.

[31] P. Ricœur 1971, II (s. Anm. 4) 33–56.

[32] Bezeichnend für den Stand des interkulturellen Problembewußtseins ist der Fall des belgischen Theologen A. Vanneste, der lange Jahre in Afrika gearbeitet hat, lange Jahre sogar Dekan der Theologischen Fakultät von Kinshasa gewesen ist, der aber eine Erbsündenlehre vertritt, in der der abendländische Trend zur Subjektivität, Individualität und Personalität der Sünde gewissermaßen auf die Spitze getrieben ist: Die Erbsünde als das Gesamt der persönlichen Sünden – europäischer kann eine Erbsündenlehre eigentlich gar nicht mehr sein. Von seinen zahlreichen Arbeiten vgl. besonders: Het dogma van de erfzonde. Zinlose mythe of openbaring van een grondstructuur van het menselijk bestaan? Tielt/Utrecht 1969 (franz. und engl. Übers.); Où en est le problème du péché originel?, in: EThL 52 (1976) 143–161; Le péché originel. Vingt-cinq ans de controverses, in: EThL 56 (1980) 139–146; Le péché originel selon A.-M. Dubarle, in: EThL 60 (1984) 351–357. Eine ganz und gar europäische Perspektive liegt z. B. auch dem indischen Beitrag von J. Mattam, A Pastoral Approach to Original Sin, in: Vidyajyoti 43 (1979), 377–383, zugrunde.

[33] Vgl. dazu auch die Übersicht von S. Ubbiali, Peccato personale et peccato originale, in: ScC 107 (1979) 450–488.

[34] Als Beispiele vgl. L. Oeing-Hanhoff, Die Philosophie und das Phänomen des Bösen, in: Realität und Wirksamkeit des Bösen, hg. von K. Forster, Würzburg 1965, 37–68; ders., Das Böse im Weltlauf. Zum Theodizee-Problem in Philosophie und Theologie, in: Das Übel in der Evolution und die Güte Gottes, hg. von W. Böhme (Herrenalber Texte 44), Karlsruhe 1983, 50–67 (mit Verweis auf C. S. Lewis und H. Doms); ders., Negativität und Böses in philosophischer Sicht, in: L. Oeing-Hanhoff und W. Kasper, Negativität und Böses, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft 9, Freiburg/Basel/Wien 1981, 150–175; A. Platinga, The Nature of Necessity, Oxford 1974, 192.

[35] R. J. Pendergast, The shattered mirror: Sin in the cosmos, in: Sciences et Esprit 22 (1970) 203–239.

[36] Charakteristisch ist eher die Kritik, die A.-M- Dubarle 1983 (s. Anm. 13), 118–121, an Pendergast übt.

[37] Vgl. die Literatur in Anm. 1: eine knappe Übersicht auch in meinem oben Anm. 25 genannten Beitrag.

[38] S. Anm. 9. Inhalt: A. Das Problem von Freiheit und Notwendigkeit und der Gegensatz von Sinnlichkeit und Sittlichkeit in der Philosophie I. Kants (1–59); B. Die Frage nach dem Verhältnis von Freiheit und Sünde in der Philosophie G. W. F. Hegels (60–197); C. Die Phänomenologie des Fürsichseins und die Theorie der Entfremdung in der Philosophie und Dichtung J. P. Sartres (198–435); und als wichtigster Abschnitt: D. Angst, Verzweiflung und Glaube – die Kierkegaardsche Trias (436–562). Das Buch schließt dann mit: E. Rückschau und Thesen (564–588), einem Literaturverzeichnis (589–608) und einem ausführlichen Register (609–656).

nichtiges Dasein aus sich selbst zu rechtfertigen; und dieser notwendig verzweifelte Versuch muß so lange dauern, bis der Mensch erkennt, daß er sich nicht rechtfertigen kann, und zugleich erfährt, daß er gerechtfertigt *ist* von Gott" (553).

Was leistet diese Neuinterpretation der jahwistischen Urgeschichte und der Erbsündenlehre? Auf jeden Fall stellt sie eine hervorragende Psychologie des „Sündenfalls" dar, d. h. sie macht den Ursprung der Erbsünde verständlich, wie keine andere Theorie: die Angst der Freiheit vor sich selbst als Angelpunkt zwischen Unschuld und Schuld. Und sie gibt der Erbsündenlehre durch ihre Verbindung von Theologie, Anthropologie und Psychoanalyse einen empirischen Gehalt, wie kaum eine andere Theorie: (etwas verkürzt ausgedrückt) ohne Gott muß der Mensch krank werden. In einer gewissen Weise verdeutlicht sie auch die Universalität der Erbsünde: Ist die menschliche Freiheit einmal abgestürzt, kann sie sich nicht mehr selbst retten. Was sie aber m. E. nicht leistet, ist die Lösung des systematisch-theologischen Grundproblems der Erbsündenlehre. Die bekannte Aporie tritt auch hier wieder zutage: Entweder geht die Angst dem Abfall von Gott voraus. Dann ist unter der Bedingung, daß der Zusammenhang ein notwendiger ist, die Schuldhaftigkeit des Abfalls in Frage gestellt, während unter der Bedingung, der Nichtnotwendigkeit des Zusammenhanges die Universalität des Abfalls zur reinen Behauptung wird. Geht der Abfall der Angst ursprünglich voraus, so ist zwar unter bestimmten Bedingungen (Einheit der Menschheit) die Universalität der Verzweiflung einsichtig zu machen, aber dann wird die Schuldhaftigkeit der Verzweiflung zum Problem. Wird der Zusammenhang von Abfall und Angst nicht auf den Anfang der Menschheitsgeschichte, sondern auf „jedermann" in ihr bezogen, dann wird wieder die Universalität des Abfalls zum Problem. Für alle diese Möglichkeiten gibt es Hinweise im Text:

Einerseits fallen Angst und Abfall beim Jahwisten nur faktisch, nicht ontologisch zusammen (237; vgl. 245f); andererseits scheint sich aber die Seinsnichtigkeit des Bewußtseins in der Angst äußern zu müssen und die Angst in die Selbstrechtfertigung umschlagen zu müssen (vgl. 258, 259, 260f, 308). Einerseits ist die Angst bedingt durch den Abfall (481); andererseits ist es umgekehrt: „Die Gottesfeindschaft resultiert erst aus der Angst des Menschen, die ihn Gott verlieren läßt" (538). Die Unterscheidung zwischen psychologisch-philosophischer Ebene (Notwendigkeit) und theologischer Ebene (Schuld) scheint mir an dieser Stelle allzusehr eine ad-hoc-Konstruktion zu sein.

Die systematisch-theologische Grundfrage der Erbsündenlehre muß auch nach dieser nicht nur voluminösen (ja teilweise allzu redundanten), sondern auch inhaltlich und methodologisch äußerst wichtigen und die ganze Diskussion weiterführenden Arbeit m. E. weiterhin offenbleiben.

Dieses Urteil ist auch auf die anderen systematisch-theologischen Versuche der Auflösung des erbsündentheologischen Grundproblems auszudehnen, sowohl auf die mehr „dogmatischen"[39] wie auch auf die mehr „apologetischen".[40] Nur ein Beispiel sei etwas ausführlicher vorgestellt: Markus Knapp erörtert in seiner Würzburger Diss. die Erbsündenlehre im Zusammenhang einer historisch-materialistischen Wirklichkeitsinterpretation, nämlich der Geschichtsphilosophie Th. W. Adornos, die sich selbst als eine Art säkularisierter Erbsündentheologie begreift.[41] Letztlich geht es ihm darum, verständlich zu machen,

„warum christlicher Glaube als einen ‚universalen Sündenzusammenhang' deutet, was Adorno als universalen Herrschafts-, Verblendungs- und Schuldzusammenhang bezeichnet", bzw. „die Möglichkeit eines Erfahrungsgehaltes aufzuweisen, den die theologische Erbsündenlehre auch Adornos Philosophie gegenüber für sich reklamieren kann, und zugleich ihren spezifisch theologischen Sinn angesichts eines in historisch-materialistischer Tradition stehenden Denkens zu erläutern" (6). Zunächst wird Adornos Geschichtsphilosophie insofern als Deutungshilfe in Anspruch genommen, als sie in der Form einer negativen Dialektik die Einheit und die Kontingenz des Unheilszusammenhanges der Geschichte, d. h. die Notwendigkeit, mit der das Besondere Teil des unwahren Allgemeinen ist, und die Möglichkeit einer Erlösung, die letztlich in der Vermutung einer irrationalen Katastrophe in den Anfängen gründet, zusammenzudenken versucht (224–234). Dann aber wird mit Hinweis auf das theologische Spezifikum der Erbsündenlehre (der Mensch macht sich zum Mittelpunkt, weil er sich von Gott abwendet; wahres Leben ist dem Menschen unverfügbar) (234–244) die bleibende Ambivalenz der Philosophie Adornos benannt: Die Möglichkeit eines versöhnten Lebens bleibt grundsätzlich in Frage gestellt, solange der Einspruch gegen die Macht des absoluten Todes nicht begründet werden kann (245–253). Angesichts dessen besteht die Relevanz der Erbsündenlehre darin, daß sie auf dem Hintergrund der christlichen Botschaft, die die Entmachtung eines alles mit unwiderruflicher Vernichtung bedrohenden Todes verkündet, die Einheit der Menschheitsgeschichte zur Sprache bringt: „Die Menschheit vereinigt sich vor Gott in der Sünde, und zwar nicht nur so, daß sie die Summe einzelner Sünder ist. Das Durchherrscht- und Bestimmtsein der Menschheit vom Prinzip sich selbst absolut setzender Herrschaft läßt sie zur Einheit werden" (256f; vgl. 253–264). „Christliche Theologie kann daher an Adornos negative Philosophie anknüpfen und zugleich hinausführen über die in ihr aufscheinende Aporie, die sich angesichts der Idee universaler Versöhnung einerseits und der Möglichkeit eines ‚absoluten Todes' andererseits auftut" (271).

Man wird diesem Gesamtergebnis der nicht uninteressanten Arbeit (die freilich in der Auseinandersetzung mit anderen Autoren allzu schludrig verfährt; vgl. z. B. 124 Anm. 47, 229 Anm. 8, 235f Anm. 14, 256f Anm. 46) zustimmen können.[42] Das Gespräch mit Adornos historisch-materialistischer Geschichts- und Gesellschaftstheorie zeigt darüber hinaus, daß das, was die christliche Erbsündenlehre sagen will, so irrational nicht sein muß. Eine andere Frage aber ist, ob mit der Einbeziehung dieses philosophischen Gesprächsbeitrages die systematisch-theologische Grundfrage der Erbsündentheologie nun auch wirklich gelöst ist. Dies ist m. E. nicht der Fall. Zwar werden aus dogmatischem Interesse die theologischen Problemstellen der Adornoschen Theorie des Unheilszusammenhanges deutlich markiert – das apologetische Interesse einer eventuellen philosophischen Unterstützung erlaubt es aber offensichtlich nicht mehr, auch die fragwürdigen philosophischen Voraussetzungen dieser Theorie kritisch ins Auge zu fassen. So bleibt die Universalität des Schuldzusammenhanges auch hier wieder letztendlich mehr vorausgesetzt als verständlich gemacht und begründet. Denn die Universalität des Bannes hängt bei Adorno wesentlich von einem bestimmten Komplex von Grundannahmen ab: vom gewalttätigen Charakter der Natur, von der Dialektik von Natur

[39] Dazu wäre vor allem die biblisch inspirierte Erbsündentheologie von A.-M. Dubarle 1983 zu rechnen, der gegenüber den beiden extremen Tendenzen, die sich in der Negierung einer Weitergabe der Sünde treffen, der Behauptung einer Universalität der sündigen Situation bzw. der Behauptung einer Universalität der persönlichen Sünden, eine vom Dogma verlangte Universalität der Sünde verständlich zu machen versucht, indem er einesteils die sozialen Einflüsse betont, auf denen die Sünde den Menschen ergreift (111–118), andernteils die spezifische Willentlichkeit erläutert, mit der diese soziokulturellen Einflüsse aufgenommen werden: Der Zustand der Erbsünde sei in ähnlicher Weise willentlich wie die Muttersprache (121–124) oder überhaupt eine Willentlichkeit besonderer Art (129). Im ersten Fall ist die Analogie weit überzogen („Muttersprache" liegt auf einer anderen Ebene als „Schuld"/„Sünde"), im zweiten Versuch ist solange eine schlechte Ausrede zu sehen, solange nicht die System-Bedingungen genannt werden, die eine solche Auskunft sinnvoll machen. Anders verfährt P. Meisenberg in seiner Bonner Diss. von 1978: Heil und Unheil der Menschheit in konkreter Geschichte. Ein systematischer Beitrag zur Neuaussprache der Erbschuldwahrheit in der katholischen Theologie der Gegenwart (Disputationes theologicae 7), Frankfurt/Bern/Cirencester 1980, der nach der Erörterung der exegetischen Grundlage (9–55), der kirchlichen Lehraussagen (57–66) und der Krise der traditionellen Erbsündenlehre (67–79) im wichtigsten 4. Kap. „die bleibende Frage nach Ursprung und Bewältigung des Bösen" in Angriff nimmt (81–136). Wird die Einheit der Menschheit als die eine Bedingung der Möglichkeit universaler Schuld im Anschluß an K. Rahner und K. Barth rein theologisch, nämlich christologisch begründet (82–91), so wird die Schuldübertragung als weitere Bedingung im Anschluß an Scheler auch philosophisch zu begründen versucht: Geschichtliche Existenz ist Existenz in einer gemeinsamen geschichtlichen Horizontvorgabe (91–99), so daß nun auch eine negative Horizontvorgabe vom Anfang der Menschheit her denkbar erscheint (99–111). So überzeugend der Gedanke der Horizontvorgabe im Zusammenhang der Geschichtlichkeit der Existenz ist, eine vorgegebene Schuld vermag auch er nicht zu begründen. So ruht hier die Gesamtargumentation letztlich auf der rein theologischen Behauptung der Einheit der Menschheit in Christus (Universalität der Erlösung). Da auch die umgekehrte Argumentation geläufig ist (Notwendigkeit der Erlösung durch Christus wegen der Universalität der Erbsünde) besteht solange der Verdacht einer zirkelhaften Argumentation, solange nicht ihre logischen Bedingungen genannt sind (wie sie sich aus dem „Systemcharakter" des Glaubens ergeben).

[40] Nicht mehr berücksichtigt werden konnte: G. Martelet, Libre reponse à un scandale. La faute originelle, la souffrance et la mort, Paris 1986; vgl. dazu einstweilen: G. Haeffner, Eine ermutigende Theologie der „Erbsünde", in: StZ 205 (1987) 425–427.

[41] **Knapp,** Markus: **„Wahr ist nur, was nicht in diese Welt paßt."** Die Erbsündenlehre als Ansatzpunkt eines Dialoges mit Theodor W. Adorno. – Würzburg: Echter Verlag (1983). X und 300 S., kart. DM 39.–. Nach der Einleitung (1–6) folgt zunächst eine Darstellung der Verblendungstheorie Adornos auf dem Hintergrund ihrer Voraussetzungen (2. „Das Ganze ist das Unwahre." Ein Versuch, Theodor W. Adorno zu verstehen, 7–95), dann wird unter Einbeziehung der jüngeren Erbsündentheologie „die theologische Lehre von der Erbsünde" in einer Interpretation der Schrift und des Tridentinums skizziert (96–193), um schließlich nach „Überlegungen zur Methode einer theologischen Auseinandersetzung mit Theodor W. Adorno" (194–223) im 5. Kap. den Versuch eines Dialogs mit Theodor W. Adorno zu unternehmen (5. Erbsünde und Naturgeschichte, 224–286). Literaturverzeichnis (287–299), Abkürzungsverzeichnis (300).

[42] Ähnliche im Grunde auch G. Scherer 1981 (s. oben Anm. 11), 130–167.

und Selbsterhaltung (das Interesse an Selbsterhaltung zwingt zur Ausübung von Gewalt = Naturbeherrschung als Reaktion auf die Gewalt der Natur) und von der notwendigen Subsumption des Subjekts unter diesen neuen Herrschaftszusammenhang. An dieser Dialektik von Natur und Geschichte hängt die Universalität des geschichtlichen Verblendungszusammenhangs. Nicht nur der Theologe sollte sich gründlich prüfen, ob er diese Voraussetzungen teilen will.[43] An diesem Punkt fällt die Arbeit zweifellos weit hinter Drewermann zurück, der sich der Verhältnisbestimmung von fachwissenschaftlichen, philosophischen und theologischen Aussagen über den Menschen in beispielgebender Weise gestellt hat.

Versucht man den Gesamteindruck zusammenzufassen, den der heutige Stand der Erbsündentheologie vermittelt, so scheinen die Grunderfahrungen, die das Erbsündendogma bezeugen und festhalten will, heute eher an Evidenz als an Problematik gewonnen zu haben. In diesem Sinn kann man also wohl nicht von einer Krise des Erbsündendogmas sprechen. Dafür macht aber die Erbsündentheologie der Gegenwart nicht nur einen äußerst hektischen, sondern auch einen ziemlich verwirrenden Eindruck – so als ob jemand immer wieder in neuen Anläufen gegen die selbst geschaffenen Gitter des eigenen Käfigs anrennt, aber nicht fähig ist, die Gitter zu entfernen. M. a. W.: Solange nicht eine aus den Grundstrukturen des christlichen Glaubens selbst gewonnene theologische Hermeneutik eine adäquatere und einheitlichere Auslegung der Überlieferungsgeschichte des Glaubens erlaubt und solange nicht eine angemessene Syntaktik, Semantik und Pragmatik religiöser und theologischer Rede zur Verfügung steht, wird gerade die Erbsündenlehre, in der die hermeneutischen Probleme offensichtlich nur schwer überspielt werden können, zwangsläufig diesen desolaten Eindruck reproduzieren.

[43] Kritischer als Knapp hier Scherer 1981, 148–167.

Theologische Realenzyklopädie. In Gemeinschaft mit Horst Robert Balz u. a. hrsg. von Gerhard Müller. Bd XV, Heinrich II – Ibsen. – Berlin, New York: Walter de Gruyter 1986. 808 S. Halbleder DM 320.–

Inzwischen liegen mehr als die Hälfte der geplanten Bde der TRE vor. Der hier zu besprechende Bd enthält wiederum eine Fülle wichtiger und fundierter Beiträge.

Er beginnt mit dem konstruktiven Artikel Heinrich II. aus der Feder von H. Zimmermann. Dabei konnte das neue Buch von Klaus Guth, Die Heiligen Heinrich und Kunigunde. Leben, Legende, Kult und Kunst (Bamberg 1986) noch nicht verwertet werden. Die Arbeit von G. Beck, St. Heinrich und St. Kunigunde, erschien nicht in Berlin, sondern in Bamberg. Der Artikel Heinrich III. stammt ebenfalls aus der Feder von H. Zimmermann und gibt einen informativen Überblick, bei dem u. a. die kirchenhistorische Bedeutung der Regierung Heinrichs III. als die „Epoche der deutschen Päpste" gewürdigt wird.

Aufschlußreich ist der Beitrag über Heinrich IV. von E. Boshof, der feststellt, daß Heinrich nicht der geniale Reformer war, als der er mitunter gesehen wurde.

Heinrich VIII. von England wird von W. Delius dargestellt. Er erinnert an seine „Assertio septem sacramentorum", die im 16. Jh. 20 Auflagen erlebte. Seine Ehescheidung und anschließende Heirat mit Anna Boleyn, die er 1536 hinrichten ließ, seine weiteren Heiraten und die Hinrichtung seiner Frau Katharina werden erwähnt. D. spricht mit Recht von der skrupellosen Grausamkeit des Königs. Bei der Literatur wären die Arbeiten von P. Fraenkel zu ergänzen.

Materialreich ist auch der Beitrag über Heinrich von Langenstein, überraschend die Feststellung, daß seine konziliaristischen Schriften vom Tridentinum rezipiert wurden. Zu ergänzen wäre der Forschungsbericht: Die Erforschung des Konziliarismus: Die Entwicklung des Konziliarismus (Darmstadt 1976). Über seinen Sentenzenkommentar wäre F. Stegmüller nachzutragen. Noch nicht verarbeitet werden konnte die Arbeit von A. Landi, Il Papa deposto (1986).

Der Artikel über den Paderborner Kirchenhistoriker Adolf Herte ist an verschiedenen Stellen zu berichtigen; so z. B. die Behauptung des Vf.s über die Lutherkommentare des Cochlaeus. Darin steht nicht, daß Luther vom Teufel gezeugt wurde. Cochlaeus erklärt vielmehr ausdrücklich, daß er diese Behauptung nicht glaube. Auch die Formulierung: „Luther, der mit einer Dirne vermählte falsche Prophet", findet sich nicht in den Lutherkommentaren. Herte war nie Pfarrer in Höxter. Auf die Schwächen seiner Arbeit hat soeben K. Repgen in der FS für Kardinal Höffner (299, 133) aufmerksam gemacht. Die Hoffnung von Herte, daß auf seinen „Cochlaeus" als Gegenstück eine Arbeit über die Magdeburger Centuriatoren erscheinen werde, hat sich bis heute nicht erfüllt.

Der Artikel Hessen bietet einen Überblick über die hessische Geschichte, erörtert die Christianisierung des Landes, würdigt die hl. Elisabeth als Landespatronin, die Einführung der Reformation durch Philipp von Hessen, erwähnt dessen „Nebenehe", berichtet über das Zeitalter des Absolutismus und die politische Neuordnung im 19. Jh. sowie über die Entwicklung von 1918–1945.

Kenntnisreich sind die Ausführungen über Hieronymus und Hilarius von Poîtiers. Auch Hildegard von Bingen hat einen eigenen Beitrag erhalten, in dem ihre Bedeutung für die mittelalterliche Geistesgeschichte herausgestellt wird.

Fundiert ist der Beitrag über Erzbischof Hinkmar von Reims von R. Schieffer.

Der Artikel über Hippolyt von Rom zeigt eine gute Literaturkenntnis.

Über das Kloster Hirsau und die Hirsauer Reform berichtet (mit neuester Literaturverarbeitung) Suso Frank.

Die Hochkirchliche Bewegung in Deutschland behandelt Reinhard Mumm. Nach ihm ist die Michaelsbruderschaft nicht zur Hochkirchlichen Bewegung zu zählen.

E. Reiter bietet eine kurze, aber informative Würdigung von Bischof Helding.

Bei Emanuel Hirsch wird seine Haltung gegenüber dem Dritten Reich vorsichtig angesprochen, seine Beratertätigkeit für die Reichskirchenregierung erwähnt.

Der Artikel von J. Rief über Hirscher zeichnet sich durch vorzügliche Literaturangaben aus. Der Beitrag Hochschulen, kirchliche von G. Ruhbach behandelt leider nur die evangelischen kirchlichen Hochschulen und übergeht die historisch bedeutsameren katholischen kirchlichen Hochschulen.

Eine sachliche Würdigung findet Melchior Hoffmann.

Karl Holl wird als universaler Kirchenhistoriker gewürdigt. Zur Weimarer Republik habe er jedoch kein inneres Verhältnis gefunden und viele seiner Schüler (Vogelsang, Rückert, Bornkamm und Kittel) hätten versucht, den völkischen Aufbruch im Jahre 1933 mit dem Geiste Luthers zu durchdringen.

Umfassend ist der Artikel Homiletik. Darin wird im historischen Teil von spätmittelalterlichen Predigern wie Ulrich Surgant und Hieronymus Dungersheim gesprochen. Die bedeutenden katholischen Prediger des 16. Jh.s wie Johannes Eck, Friedrich Nausea, Michael Helding und die übrigen katholischen Prediger mit ihrer umfangreichen Predigttätigkeit werden übergangen. Helding z. B. hat allein 128 Predigten über die Sprüche Salomos gehalten. Eck hat im ersten Jahr nach seiner Priesterweihe 48mal gepredigt. Seine zahlreichen gedruckten Predigten haben stark nachgewirkt. Die Bestimmungen des 5. Laterankonzils über die Predigt werden nicht erwähnt. Das Konzil von Trient hat nicht allein die Sakramentsverwaltung als Mittelpunkt der kirchlichen Praxis bekräftigt, sondern auch die Bedeutung der Predigt herausgestellt. Zu korrigieren ist das Urteil des Vf.s, daß das Tridentinum eher „ex negativo" der Predigt gedenke. Tatsächlich hat das Konzil in seinen Reformdekreten die Ausübung der Predigt nachdrücklich gefordert. Ein Blick in die „Geschichte des Konzils von Trient" von Hubert Jedin hätte den Vf. vor seinem Fehlurteil bewahren können. Das Tridentinum hat sogar eine strenge Predigtpflicht für die Bischöfe betont. Auch sonst finden sich ausgesprochen einseitige Urteile. So liest man: „Die katholische Homiletik des 19. Jahrhunderts kann sich mit den evangelischen Bemühungen nicht messen." Die mangelnde Kenntnis des Vf.s wird deutlich, wenn er von dem „Vorfeldcharakter" der Predigt bis zum II. Vaticanum spricht.

Beim Artikel Honorius I. wären die Arbeiten von P. Stockmeier zu ergänzen.

Eingehend wird Honorius III. gewürdigt.

Honorius Augustodunensis findet eine umfassende Darstellung aus der Feder von Rh. Haacke und M. L. Arduini.

Im Artikel Stanislaus Hosius zeigen sich Einflüsse von überholten Arbeiten, wie z. B. von K. Benrath (1900) und B. Elsner (1911). Der Vf. zitierte noch die Urteile Benraths, die nicht gerade eine tiefere Kenntnis der Schriften des Hosius bezeugen. Bei der Bewertung der polemischen Schriften von Hosius hat der Vf. nicht beachtet, daß Luther sich einer weitaus schärferen Sprache bediente. Hingewiesen sei auf den fundierten Artikel über Hugo von St. Viktor. Informativ ist der Beitrag Humanismus. Er erörtert u. a. das Verhältnis von Renaissance und Humanismus, Humanismus und Reformation und zeigt die Hauptprobleme der neueren Forschung auf. Im Abschnitt Humanismus und Reformation werden auch kleinere Größen, wie Johannes Sturm, erwähnt. Eine Erwähnung der katholischen Humanisten und ihr Verhältnis zur Reformation sucht man leider vergebens.

Der Artikel Humiliaten stammt von Viktor Selge. Dabei stellt sich die Frage, ob es sich bei dem Mordanschlag auf Borromäus nur um einen aus dem Orden geplanten Anschlag handelte. Hus – Hussiten werden von Franz Machilek umfassend auf 25 Seiten gewürdigt. Fundiert ist der Beitrag über Edmund Husserl.

Ulrich von Hutten wird von Skalweit in seiner Größe und in seinen Schwächen dargestellt.

Aufschlußreich ist auch der Artikel über das Hospitalwesen. Das katholische Spitalwesen erlebte nach dem Tridentinum eine neue Blüte.

Im Artikel Hymnen wird die Entwicklung in der westlichen und der orthodoxen Kirche aufgezeigt. Der Bd schließt mit einer Würdigung des norwegischen Dramatikers Heinrich Ibsen.

Der vorliegende Bd ist ein wertvolles Arbeitsinstrument, auch wenn einzelne Beiträge nicht dem neuesten Forschungsstand entsprechen. Man darf dem Unternehmen einen weiteren guten Fortgang wünschen.

Freiburg i. Br. Remigius Bäumer

Anfänge der Theologie. XAPICTEION. Johannes B. Bauer zum Jänner 1987. Hrsg. von Norbert Brox, Anneliese Felber, Wolfgang L. Gombocz, Manfred Ketsch. – (Graz/Wien/Köln): Verlag Styria (1987). XVIII, 449 S. geb. öS 480.–/DM 69.–

Eine FS aus Anlaß des 60. Geburtstags des Grazer Ordinarius für Dogmengeschichte und ökumenische Theologie, des ersten habilitierten österreichischen Laientheologen, Johannes Baptist Bauer, in Form einer Danksagungs- und Ehrengabe. Dabei werden vor allem Themen aufgegriffen, die mit den Anfängen der Theologie der Zeit der Bibel und der Apostolischen Väter und der Patristik in Beziehung stehen. Denn Bauer hat sich vor allem als Exeget, Kenner der Vätertheologie, der Ökumene und der praktischen Bibelarbeit einen Namen gemacht. Die Beiträge dieses Bdes sind in 5 Hauptabschnitte eingeteilt: Alt- und neutestamentliche Aufsätze, patristische Untersuchungen, Fragen der Theologie allgemein und ökumenische Abhandlungen. Unter diesen Beiträgen, die insgesamt ein hohes Niveau aufweisen und z. T. wichtige Teilthemen des Leitthemas behandeln, ragen besonders heraus die Aufsätze von P. Hofrichter, Strukturdebatte im Namen des Apostels (zur Abhängigkeit der Pastoralbriefe untereinander und vom ersten Petrusbrief); P. Trummer, Der ‚Sanfte' Jesus und der ‚Zornige' Gott (Zum Wechselverhältnis von Jesus- und Gottesbild); J. Heuberger, Samenkörner Christi, des Sämanns, auf griechischem Boden (Zur patristischen Wirkungsgeschichte von Mt 13,23 parr.); N. Brox, Die unverschämten Fragen des Hermas; U. Faust, Idee und Wirklichkeit des Friedens in den Briefen des Ambrosius; Ph. Harnoncourt, Die Notwendigkeit von bleibenden Spannungen in der Ökumene; G. Larantzakis, Diachrone ekklesiale Koinonia (Zur Bedeutung der Kirchenväter in der orthodoxen Kirche); O. König, Ökumenismus versus Ökumenismus? (Zum Aufbruch der Theologie der Dritten Welt im ‚nachökumenischen' Zeitalter).

P. Hofrichter meint, eine Abhängigkeit von 1/2 Tim von Tit und 1 Petr erweisen zu können. Wahrscheinlich war Tit das Grundmodell von 1/2 Tim, aber der Abhängigkeitsnachweis der Past von 1 Petr überzeugt nicht. Bedeutsam ist der Aufweis des Einflusses des Christusglaubens auf die christliche Gottesvorstellung durch P. Trummer. Der „gnädige" Gott ist die Frucht dieses Einflusses. Instruktiv ist die patristische Auslegungsgeschichte der Sämannsparabel, vor allem deswegen, weil die biblische Grundkonzeption sich immer wieder durchsetzt. Der Ansatz von Brox, das dialektische Verhältnis des ständigen Fragens des Hermas an die himmlischen Gestalten seiner Visionen und Gleichnisse nach deren Sinn und der häufigen Zurückweisung dieser Fragen als unverschämt und nutzlos zu klären, erhellt den letzten Grund dieser Dialektik: Entweder vermittelt Gott durch seine Offenbarungen auch deren Sinn oder er tut es nicht. Apokalyptische Neugier nützt nichts. Wer offen ist für Gott, wird aber zuletzt verstehen. Harnoncourt macht auf die bleibende Vielfalt theologischen Verstehens und religiöser Ausdrucksformen auch bei ökumenischer Einheit aller Christen aufmerksam, die im Geheimnis Gottes und in den Deutestrukturen menschlichen Verstehens begründet ist. Deshalb ist theologische Vielfalt in künftiger Ökumene legitim und nötig. Bedeutsam ist der Hinweis auf die parallele Entwicklung von ökumenischem Streben und der Entwicklung eines einheitlichen Weltbewußtseins und einer Weltgemeinschaft, die eine kosmische Erweiterung der ökumenischen Perspektive erforderlich macht.

Ein reichhaltiger, sehr anregender Bd, der sowohl den Jubilar würdig ehrt, wie auch den Herausgebern und Mitarbeitern gut ansteht. Ein Nachwort des Verlegers auf die bedeutsame theologische Beratertätigkeit des Geehrten, eine Liste seiner Veröffentlichungen und ein Register runden das stattliche Werk ab.

Passau Otto B. Knoch

Wonneberger, Reinhard: **Leitfaden zur Biblia Hebraica Stuttgartensia.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1984). VI, 136 S. kart. DM 14.80

Die „Biblia Hebraica Stuttgartensia" (BHS), die Nachfolgerin der „Biblia Hebraica Kittel", wurde hinsichtlich der Ed. seit ihrem Erscheinen in der Fachliteratur schon des öfteren kritisiert. Die Kritik betrifft nicht nur wissenschaftliche Positionen, bei denen es immer Meinungsverschiedenheiten geben wird. Die BHS weist vielmehr Mängel auf, die den Umgang mit ihr ganz erheblich erschweren. So liegen dem Apparat nicht einheitliche Kriterien zugrunde: er wurde von verschiedenen Experten erarbeitet, die sich untereinander nicht abstimmten und in der Ed. ihre Kriterien auch nicht darlegen. Die Auswahl der Lesarten wird nirgendwo gerechtfertigt. Die BHS erklärt auch die Siglen und die Apparatsprache im ganzen nicht. Kurz, eine Editionskunde, wie sie das NT von Nestle-Aland exemplarisch bietet, fehlt. So stellt das vorliegende Buch W.s eine wirkliche Hilfe für alle jene dar, die erstmals die Arbeit mit der BHS aufnehmen. Es nimmt aber auch Stellung innerhalb der fachwissenschaftlichen Diskussion über Kriterien und Technik einer einwandfreien Ausgabe der hebräischen Bibel.

Der „Leitfaden" führt zunächst, mit klug ausgewählten Beispielen dokumentiert, in die Textkritik und deren exegetische Relevanz ein. Er stellt den Text der BHS und die Masora vor. Er erklärt das Referenzsystem, wonach ein Text Hauptquelle ist, dem andere Überlieferungsvarianten als Abweichungen zugeordnet werden. Die Apparatsprache wird aufgeschlüsselt, die Siglen, deren Zusamenhang und deren textkritische Aussagen werden erläutert. Sind schon diese Kapitel, die in kleine und kleinste Paragraphen eingeteilt sind, von kritischen Bemerkungen durchzogen, so ist der Editionskritik zusätzlich ein eigenes Kapitel (79–88) gewidmet. Ein Anhang enthält in klarer, didaktisch geschickter Gliederung Fragen zur Textgeschichte für Anfänger, textkritische Besonderheiten einzelner Bücher des AT, Beispiele zur Textkritik, eine Genealogie zur Textgeschichte, eine Übersicht zu den Sprachverwandtschaften sowie Corrigenda zur BHS. Umfangreiche Verzeichnisse (Literatur, Siglen, Termini, Symbole, Stellen usw.) ergänzen den Text.

Angesichts der problematischen Ed. der BHS sind weite Personengruppen auf ein solches Hilfsmittel angewiesen.

Münster Sigrid Loersch

Rüterswörden, Udo: **Die Beamten der israelitischen Königszeit.** Eine Studie zu *śr* und vergleichbaren Begriffen. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer (1985). VIII. 169 S. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 6. Folge, Heft 17) kart. DM 44.–

Die Studie ist die überarbeitete Fassung einer bei S. Herrmann 1981 in Bochum erstellten Diss.

In einer kurzen Einleitung (1–3) skizziert R. im Anschluß an M. Weber den Typ des bürokratischen und den des patrimonialen Beamtentums. Letzterem, das vor allem durch eine persönliche Bindung des Beamten an den Herrscher gekennzeichnet ist, ordnet er die Verwaltungen der ägyptischen und mesopotamischen Großreiche zu.

Im 1. Kap. (4–19) untersucht er Stellung und Aufgabe der *ʿabādīm* („Diener") des Königs in einer ersten Abgrenzung von den *śārīm* („Beamten"). Dem atl Textbefund nach sind beide Gruppen deutlich zu unterscheiden. Die „Diener des Königs" begegnen vereinzelt als Arbeiter und Soldaten, weitaus am häufigsten aber im Bereich des königlichen Hofwesens: Als Oberbäcker und Mundschenk sind sie mit der Führung des königlichen Haushaltes befaßt, sie üben die Aufsicht über die Güter des Königs aus und treten als Boten in seinen Dienst. Neben den Verwandten und dem „Freund des Königs" gehören sie zum „Haus *(bēt)* des Königs". Im 2. Kap. (20–91) untersucht R. sämtliche Vorkommen von *śr.* Hierbei unterscheidet er zwei Gruppen. Zur ersten Gruppe (23–56) rechnet er die Beamtentitel, die aus einer Zusammensetzung mit *śr* (also: *śr* + nomen rectum) gebildet werden. Hierunter fallen vor allem die verschiedenen militärischen Ränge, also die Anführer *(śr)* von tausend, von hundert, von fünfzig, von zehn. Bei diesen „Beamtentiteln ist *śr* ein Bildelement; es dient zum Ausdruck der Verfügungsgewalt über einen bestimmten Bereich von Personen wie auch Sachen ..." (64). Zu einer zweiten Gruppe (64–91) rechnet er die Beamtentitel, die mit absolut gebrauchtem *śrjm* bezeichnet werden. Diese bilden die Gruppe der höchsten Beamten im Staat. Dazu gehören: der Aufseher über die Fronarbeiten, der Freund des Königs, der „über das Haus", der Schreiber und der *mzkjr,* ferner der Vorsteher der Distriktpräfekten, der Priester und der Anführer der Kereter und Peleter. Die letzten drei werden von R. nur genannt (91), den anderen widmet er, ausgehend von den Beamtenlisten Davids (2 Sam 8,16–18; 20,23–26) und Salomos (1 Kön 4,2–6) eine eingehende Untersuchung ihres Aufgabenbereiches und ihrer Herkunft stets auf dem Hintergrund ägyptischer, kanaanäischer, syrischer, aramäischer und assyrisch-babylonischer Parallelen (71–91). Diese höchsten Beamten im Staat werden als *śrjm* bezeichnet, ihre Titel werden aber nicht mit *śr* gebildet. Im 3. Kap. (92–95) zieht R. Bilanz: „Der *ʿbd* gehört in den Herrschaftsbereich des Königs ..." er „ist immer abhängig vom König; die *śrjm* dagegen sind eine Gruppe von Funktionsträgern, die an der Herrschaftsausübung teilhaben ... der *ʿbd* steht in einem viel engeren Abhängigkeitsverhältnis zum König als der *śr*" (94). Im 4. Kap. (96–114) untersucht R. Titel, die nicht mit *śr* gebildet sind, und deren Träger nicht zu den *śrjm* gehören. Darunter fallen u. a. der *ngjd* (101–105), der *štr* (109–111) und der *špṭ* (112f). Am interessantesten ist das 5. Kap. „Wirkung und Wertung des Beamtentums im AT" (115–146), worin R. u. a. der Entwicklung des Beamtentums (117–124), seiner Rolle als sozialer Faktor (125–138) und seiner Beurteilung bei den Propheten, im Dtn, DtrG und in der Chr (138–146) nachgeht.

Mit der vorliegenden Untersuchung leistet R. einen wichtigen Beitrag zur Erforschung der Institutionalisierung und Bewertung von Herrschaft im alten Israel. Er legt das Material vor und wertet es sorgfältig und behutsam aus. Er stellt keine gewagten Thesen auf; wo das Material zur eindeutigen Antwort nicht ausreicht, zeigt er verschiedene Interpretationsmöglichkeiten auf und läßt Fragen offen, so u. a. beim *śrjs* (98) und beim *mzkjr* (90f). Er berücksichtigt die Diachronie der Texte nach dem derzeitigen Stand der Forschung (soweit davon die Rede sein kann), z. B. Ex 18; Num 31; Dtn 1,15 (25f); 1 Kön 9,23 (42). Eigene literar- und redaktionskritische Untersuchungen stellt er – von kleinen Ausnahmen (129 Anm. 19) abgesehen – nicht an. Die konse-

quente Unterscheidung von *'bd* und *śr* (4–19; 92–95) und die sehr informative und differenzierte, allerdings knapp gehaltene Darstellung im 5. Kap. sind besonders hervorzuheben. Vielleicht hätten die einzelnen Funktionen und Tätigkeitsfelder der Beamten, aber auch der Diener des Königs, durch eine Kombination von Textauswertung, sozialgeschichtlicher Vergleiche und Auswertung archäologisch-topographischer Untersuchungen stärker herausgearbeitet werden können.

An zwei kleineren Punkten möchte ich eine Frage stellen bzw. eine Ergänzung anbringen: (1) Im Anschluß an Euler rechnet R. zum Haus des Herrschers seine Brüder und Schwestern, die er als Verwandte zusammenfaßt, ferner Löser, Freund, „Großer" und Priester (16f). Gehören aber zum Haus des Königs nicht auch seine Frauen, und sind zu seinen Verwandten nicht auch seine Kinder und die Königinmutter *(gᵉbīrā)* zu rechnen? (2) Das Amt des Aufsehers über die Fronarbeiten ist zwar im AT nur in der Zeit der vereinigten Königreiche von Israel und Juda belegt (72); der Titel *'sr 'l hms* findet sich aber auch auf einem hebr. Siegel des 8. Jh.s, ein Hinweis darauf, daß diese Institution auch in nachsalomonischer Zeit weiterbestand (vgl. Avigad, The Chief of the Corvée: JEJ 30 [1980] 170–173). Das Inhaltsverzeichnis könnte besser gegliedert und übersichtlicher gestaltet sein. Gerade bei diesem Buch wären ein Stichwortverzeichnis und ein Stellenregister hilfreich gewesen.

Kleinere Druckfehler (S. 15 Z. 7; S. 10 Anm. 50; S. 33 Z. 11, 3. Wort *śrj* statt *śr;* S. 98 Z. 10 fehlt *„śrjs";* dasselbe ebd. Anm. 19; S. 100 Anm. 30; S. 110 Z. 13: *štrjm* statt *šptjm;* S. 121 Z. 6) fallen nicht ins Gewicht.

Insgesamt ein detailreiches und informatives Buch, das ich gerne zu Rate ziehen werde.

Münster Ludger Schwienhorst-Schönberger

Blenkinsopp, Joseph: **A History of Prophecy in Israel.** From the Settlement in the Land to the Hellenistic Period. – Philadelphia: The Westminster Press 1983. 287 S., englische Ausgabe: London: SPCK (1984). 287 S. kart. £ 9.50

Der Vf. möchte in seinem Buch eine Bilanz ziehen über fast zwei Jahrhunderte Forschung am AT und versucht, das Phänomen der Prophetie und ihrer Entwicklung in Israel und Juda insgesamt von den Anfängen bis in die hellenistische Zeit historisch in den Blick zu nehmen. Unter den programmatischen Äußerungen der Einleitung sind hervorzuheben seine Bedenken gegenüber der Annahme einer völlig eigengeprägten ephraimitischen prophetischen Linie vom „Elohisten" über Hosea und Jeremia zum Deuteronomium; demgegenüber hält der Vf. die Prägung der Propheten durch ihre Herkunft (Stadt/Jerusalem – Land/Juda) für entscheidender. Ferner möchte er die Prophetie nicht in abwertendem Gegensatz zu anderen Ausdrucksformen des religiösen Lebens darstellen.

Ebenfalls der Einführung dient das 1. Kap. „Prolegomena: Defining the Object of Study" (19–52). Der Vf. nimmt dort zunächst einige Gedanken seines Buches „Prophecy and Canon" (1977) auf und versucht dann in einem kurzen Abschnitt „Modern Critical Study of Prophecy" (26–35), Probleme der Forschung von Heinrich Ewald bis zur Gegenwart zu skizzieren. Er nennt dabei vornehmlich Fragen nach dem Redaktionsprozeß der Bücher, nach dem Verhältnis der Propheten zu prophetischer und anderer theologischer Tradition und zum Kult und anderen Institutionen, nach den Unterscheidungskriterien „wahre/falsche" Propheten und Autoritäten, nach den Übergängen vom prophetischen Bewußtsein und Handeln zur tradierten und kanonisierten Literatur und nach der literarischen Analyse der Prophetenbücher. In dem Abschnitt „The Social Location of the Prophet" greift der Vf. einige interessante religionssoziologische Beobachtungen auf. Zum Beispiel: ekstatische und andere auffällige Phänomene träten in Zeiten von starkem Druck vor allem in benachteiligten Schichten auf als ‚ritualisierte Rebellion gegen Machtstrukturen der Gesellschaft', sie erhöhten das Selbstwertgefühl und manchmal den Status der Gruppe, Ekstatikertum gehöre in die Anfänge einer Religion und sei immer Bedrohung etablierter religiöser Autorität. Das Nichteintreffen von Voraussagen bzw. die Nichtbestätigung etablierter Grundannahmen müßten durchaus nicht zum Zusammenbruch eines Überzeugungssystems führen.

Das 2. Kap. „From the Beginnings to Amos" (53–79) verweist zuerst auf einige der seit längerem bekannten Zeugnisse prophetischer Äußerungen und Tätigkeiten im Alten Orient während des 2. und 1. Jahrtausends vor Chr. von Mesopotamien, Syrien und Hatti bis Ägypten. Ob und in welchem Sinne Mose (mit Hos 12,14) als Prophet aus einer Seherfamilie beschrieben werden könne oder ob nicht eher Josuas Dienst am Orakelzelt in Analogie zum vorislamischen *kāhin* zu betrachten sei, läßt der Vf. offen und beginnt seine „Geschichte der Prophetie in Israel" mit einer Nachzeichnung der Texte in 1 Sam über den militärischen und administrativen „Richter", Seher, Opferpriester, Gottesmann, prophetischen Gegner des Königtums, Naziräer und Königsmacher Samuel. Auch in den folgenden Abschnitten begnügt der Vf. sich damit, seine Nacherzählung der AT-Texte, z. B. über die Hofpropheten Davids, über Elija, Elischa und andere Propheten in Israel, in eine knappe politisch-historische Hintergrundbeschreibung einzubetten, die ihrerseits ebenfalls weithin den Königsbüchern entnommen ist.

Dem 3. Kap. „The Period of Assyrian Expansion" (80–137) stellt der Vf. eine Skizze der Zeit des Neuassyrischen Reiches voran und behandelt danach die gängigen Einleitungsfragen zu den *Büchern* Amos, Hosea, Jesaja 1–39 und Micha. Jedem Abschnitt ist eine gut ausgewählte internationale Bibliographie vorangestellt, aus der zahlreiche wertvolle Beobachtungen im Text verarbeitet werden, z. B. zu Rede- und literarischen Formen, zu Rückgriffen auf und Neuinterpretationen von Tradition, zur Redaktionsgeschichte der Bücher, zur Kult- und Sozialkritik, zur Bedeutung des Faktums, daß für diese Propheten gerade die gesellschaftliche und politische Ebene der ‚Ort' der Moral ist.

In ähnlicher Weise geht der Vf. auch in den restlichen Kap. voran: 4. „The End of National Independence" (138–176; zu Zef, Dtn, Nah, Hab, Jer), 5. „Between the Old Order and the New" (177–224; zu Obd, Ez, DtJes mit ausführlichen Überlegungen zu den Tradentengruppen und -schulen), 6. „Prophets and Prophecy in the Second Commonwealth (225–280; zu Hag, Sach, Mal, Joël, Chr, Jona). Ein Index der herangezogenen Bibelstellen (281–287) steht am Ende des Buches.

Auch nach wiederholter Lektüre stellt sich keine ungetrübte Freude über dieses mit so umfassender Kenntnis der wissenschaftlichen Literatur geschriebene Werk ein. Schuld daran sind aber nicht nur die „technischen" Mängel: Die Unart, seitenweise Anmerkungen erst jeweils am Ende eines Kap. aufzuhäufen, bedeutet eine Leseerschwerung; es fehlt ein Autorenindex, mit dessen Hilfe man leicht zu den reichen bibliographischen Angaben zurückfinden könnte, die jetzt auf die Anfänge der Abschnitte verstreut stehen (wenn schon der Platz für eine Zusammenstellung der benutzten Literatur gespart werden sollte); noch wichtiger wäre ein Sachindex gewesen, mit dessen Hilfe man z. B. auf einen Blick hätte sehen können, was für unterschiedliche Inhalte und sprachliche Wendungen der Vf. unter die Bezeichnung „Deuteronomic" oder „Priestly" einordnet. Der das ganze Buch durchziehende undifferenzierte Gebrauch von „Deuteronomic editor/redaction/scribes/Deuteronomists" läßt leider den inzwischen erreichten Stand der Forschung weitgehend unbeachtet.

Bedenken werden auch durch eine Anzahl von Äußerungen und Urteilen geweckt, auf die in diesem Rahmen nur fragend und andeutend aufmerksam gemacht werden kann. Für wen ist der nur in groben Umrissen und wenigen Linien gezeichnete Rückblick in die Forschungsgeschichte gedacht? Der Unkundige bekommt ein unsachgemäßes Gesamtbild, der Fachmann bedauert die Globalitäten und vermißt für einige Urteile eine präzise Argumentation. Selbstverständlich ist *jede* Interpretation von Zeugnissen der Vergangenheit und Gegenwart von philosophischen und kulturgeschichtlichen Einflüssen geprägt, die aber die Erkenntnis nicht nur einschränken müssen, sondern vor allem auch erschließen können.

Im 2. Kap. schwächt das mangelhafte Bild, das sich der Vf. über das nichtstaatliche Israel-Juda und die Königszeit gemacht hat, die Plausibilität seiner Ausführungen über das Prophetenwesen der frühen Zeit. Der Vf. schenkt der politisch-theologischen Problematik des Übergangs zu Staat und Königtum keine Aufmerksamkeit, äußert vielmehr Bewunderung für Davids Genius, die Herrschaft über die Stämme zu erringen, verkennt die problematische Stellung Salomos in Israel, behauptet weiter ein „charismatic leadership" in Israel im Unterschied zum dynastischen Prinzip in Juda und gewinnt seine „Geschichte der Prophetie" in dieser Zeit weithin durch eine Nacherzählung der Samuel- und Königsbücher.

Wenig überzeugend bleibt in den folgenden Kap. die Einschätzung der Bedeutung der ‚national independence' und der vom Vf. angenommenen ‚royal patronage' (bzw. von deren Verlust) für Gestalt und Verständnis der Prophetie. Sind Veränderungen in (nach)exilischer Zeit wirklich aus dem Bewußtsein abzuleiten, daß die vorexilische Prophetie unter anderem daran gescheitert sei, sichere Kriterien zur Unterscheidung von falscher Prophetie zu liefern und „to provide a firm basis for the ongoing life of the community' (257)? Der Vf. rechtfertigt nicht die Redeweise vom „Second Commonwealth" und bestimmt nirgends seinen für die nachexilische Zeit mehrfach verwendeten Begriff „Sekten"; auch bleibt unklar, wieviel Wahrscheinlichkeit er den gelegentlich zitierten Hypothesen von Morton Smith zubilligt.

Mit Recht hat der Vf. die Wichtigkeit der Prozesse von Rezeption, Tradierung, Adaptation, Neuinterpretation und Weiterführung der Prophetenworte und -handlungen in den einzelnen Büchern betont und die dabei mitwirkenden sozialen und politischen Faktoren zu erheben versucht. Hat ihm aber die Suche nach der Kontinuität nicht doch zu sehr eine eindringende Sympathie mit den Auslösergestalten dieser Prozesse verwehrt, ihn oft auf eine Außenansicht beschränkt und ihm so den theo-logischen Zugang zur Geschichte der *Prophetie* sehr erschwert?

Frankfurt am Main Helmut Engel

Beyerlin, Walter: **Weisheitliche Vergewisserung mit Bezug auf den Zionskult.** Studien zum 125. Psalm. – Freiburg/Schweiz/Göttingen: Universitätsverlag / Vandenhoeck & Ruprecht 1985. 92 S. (Orbis Biblicus et Orientalis 68), brosch. sfr 22.–

Diesem kurzen Wallfahrtslied von fünf Versen, dessen Textgestalt und Inhalt sich gegen eine schnelle und zu glatte Deutung sträuben, widmet Vf. eine detaillierte Untersuchung mit dem heutigen differenzierten exegetischen Methodeninstrumentarium. In jedem Bereich basiert er kenntnisreich auf dem heutigen Wissensstand und ist bemüht, ihn fortzuentwickeln und so das Gesamtverständnis von Ps 125 weiterzuführen und zu sichern. Bei einem Lied, das zu solch unterschiedlichen Interpretationen Anlaß gibt, ist es angebracht und geschickt, daß B. erst nach der ausführlichen Text-, Literar- und Stilkritik seine auf ihnen gründende Übersetzung des Ps 125 bietet.

Traditions-, Redaktions- und Gattungskritik betrachten je auf ihre Weise den festgestellten Text und führen abschließend zur Frage nach dem Sitz im Leben. So wird es für Vf. klar, daß es abwegig ist, Ps 125 als Klage- oder Vertrauenslied des Volkes zu bestimmen. Wesentlich geprägt ist das Lied vielmehr in seiner primären und sekundären Fassung von weisheitlichen Elementen und von prophetischer Verheißung, an die sich Bitte und Wunsch schließen. In der späten Zeit einer Kultkrise versucht der Psalmist die verunsicherten Adressaten in Fragen des Heils und der Gerechtigkeit Jahwes mit seinem Lied zu vergewissern. Ursprünglich war der Sitz des primären Psalms im Leben weisheitlicher Kreise ohne direkten kultischen Bezug. Sekundär wird der Psalm dann von den Jerusalempilgern als Wallfahrtslied übernommen und verwendet. Vielleicht gelangt er während eines letzten Halts vor Jerusalem angesichts der heiligen Stadt und der sie umgebenden Berge zum Vortrag. „Er berührt dabei eine Reihe von Traditionen, bleibt aber im wesentlichen weisheitsbestimmt und vergewissert so, Jahwe sei noch immer heilsmächtig und gerecht; wer ihm vertraue, sei bereits, antizipando, im Heil" (81). B. folgert in seinen Darlegungen, in späterer Zeit habe nämlich auch der Tempelkult sich weisheitliches Gut angeeignet und sich des Ps 125 als liturgischer „Wiedergebrauchsrede" (81) bedient.

Man kann B. bescheinigen, daß seine Ausführungen konsequent und stringent sind und mit großer Überzeugungskraft vorgetragen werden. Vor allem macht er es plausibel, warum und wieso der ursprünglich akultische Psalm später in die Liturgie der Jerusalemwallfahrer übernommen wurde. Diese Tatsache veranlaßt mich zu der Vermutung, daß die Weisheitslehrer sich zu keiner Zeit in ihrer Liturgie von der Kultgemeinde gänzlich abgesondert haben, sondern vor allem in der nachexilischen Zeit in lebendigem Austausch mit den Toralehren und den Vertretern des prophetischen Erbes blieben und so auch den Tempelkult „auf dem Zion" mitgestalteten. Von solch später Synthese zeugt der Ps 125.

Regensburg Heinrich Gross

Vögtle, Anton: **Offenbarungsgeschehen und Wirkungsgeschichte.** Neutestamentliche Beiträge. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1985). 328 S. geb. DM 76.–

Im wissenschaftlichen Werdegang des Vf.s (1910 geboren, seit 1951 Professor für Exegese des NT – zuerst in Trier, dann in Freiburg) spiegelt sich exemplarisch die Öffnung der katholischen Exegese in diesem Jahrhundert. Sie ist das, was sie ist, nicht zuletzt durch Vögtles akribische, die nationale und internationale Literatur umfassend kritisch sichtende, referierende und die einzelne Position auch relativierende Art der Darstellung. V. läßt zu recht exegetischen Fragen ihren Raum. Er beleuchtet und durchdringt „Beweis"-Verfahren einzelner Hypothesen (auch dogmatischer Art der eigenen Kirche und anderer Kirchen) unnachgiebig. Indem er die historisch-kritische Methode mit vollendeter Meisterschaft vorführt, bietet er eine durch und durch angestrengte Exegese und eine – wenn auch spannende – anstrengende Lektüre. Im Abwägen der Argumente ist er unnachahmlich. V. selbst bezeugt mit seiner exegetischen Kärrnerarbeit die „Notwendigkeit und auch die Not der Exegese", wie er in bezug auf 2 Petr 3,15f die Last im Umgang mit den zum Teil schwer verständlichen Paulusbriefen in der spätapostolischen Zeit treffend umschreibt (326).

Will man die Geschichte der katholischen Exegese paradigmatisch an einem Aufsatz verfolgen, so empfiehlt sich der Beitrag „Das Problem der Herkunft von ‚Mt 16,17–19'" (109–127) aus dem Jahre 1973, der für den vorliegenden Nachdruck um ein ausführliches Nachwort (127–140) weitergeführt wurde.

Die Grundthese dieses Aufsatzes lautet: Mt 16,17–19 bilden kein einheitliches Traditionsstück, vielmehr erscheint als „wahrscheinlichere Hypothese", „daß das Petrusbekenntnis 16,16 als matthäische Potenzierung des markinischen Bekenntnisses und die dieses beantwortende Seligpreisung 16,17 als redaktionelle Bildung des Evangelisten zu erklären ist" (138). Exegese ist für V. Auslegung im Gespräch, so daß der Aufsatz endet mit der Aufforderung zur weiteren Diskussion über die Herkunft von 16,18–19. Daß der Makarismus des Petrus in Vers 17 eine Bildung des Evangelisten ist und daher aus der Diskussion um die Herkunft der vormatthäischen Überlieferung der Petrusverheißung in den Versen 18–19 auszuscheiden hat, war bereits auch schon u. a. eine These des Aufsatzes „Messiasbekenntnis und Petrusverheißung. Zur Komposition Mt 16,13–23 par.", der sich im früheren, ebenso lesenswerten Aufsatzband „Das Evangelium und die Evangelien. Beiträge zur Evangelienforschung" aus dem Jahre 1971 findet (137–170). Dieser frühe Aufsatz aus der vorkonziliaren Zeit – er erschien ursprünglich in: BZ 1 (1957) 252–272; 2 (1958) 85–103 – galt aufgrund seiner These, die Geschichtlichkeit des matthäischen Textes könne schwerlich überzeugen, der damaligen römischen Studienkongregation als Symptom einer verwerflichen Entwicklung der katholischen Bibelwissenschaft und sei daher anzuprangern. Konnte der Verlag im Klappentext 1971 noch lapidar festhalten: „Der Nachweis, daß das Caesarea-Bekenntnis keinesfalls der historische Ort der Petrusverheißung ist, gilt in der Diskussion von Mt 16,18f längst als bare Selbstverständlichkeit", so zeigt die jüngste Diskussion mit den Thesen von R. Pesch, G. Künzel, C. Kähler u. a., daß im Jahre 1985 – wohl im Kontext einer allgemein restaurativen, konservativen gesellschaftlichen Grundorientierung, von der die Exegese nicht unbeeinflußt betrieben wird –, diese Selbstverständlichkeit nicht mehr zutrifft. Auch gegen solche modischen Zeitströmungen ist auch die Sammlung der Aufsätze aus den Jahren 1972–1984, in der Regel ursprünglich in Festschriften veröffentlicht, gerichtet. Mit philologischer Unbestechlichkeit wendet Vf. sich nicht nur gegen allzu hypothesenfreudige ehemalige Schüler, vielmehr auch gegen mancherlei Vorurteile unter ökumenischer Perspektive. Neben den fachexegetischen Impulsen sind es vor allem V.s abgewogene Stellungnahmen zu neuralgischen Punkten heutiger ökumenischer Diskussion (auf den S. 205–328), die diesen Sammelband andere Bücher dieser Gattung weit überragen läßt und als Pflichtlektüre für alle Ökumeniker empfiehlt.

Die Beiträge beschäftigen sich im einzelnen mit folgenden Themen, wobei über die Hälfte synoptische Fragen behandeln:

„Theo-logie" und „Eschato-logie" in der Verkündigung Jesu? (11–33) Der „eschatologische" Bezug der Wir-Bitten des Vaterunser. (34–49) Bezeugt die Logienquelle die authentische Redeweise Jesu vom „Menschensohn"? (50–69) Herkunft und ursprünglicher Sinn der Taufperikope Mk 1,9–11. (70–108) Das Problem der Herkunft von „Mt 16,17–19". (109–140) Grundfragen der Diskussion um das heilsmittlerische Todesverständnis Jesu. (141–167) Das markinische Verständnis der Tempelworte. (168–188)

Im 2. Teil geht Vf. Fragen der paulinischen Verkündigung, speziell der Frage der Naherwartung bei Paulus nach: Röm 13,11–14 und die „Nah"-Erwartung. (191–204) Paraklese und Eschatologie nach Röm 13,11–14. (205–217)

Im 3. Teil werden wichtige Aspekte des kirchlichen Amtes behandelt: Exegetische Reflexionen zur Apostolizität des Amtes und zur Amtssukzession. (221–279) Petrus und Paulus nach dem Zweiten Petrusbrief. (280–294)

Auch im 4. Teil beschäftigt Vf. sich mit der jüngsten ntl. Schrift, indem er näherhin nach dem Phänomen kanonischer Schriften und nach der kompetenten Schriftauslegung fragt: Die Schriftwerdung der apostolischen Paradosis nach 2 Petr 1,12–15. (297–304) „Keine Prophetie der Schrift ist Sache eigenwilliger Auslegung" (2 Petr 1,20b). (305–328)

Der Titel des Buches „Offenbarungsgeschehen und Wirkungsgeschichte" impliziert ein theologisches, hermeneutisches Programm, aber auch einen wirklich neuralgischen Punkt – nicht nur unter ökumenischen Aspekten. Gemäß der Einführung versteht Vf. den Titel so: „Alles nachösterliche Verkünden, Glauben und Leben bis hin zum vielstimmigen Chor der später im ‚Neuen' Testament versammelten Einzelschriften läßt sich als Ant-wort auf das durch und an Jesus erfolgte Offenbarungsgeschehen und deshalb in einem wahren Sinn als Wirkungsgeschichte begreifen" (5). Diese – implizit – theozentrisch-christologische Deutung des Offenbarungsgeschehens als Ursprungsgeschehen macht die Frage nach den Grenzen des Kanons, nach einem schriftgemäß verstandenen Evangelium als Maßstab aller Wirkungsgeschichte und nach einem auch nachneutestamentlichen Offenbarungsgeschehen zur zentralen Problematik, wie das tiefschürfende und differenzierte Gespräch mit Heinz Schürmann (der auffallenderweise oft diese Funktion für den Vf. hat) über den Kanon und das maßgeblich bleibende Vorkatholische und Vorevangelische andeuten kann (266–279). Einen wegweisenden Entwurf dazu sollte Vf. selbst schreiben, ein erster Aufsatz hätte den vorliegenden Sammelband trefflich abgerundet. Gute Ansätze finden sich jedoch bereits in seinem Aufsatz „Die hermeneutische Relevanz des geschichtlichen Charakters der Christusoffenbarung" von 1967 im ersten Sammelband (a.a.O. 16–30).

Im Rahmen einer Rezension sind die Beiträge im einzelnen nicht im entferntesten angemessen zu würdigen. Unter ökumenischem und hermeneutischem Aspekt seien jedoch vielleicht folgende Aspekte in der Reihenfolge der Beiträge eigens betont.

Die Brotbitte im Vaterunser wird kontextuell verstanden: „Gib uns die für heute notwendige Nahrung, damit wir uns um das einzig Notwendige, um die Erfüllung deines Willens und damit um das Eingehen in das Heil der Gottesherrschaft sorgen können" (47), womit aber eine Deutung aus einer konkreten Jüngersituation (49) nicht ausgeschlossen ist. Die Taufperikope Mk 1,9–11 setzt zwar das hist. Faktum der Taufe Jesu durch Johannes voraus, ist aber eine vom nachösterlichen Glauben gestaltete, „das historische offenbarende Wir-

ken Jesu voraussetzende ‚Christusgeschichte'", die „von ihrem Ursprung her" die Frage beantworten will, „wer und was der von Johannes getaufte Jesus in Wirklichkeit ist, der den prophetischen Täufer ablösende, höhere und endgültige Verkünder der eschatologischen Heilsaktion Gottes" (108). Zur redaktionellen Bildung des Petrusbekenntnisses in Mt 16,16f siehe oben. Hinsichtlich der vieldiskutierten Frage um ein heilsmittlerisches Todesverständnis Jesu scheint es „noch nicht gelungen zu sein, Jesu Konzeption eines heilseffizienten Sterbens seiner Gottes- und Gottesreichbotschaft überzeugend zu- und einzuordnen" (165), wo hingegen der irdische Jesus wohl „für sein gegenwärtiges Wirken den Anspruch erhoben (hat), daß sich an der Stellungnahme zu seiner Botschaft das endgerichtliche Schicksal der Einzelnen entscheidet" (52).

Hinsichtlich der paulinischen Theologie verficht Vf. entgegen anderer, neuerer Deutungen, daß Paulus bis in den Römerbrief hinein „die Naherwartung unabgeschwächt aufrechterhalten" hat und „sogar intensivieren will" (203). Ähnlich dezidiert wird die Einheit von Ethik und Eschatologie nach Röm 13,11–14 betont (212–217; hier hätten protestantische Gegenthesen noch deutlicher angesprochen werden können). Nicht das Nachlassen der Naherwartung ist entscheidende Voraussetzung für das Aufkommen konkreter Paränesen bei Paulus, da deren normativer Inhalt nicht von der Naherwartung bestimmt ist.

Ökumenisch weiterführend beim evangelisch-katholischen Gespräch über das biblische Amts- und Apostolatsverständnis sowie zur Frage nach der Sukzession sind die beiden gewichtigen Aufsätze im dritten Teil.

Das Ergebnis lautet: „Statt von der Voraussetzung, Pauli Theologie der konkreten Gemeinde und aller deren Dienste sei primär eine Komponente seines Apostolatsverständnisses, ist nach wie vor von der Charismentheologie als dem grundsätzlichen und adäquaten Ausdruck des paulinischen Konzepts und Ideals einer Gemeinde auszugehen ... Der wohl bestbegründeten Interpretation zufolge schrieb Paulus jeder Gemeinde die prinzipielle Fähigkeit zu, durch das Zusammenspiel ihrer charismatischen Begabungen ihre Lebensvollzüge zu ordnen bzw. die gestörte Ordnung wiederherzustellen, und verstand er sein Entscheidungen fällendes Eingreifen in die innere Ordnung einer Gemeinde als subsidiäre Akte, durch die er dieser zur vollen Funktionsfähigkeit verhelfen wollte" (262). Dafür, „daß der Monepiskopat der Alten Kirche von Anfang an in geradliniger Sukzession durch Handauflegung bis auf die Urapostel oder Paulus zurückgeführt werden kann", läßt sich (mit Schürmann) „kein unanfechtbar geschichtlicher Beweis erbringen" (266f), wobei Schürmann dieses Defizit der Beweisbarkeit aber als irrelevant versteht. Wichtig für das „Spitzenproblem der ökumenischen Amtsdiskussion" (268 Anm. 5), konkret für das Selbstverständnis des Bischofs von Rom im Sinne des „Petrus"-Amtes ist auch das Verhältnis des Petrus und Paulus in 2 Petr als der jüngsten ntl. Schrift, wohl aus dem zweiten Viertel des 2. Jh.s. Von einer Überordnung der Lehrvollmacht Petri über die der anderen Apostel oder über die des Paulus ist nicht die Rede, vielmehr gilt nüchtern festzustellen: Petrus „stellt der Lehrautorität des Apostels Petrus die des Apostels Paulus zur Seite, ohne auf ein Übergewicht der Vollmacht des einen gegenüber dem anderen abzuheben" (294). Wohl ist 2 Petr „zweifellos die Stelle des neutestamentlichen Corpus, an der sich das Prinzip der Schriftwerdung der apostolischen Tradition am ausdrücklichsten zu Wort meldet" (303 unter Hinweis auf 2 Petr 1,12–15), womit parallel zur späteren kanonischen Wertschätzung der Evangelien der Weg zu einem analogen Verständnis der Apostelschriften vorbereitet ist. Was die spezielle Frage kompetenter Schriftauslegung in 2 Petr betrifft, so ist die exklusive Begrenzung auf das apostolische Amt „exegetisch nicht tragfähig" (325), da der Vf. sich nicht gegen die „gewöhnlichen" Christen richtet, vielmehr eine sachgerechte Schriftauslegung nur den Falschlehrern abspricht.

Sicherlich ist der Vf. für seine Gesprächspartner (auch an die Inhaber der leitenden Ämter in der eigenen Kirche ist gedacht) nicht immer bequem. Dies kann aber auch nicht Sinn einer historisch-kritisch nüchternen, philologisch präzisen und zugleich an aktuellen Fragen der Kirchen leidende Exegese sein. Dies macht „die Notwendigkeit und auch die Not der Exegese" (326) aus. Nur so dürfte sie wirklich Gehör verdienen, was diesen lesenswerten Bd des Vf.s in hohem Maße zu wünschen ist.

Paderborn Hubert Frankemölle

Kliesch, Klaus: **Apostelgeschichte.** – Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk (1986). 167 S. (Stuttgarter Kleiner Kommentar – Neues Testament, 5) kart. DM 19.80

In der kleinen Kommentarreihe erbringt der Autor einen vorbildlichen Beitrag, ein so umfangreiches Buch wie die Apostelgeschichte auf 165 kleinformatigen Seiten exegetischen Laien nahezubringen. Eigene Thesen können nicht entwickelt werden, wohl aber fachwissenschaftliche Auslegungen gezielt pointiert werden. In dem „Vorwort" an den „lieben Leser" erläutert K. seine Absichten. Der Leser soll Freude am lukanischen Erzählwerk finden. „Es geht nicht so sehr um die Entdekkung dessen, was im Anfang war, sondern um den Eindruck, den die erzählte Geschichte in erzählten Geschichten heute und jetzt auszulösen vermag" (10).

An diese Zielsetzung hält sich Vf. konsequent. Die Erzählbewegung von Jerusalem bis Rom, vom apostolischen Zwölferkreis zum Völkermissionar Paulus wird deutlich. „Lukas möchte den Leser bewegen, so wie Jesus die Botschaft vom Reiche Gottes zu verkünden und so wie die zwölf Apostel und Paulus die Lehre über Jesus Christus weiterzugeben" (159). Die didaktische Zielsetzung der Gattung „pathetische Geschichtsschreibung" wird zutreffend ausgewertet, leider aber fehlen nähere Ausführungen zur Erzählweise und zum Historizitätsbezug dieser Gattung. Ein Exkurs wäre zumindest angebracht gewesen. Der Exkurs zu den „Reden" trägt ein wenig dazu bei, die Funktion von Reden als Geschehensdeutungen von der Gattung der antiken Geschichtsschreibung her zu verstehen. Ansonsten bringen die zahlreichen Exkurse wertvolle und notwendige Hintergrundinformationen. Der Frühdatierung der Griechenlandmission des Paulus, der sogenannten 2. Missionsreise, auf 39 vor dem Apostelkonzil nach Lüdemann, vermag ich mich allerdings nicht anzuschließen. Ich schenke der lukanischen und paulinischen Anordnung (Gal 1–2), daß erst nach dem Apostelkonzil die Griechenlandmission eingesetzt hat, noch immer das meiste Vertrauen. Gut gefallen hat mir hingegen, daß in der ersten Missionsrede des Paulus in Pisidien und in der Petrusrede auf dem Apostelkonzil der „Paulinismus" deutlich herausgestellt wurde, daß das Heil nicht mehr vom Gesetz kommt. Lukas folgt Paulus nicht nur in der Chronologie der Missionstätigkeit. Daß Lukas aber auch von Paulus konträr abweichen kann, indem er ihn zum vorbildlichen Pharisäer noch nach seiner Bekehrung stilisiert, wird an der Beschneidung des Timotheus deutlich, die nach K. unhistorisch ist. So gelingt es, einerseits die Eigenwilligkeit der lukanischen Theologie, andererseits aber auch ihre Verwurzelung in den großen Vorgängern wie Paulus herauszuarbeiten.

Ein Anhang bietet anregende Fragen und Impulse zur Bibelarbeit an den einzelnen Kapiteln der Apg.

So handelt es sich um einen flüssig geschriebenen Kommentar, der für das aufmerksame Lesen der Apostelgeschichte den verständnisvollen Dialogpartner bildet – „und Philippus fragte: ‚Verstehst du auch, was du liest?'" (Apg 8,30).

Münster Detlev Dormeyer

Liste der koptischen Handschriften des Neuen Testaments. I: Die sahidischen Handschriften der Evangelien, 1. Teil. Bearbeitet von Franz-Jürgen Schmitz und Gerd Mink. Mit einem Vorwort von Barbara Aland. – Berlin, New York: Walter de Gruyter 1986. XXIII, 471 S. (Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung, Bd 8) Ln. DM 148.–

Eine Neuausgabe der Evangelien des sahidischen NT ist ein dringendes Desiderat sowohl für die Koptologie wie auch für die ntl. Textforschung. G. Horners Ausgabe der sahidischen Evangelien erschien 1911 (The Coptic Version of the New Testament in the Southern Dialect, otherwise called Sahidic and Thebaic, die ersten 3 Bde von 7, Oxford 1911–1924). Sie dokumentiert den damaligen Stand des Wissens, der inzwischen stark erweitert ist. Zum einen verfügen wir heute über ganze Hss. wie z. B. die von H. Quecke herausgegebene Hs. der Sammlung Palau-Ribes in Barcelona mit Lk, Joh und Mk. Zum anderen ist die Notwendigkeit erkannt, Hss., deren Blätter oft über mehrere Sammlungen zerstreut sind, zu rekonstruieren, während Horner sich damit begnügte, die Fragmente, wie er sagte, zu einem fortlaufenden Text zusammenzustellen. Notwendige Vorarbeit für eine Neuausgabe der sahidischen Evangelien ist eine Liste der entsprechenden Hss., deren 1. Teil nun vorliegt.

In einem Vorwort informiert B. Aland über die im Institut für ntl. Textforschung in Münster geleistete Arbeit (V–XIII). Unter den Nummern sa 1 – sa 10 sind sodann die größeren und wichtigsten Hss. beschrieben (1–26). Die folgenden Ziffern bis 100 bleiben frei für Ergänzungen. Weitere Hss. werden dann von sa 101 – sa 130 gezählt (29–452). In diesem Teil vor allem liegt die verdienstvolle Leistung der beiden Bearbeiter, denen es gelungen ist, die Zusammengehörigkeit vieler Seiten und Fragmente zu entsprechenden Codices zu erkennen. Den Abschluß bilden ein „vorläufiger Index der Bibliotheksorte", ein „vorläufiger Index der Horner-Sigel" und ein „vorläufiges Literaturverzeichnis". Zum 2. Teil der Handschriftenliste schreibt B. Aland, daß dieser in Vorbereitung sei (XIII). Er soll die Beschreibung der übrigen

sahidischen Evangelienhandschriften und Lektionare sowie Nachträge und Ergänzungen enthalten.

Man muß den Bearbeitern des Bdes dankbar sein. Zu wünschen ist ein guter Fortgang der Arbeit.

Mainz Theofried Baumeister

Pfeiffer, Heinrich: **Gottes Wort im Bild.** Christusdarstellungen in der Kunst. – München, Zürich, Wien: Neue Stadt; Wuppertal: Brockhaus 1986. 104 S. 45 Abb. farbig, 38 s.-w. Ln. DM 68.–/sfr 68.–/öS 531.–

Der Vf., Prof. für christliche Kunstgeschichte an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom, legt mit diesem Buch das Ergebnis langjährigen kunsthistorischen und theologischen Denkens und Forschens über das Bild Christi in der Kunst vor. Leitender Gesichtspunkt und Deutungsprinzip ist „das Wort der Schrift": Es ist nach Auskunft des Vf.s der gemeinsame theologische Grund, der die Christusbilder aller Zeiten prägt. Die Methode, die Präsentation und Deutung des überaus komplexen Gegenstandes bestimmt, ist also eine systematisch-theologische. Der Aufbau des Werkes in sieben Kapiteln entspricht den sieben Grundtypen, in denen Christus, das ewige Wort Gottes, in den verschiedenen Epochen der christlichen Religionsgeschichte gleichsam Bild geworden ist. Hintergrund der Darstellung ist die andere zeitliche Gestalt des Gotteswortes, das Wort der Schrift: Wie der Vf. in der Einleitung betont, ist es „dem Christusbild gleichgestimmt, erfaßt es gleichsam von innen her, und daher ist allein dieses Wort letztgültige Norm für die beschreibende Deutung".

Die drei ersten Kapitel stellen dar, wie aus der an Geist und Schrift des antiken Judentums orientierten Bilderlosigkeit des Urchristentums unter dem Einfluß der hellenistisch-römischen Kultur bis zum Ende des byzantinischen Bilderstreits im 9. Jh. ein praktisch in der gesamten Kirche anerkannter und auch durch die philosophische und theologische Reflexion begründeter Typus der Christusikone sich entwickelte. Die ältesten Fresken der römischen Katakomben und die Skulpturen der christlichen Sarkophage enthalten sowohl die Wiedergabe biblischer Szenen als auch symbolische Darstellungen Christi (Lamm, Fisch, Chi-Rho). Beide Formen christlicher Bildersprache, die der ausführlichen Erzählung der alt- und neutestamentlichen Heilsgeschichte und die des reduzierten, eindrücklichen, aber ausdeutungsfähigen Symbols, sind über das Mittelalter (Biblia pauperum) bis in die Gegenwart lebendig geblieben. Die Präsentation des anbetungswürdigen und triumphierenden Gott-Menschen in der Tradition antiker Götterbilder zeigen schon die Mosaiken von S. Pudenziana und S. Maria Maggiore in Rom aus der ersten Hälfte des 5. Jh.s, dann aber auch die triumphalen Gemälde des verherrlichten Christus der Renaissance (Raffaels Disputa im Vatikan) und des Barock (Martin Knollers Kuppelfresko der Auferstehung Christi in der Abteikirche von Neresheim). Überhaupt gibt der Vf. im Rahmen dieses zweiten Kapitels eine Interpretation bedeutender Bilder des auferstandenen und richtenden Christus, darunter des Weltrichters von Michelangelo in der Sixtinischen Kapelle des Vatikan und der Osterszene „Noli me tangere" von Correggio im Prado zu Madrid. Die nach strengen Regeln auf dem Hintergrund des Inkarnationsdogmas und der Urbild-Abbild-Theorie geschaffene Christusikone ist Gegenstand des dritten Kapitels. Noch in den romanischen Crucifixi des Westens zeigt sich der Einfluß byzantinischer Vorstellungen, nach denen die Majestät Gottes auch im leidenden und sterbenden Christus sichtbar wird.

In dem Kapitel, das überschrieben ist: „Der Glaube belebt die Phantasie der Künstler", beschreibt der Vf. eine seit dem 13. Jh. im Bereich des westlichen Christentums beginnende und bis ins 19. Jh. sich fortsetzende Entwicklung, die den in Bild und Plastik dargestellten Christus in größere Nähe zum Menschen rückt. Zum erstenmal in der gotischen Kathedralplastik (Chartres, Reims), dann aber ganz deutlich in Giottos Zyklus der Arenakapelle zu Padua (Judaskuß!) kommt die subjektive Sicht und individuelle Deutung des Künstlers zur Geltung. „Im Abendland bekommen die Werke mehr und mehr das Gepräge der Persönlichkeit des sie schaffenden Künstlers, werden zum Ausdruck seiner künstlerischen Phantasie, der freilich die Grenzen der Ehrfurcht und des persönlichen Taktes gesetzt sind" (54).

Die Gottes- (und Menschen-)Verlassenheit Jesu, wie sie auf zahlreichen Bildern des Crucifixus der frühen Neuzeit (Michelangelo, Van Dyck, Velazquez), aber auch des 19. (Caspar David Friedrich) und 20. Jh.s (Salvador Dali, Graham Sutherland) ihren Ausdruck findet, ist Gegenstand des nächsten Kapitels. Sodann zeigt der Vf. anhand eindrucksvoller Beispiele, wie die Künstler über die ganze christliche Kunstgeschichte hin Christus inmitten der Menschen dargestellt haben. Hierher gehören Gruppenbilder, die Christus zusammen mit seinen Jüngern zeigen, wie ein Fresko der römischen Domitillakatakombe aus dem 4. Jh., aber auch Gesprächs- und Einzelszenen, wie der „Zinsgroschen" von Tizian in Dresden und Rembrandts „Emmausjünger" im Louvre. Das letzte Kapitel gibt einen Einblick in die Vielfalt moderner Gestaltungen des Christusthemas. Viele der vom Vf. analysierten Beispiele bringen Christus in Beziehung mit einer dem Künstler gleichzeitigen Situation des Leidens und der Bedrückung. Von besonderer Eindrücklichkeit ist Lovis Corinths „Ecce homo": „Er ist einer der Entwürdigten, der Getretenen, der Gefangenen eines Lagers unserer Zeit. Leiden, Angst und Ausgeliefertsein, das ist die Aussage des Bildes" (84). Der Vf. fragt, ob man vor einem solchen Bild beten könne. Doch handelt es sich vielleicht um das gemalte „Confiteor" oder „De profundis" des Künstlers selbst, der sich als Pilatus dargestellt hat.

Der Vf. hat die Beispiele zu den einzelnen Themen sorgfältig ausgewählt und mit großer Einfühlungsgabe interpretiert. Eine Kritik, die sich an dem festmachte, was auch noch hätte berücksichtigt werden müssen, würde es sich leicht machen. Dennoch mag dem Rezensenten der subjektive Hinweis auf zwei Komplexe von Christusdarstellungen gestattet sein, die er vermißt hat: einmal diejenigen des irischen und germanischen Frühmittelalters (als Beispiele seien genannt: Abt Muiredachs Kreuz im Kloster Monasterboice, Irland, und die Christusfigur auf dem Runenstein des dänischen Königs Harald Blauzahn in Jelling auf Jütland); sodann die Kreuzigungs- und Abendmahlsszenen Tintorettos in Venedig. Eine tatsächlich gravierende Lücke ist aber wohl doch das gänzliche Fehlen eines Hinweises auf die Bedeutung des Franziskanertums für die christliche Kunstgeschichte, und hier wiederum für die Passionsthemen (Kreuzigung, Schmerzensmann, Pietà) bis ins Spätmittelalter und darüber hinaus.

Daß der Vf. sich um eine grundlegende, maßstabgebende Theorie seines Werkes bemüht hat, zeichnet dieses vor bloß summarisch-kunsthistorischen Kompendien aus. Wenn jedoch „das Wort der Schrift" als „letztgültige Norm für die beschreibende Deutung" angegeben wird, so zeigt sich, daß die theoretische Grundlage von Vf. nicht genügend durchdacht ist. Es sei nur daran erinnert, daß die oberdeutschen und schweizerischen Reformatoren (Zwingli, Bucer, Calvin u. a.) sich für den von ihnen vertretenen Standpunkt, „das under Christen gar kein bild nit sol sin", gerade auf Gottes Wort beriefen. Der Vf. hat sich aber im Rahmen seiner Vorüberlegungen zur Grundlage seines Werkes weder mit dem biblisch begründeten Ikonoklasmus der Reformationszeit noch mit demjenigen des Mittelalters (Libri Carolini, Cistercienser, Wyclif) auseinandergesetzt. Hätte er dies getan, so hätte er feststellen können, daß die in den heiligen Schriften des antiken Judentums und des Urchristentums geronnene Gedankenwelt nicht schlechthin die Grundlage christlicher Kunst ist. Die jüdisch-christliche Heilsgeschichte gibt gewissermaßen so etwas wie die „Drehbücher" für die künstlerische Gestaltung her. Zur Bildwerdung sind aber noch andere Impulse notwendig. Sie kommen vor allem aus dem (außerbiblischen!) philosophisch-theologischen Denken und der Volksfrömmigkeit. Die Ikonoklasten aller Zeiten können sich deshalb mit großem Selbstbewußtsein auf das Wort der Bibel berufen. Bei den Bilderfreunden dagegen spielt das Traditionsargument die tragende Rolle, weil sie sich der mangelnden Fundierung ihres Standpunktes in der Schrift wohl bewußt sind. Demnach kann auch das Wort der Schrift nicht einfachhin als Maßstab für Deutung und Beurteilung des Christusbildes genommen werden, sondern der gesamte Komplex der gewachsenen theologischen und kultischen Tradition einer Epoche christlicher Relgions- und Kulturgeschichte. (Es kommt allerdings dem Buch zugute, daß der Vf. nicht immer konsequent im Sinne seiner Interpretationstheorie verfahren ist.) Darüber hinaus kann man, bei allen berechtigten Fragen, die an die neuzeitliche Bibelwissenschaft zu stellen wären, nicht einfach von einem dogmatischen Verständnis der Heiligen Schrift ausgehen, wie es allenfalls in dem voraufgeklärten und vorrationalistischen Zeitalter noch möglich war.

Unbeschadet der hier geäußerten Kritik an einzelnen Punkten sei festgehalten, daß es sich um ein in außergewöhnlichem Maße gelungenes Werk handelt, das geeignet ist, die wissenschaftliche Diskussion ebenso anzuregen wie die religiöse Meditation. Hierzu tragen vor allem auch der klare Stil des Vf.s und die weiterführenden Literaturangaben bei. Ein besonderes Lob verdient die Zusammenstellung des Bildmaterials und die hervorragende Dokumentation zu den einzelnen Werken im Anhang. Der dreispaltige Satz kann dagegen wohl nicht als besonders geglückte drucktechnische Lösung angesehen werden.

Tübingen Helmut Feld

Hallonsten, Gösta: **Meritum bei Tertullian.** Überprüfung einer Forschungstradition II. – (Malmö): CWK Gleerup (1985). 336 S. kart. skr. DM 120.–

Die vorliegende Publikation stellt die vom Vf. im 1. Teil seiner Diss.: Satisfactio bei Tertullian (vgl. meine Rez. in: ThRv 81 [1985] 204/5) angekündigte Fortsetzung der Untersuchung des Verdienstgedankens bei Tertullian dar. Dieser konkretisiert sich nach Meinung der Forschung in den Begriffen satisfactio und meritum, wobei die Tendenz dahin geht, im Terminus meritum ein Kausalverhältnis zwischen Werk und Lohn ausgedrückt zu finden.

Die eingehende Darstellung der Bedeutungsbreite der Worte der meritum-Gruppe sowohl im antiken Sprachgebrauch als auch bei Tertullian (23–169) läßt den Vf. zu dem berechtigten Schluß gelangen, daß aufgrund der Verwendung dieser Worte in den Schriften Tertullians nicht auf eine Verdienstlehre geschlossen werden kann, wie sie die Forschung für Tertullian in Anspruch nimmt

(127.169). Selbst die geringe Anzahl von Stellen, in denen die Problematik der Verdienstlehre anklingt, läßt im Kontext keinen Zusammenhang mit einem Anspruchs- oder Kompensationsverhältnis zwischen den Werken des Menschen und dem Lohn von seiten Gottes erkennen.

Die eingehende Beschäftigung mit den Quellen bewahrt den Vf. jedoch vor der Behauptung, daß es bei Tertullian keine Verdienstlehre in dem von der Forschung postulierten Sinn gibt. Diese ist aber nicht auf die Begriffe meritum und satisfactio als termini technici eingeschränkt (129) und hat für Tertullian nicht den Stellenwert, den die Systematik bei ihm festzustellen meint.

Die Untersuchung führt den Leser zu der Erkenntnis, daß die Forschung den jeweiligen Kontext weitgehend unberücksichtigt ließ, um die eigenen Thesen durch Tertullian bestätigt zu finden. Dabei gelingt es dem Vf. aufzuzeigen, daß nur eine äußere Ähnlichkeit der Aussagen Tertullians mit denen späterer Kontroverstheologie vorliegt (174). Am Beispiel von Seeberg und Nygren weist der Vf. außerdem auf weitreichende Fehldeutungen Tertullians unter dem Aspekt der Verbindlichkeit der „lex" hin, die bei Tertullian einen anderen Klang hat als in reformatorischer Theologie (174–188).

Obwohl die Arbeit im Hinblick auf den Verdienstgedanken bei Tertullian zu einem vorwiegend negativen Ergebnis kommt, besteht ihr Wert jedoch darin, erneut auf die Notwendigkeit eines ausgedehnten Quellenstudiums aufmerksam zu machen, um zu einer der frühchristlichen Literatur und ihrer theologischen Bedeutung adäquaten Würdigung zu gelangen.

Münster Maria-Barbara von Stritzky

Feldmann, Erich: **Die „Epistula Fundamenti" der nordafrikanischen Manichäer.** Versuch einer Rekonstruktion. – Altenberge/Soest: Akademische Bibliothek/CIS-Verlag 1987. XI, 178 S. kart. DM 49.80

Feldmann hat sich seit vielen Jahren mit dem philosophischen und religiösen Werdegang des jungen Augustinus befaßt. Die vorliegende Arbeit kann man eine Vertiefung und eine Erweiterung eines wichtigen Kapitels seiner Diss. bezeichnen: „Der Einfluß des Hortensius und des Manichäismus auf das Denken des jungen Augustinus von 373 (Münster 1975)", in der schon der Versuch einer „Rekonstruktion der ‚Epistula Fundamenti'" unternommen wurde, (I, 239–357). Die vollständige Rekonstruktion dieser für die Manichäer in Nordafrika grundlegenden Schrift ist bis heute noch nicht möglich und wird auch wohl nicht vollständig möglich sein, obschon inzwischen neue Texte publiziert wurden. F. selbst schreibt darüber im Vorwort: „Die vornehmlich in Augustinus' Streitschrift ‚Contra epistulam Manichaei, quam vocant Fundamenti' (aus dem Jahre 396) mitgeteilten Fragmente der Briefe bekamen Sinn und Leben, ihr möglicher Zusammenhang schälte sich mehr und mehr heraus."

So hat F. dann 11 Fragmente zusammengestellt und sie in ausführlichen Kommentaren erläutert. In ihnen tritt die Eigenart des nordafrikanischen Manichäismus hell hervor; auch die Abweichung von manichäischen Texten, die in anderen Sprachen auf uns gekommen sind, wird deutlich hervorgehoben.

F. zieht in gewisser Weise selbst das Resumée: „Die hier vorgelegten Fragmente und die erschlossenen Lehrstücke, deren Kommentierung zum besseren Verständnis und der weiteren Erschließung dienen soll, gibt gewiß nicht den ganzen Inhalt der epistula fundamenti wieder" (114). Die bisherigen Arbeiten anerkannter Forscher (z. B. Cumont; 78) werden in sachlicher Form gewürdigt und ergänzt.

Von großem Interesse ist auch die präzise und ausführliche Gegenüberstellung des „Christus" in den Evangelien und bei dem Manichäismus der „epistula fundamenti", wenn sie auch nach Augustinus' Zeugnis beinahe die ganze Lehre der Manichäer enthält (102). Ähnlich werden auch anderen Anschauungen wie über „Adam und Eva", „Licht und Finsternis" u. a. gegenübergestellt.

F. hat Quellen und Literatur im umfassender Weise herangezogen; dadurch wird die Lektüre des Buches nicht zu einer Erholung, aber der wissenschaftliche Wert ist bedeutend. Man gewinnt einen guten Einblick in die religiöse Situation Nordafrikas am Ende des 4. Jh.s, die zu einer großen Verwirrung auch innerhalb der Kirche führen mußte.

Münster Bernhard Kötting

Podskalsky, Gerhard: **Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus' (988–1237).** – München: Beck (1982). XIII, 361 S. Lw. DM 158.–

Anzuzeigen ist ein Buch, das für Jahrzehnte seinen Wert behalten wird. Es ist ein Nachschlagewerk, das der Slavist und Theologe Ludolf Müller schon im Geleitwort als *„nastol'naja kniga"*, als „Tischbuch", bezeichnet hat, und das in der Tat inzwischen auch für sowjetische Fachgelehrte als ein solches „Tischbuch" unentbehrlich geworden ist, denn auch in der Sowjetunion, an den Quellen, ist diesem Handbuch nichts an die Seite zu stellen. So sehr auch die einheimische Forschung vor und nach der Revolution um Bibliographien, Gesamtdarstellungen und Nachschlagewerke bemüht war, was P. S. 6–10 würdigt, – es mangelte bisher ganz entschieden an einem Kompendium, das die östliche und westliche Forschung sachlich und unvoreingenommen berücksichtigt, und, wie das vorliegende Buch, dem geistlichen Charakter der Literatur des Kiever Rußland die notwendige, in der Sowjetunion nicht erlaubte Beachtung zollt. Wie weit der Theologiebegriff durch Überdehnung strapaziert wird, sei dahingestellt. Jedenfalls ist erfreulich, daß fast die gesamte Kiever Originalliteratur berücksichtigt wird, also mehr erscheint, als man dem Titel nach erwarten kann.

Es geht dem Autor, wie in der Einleitung dargelegt, um eine theologische Betrachtung der altrussischen Originalliteratur der Kiever Periode. Da er hierbei, sich auf den geistlichen Charakter stützend, eigentlich nur das Igor'lied auszunehmen hat, macht sein Handbuch nicht nur dem Theologen, sondern auch dem Philologen, dem Literatur- und Kulturhistoriker interessant und wertvoll.

In der Anlage folgt P. ganz bewußt und so weit wie möglich dem im gleichen Verlag erschienenen Kompendium von H. G. Beck „Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich", München 1959, ²1977 (= Byz. Handbuch im Rahmen des Handbuchs der Altertumswissenschaft II,1). In der Tat, die Gliederung in a) Kirche generell, b) theologische Literatur und c) Theologie, bestimmt, zusammen mit korrespondierenden Unterabschnitten, das ältere wie das hier anzuzeigende Standardwerk.

Den 1. Hauptteil „B. Die russische Kirche: Entstehung – Organisation – Geistiges Leben" (11–82) begreift der Vf. in aller Bescheidenheit als einen „geschichtlichen Überblick", gedacht als „Hintergrund der theologischen Betrachtung der einzelnen Werke" (5), nicht als erschöpfendes Handbuch nach Art der inzwischen veralteten kirchengeschichtlichen Darstellungen von Metropolit Makarij (1857–1883) oder von E. E. Golubinskij (²1901–1917).[1] Doch bietet P. eine selbständige Zusammenfassung der Aspekte, Problemkreise, der kirchlichen Entwicklung und nicht zuletzt der Grundlagen (Übersetzungstätigkeit, Bildung usw.) der Kiever Theologie und Literatur, – immer auf der Grundlage neuerer Forschungen, wie schon der Blick auf die umfänglichen Fußnoten mit den Nachweisen der neueren und neuesten Forschungsliteratur zeigt. P. selbst (6) zollt auch dem veralteten Standardwerk Golubinskijs einen vielleicht zu großen Respekt. Wenn auch die neuere Forschung um eine Auseinandersetzung mit Golubinskij nicht herumkommt, so doch eher aus äußeren Gründen, vor allem, weil die sowjetische Forschung in ihrem Antiklerikalismus die Kirchengeschichte sträflich vernachlässigt hat. Die Revision von Golubinskijs Einschätzung der literarischen Quellen ist überfällig. Sie ist auch von den wenigen kirchen- und frömmigkeitsgeschichtlichen Darstellungsversuchen russischer Emigranten wie z. B. G. Fedotov[2] nicht geleistet worden, die P. zu Recht als essayhaft bezeichnet. Schon in diesem Teil gebührt dem Vf. das Verdienst, den Forschungsstand in bewundernswerter Umsicht zusammengefaßt zu haben. Er hat damit endlich eine zwar knappe, aber wissenschaftlich solide Darstellung geboten. Mit einem Wort: für die weiteren Forschungen über Christianisierung Rußlands, kirchlichen Status, Bistümer, Synoden, häretische Bewegungen, Mönchtum, Literatur und Bildung und für weitere die kulturelle Situation und Tradition des christianisierten Rußland betreffende Fragen bietet P. in diesem Abschnitt seines Buches, das den Charakter eines eingehenden Forschungsberichtes hat, verläßliche Grundlagen. Eine für diesen Teil hilfreiche Karte, die man hier vermißt, findet sich in den „Anhängen" (280). Schon hier ist zur Ehre des Vf.s zu sagen, was das Handbuch auch als Ganzes auszeichnet: er wägt stets die Meinungen behutsam ab, er ergreift lieber keine Partei statt eines zu raschen Urteils, in diesem Teil etwa S. 76/77 über die Frage: wer kann die Kiever Kultur für sich beanspruchen: Russen, Ukrainer oder Weißrussen?

Der 2. Hauptteil „C. Die theologische Literatur der Kiever Rus' (988–1237)" (83–271) ist wie schon bei Beck nach Gattungen untergliedert. Da P. – im Unterschied zu Beck – es „nur" mit 250 Jahren einer durch wenig Veränderungen gekennzeichneten Entwicklung zu tun hat, verzichtet er auf eine der Gattungsteilung übergeordnete Zeit- oder Epochengliederung. Er tut dies sehr zu Recht, weil die „Epochen" im MA ohnedies keine durchgreifende Bedeutung gewonnen haben. Es handelt sich ja bestenfalls um Veränderungen innerhalb der Gattungen – um „gattungsspezifische Entwicklungen" (S. 84). Das Erkenntnisinteresse des Vf.s ist dabei vornehmlich auf die Frage gerichtet, welche der byzantinischen Literaturgattungen in der Kiever Literatur „ausfallen", – nämlich, wie sich herausstellt: Dogmatik und Exegese (ein leitmotivischer Befund: 5, 20, 170, 274).[3]

Behandelt werden Homiletik, Hagiographie, Asketik, Dogmatik/Polemik, kanonistische Literatur, Wallfahrtsberichte, Chronistik, liturgische Dichtung und Sammelwerke. Auf annähernd 200 S. werden in diesem Hauptteil die Werke der Kiever Literatur eingehend und umfassend, mit der Dokumentation der Ausga-

[1] Metropolit Makarij (= M. P. Bulgakov): Istorija russkoj cerkvi. Bd 1–12. SPb 1857–1883 (Reprint: Düsseldorf 1968–1969); E. E. Golubinskij: Istorija russkoj cerkvi. I, 1–2; II, 1–2. 2. Aufl. M. 1901–1917 (Reprint: The Hague-Paris 1969).

[2] G. Fedotov: The Russian Religious Mind. I. Kievan Christianity. Cambridge, Mass. 1946, 2. Aufl. 1966.

[3] Dazu vgl. auch G. Podskalsky: Gattungsprobleme in der theologischen Literatur der Kiever Rus' (988–1237). In: W.-H. Schmidt (Hrsg.), Gattungsprobleme der älteren slavischen Literaturen. Berlin-Wiesbaden 1984. S. 339–347, bes. 342.

ben und der Sekundärliteratur zu den Autoren, den Werken, ihren Strukturen, Quellen, Situationen dargestellt. Der Charakter eines umsichtigen und in streitigen Fragen sorgfältig abwägenden Berichts über die Forschungsprobleme bestimmt auch diesen Teil.

Während die Homiletik der Kiever Periode im Unterschied zur späteren vorpetrinischen Zeit in Rußland von großer Bedeutung war, steht es im Falle der wichtigen hagiographischen Gattung eher umgekehrt. P. kann für die Kiever Zeit nur die Werke über Boris und Gleb, Vladimir, Feodosij Pečerskij und die russischen Texte zu Nikolaos von Myra, ferner über Leontij Rostovskij und Avraamij Smolenskij namhaft machen. Daß er S. 138 zwei nichthagiographische Texte anführt und in einem Anhang noch die hagiographischen Zeugnisse aus späterer Zeit über sieben Hierarchen und Fürsten der Kiever Periode nachweist, ist verdienstlich. Es bleibt aber ein Befund, der leider nicht expliziert wird: der nationalrussische Heiligenkult in breitem Umfang setzt erst nach der Tatarenzeit ein. Hierzu stimmt ja auch, daß die S. 160 als nicht erhalten erwähnte Vita Antonii (des Klostergründers Antonii Pečerskij) nach überzeugender neuerer Forschung in der Tat nicht existiert hat.[4]

Im Abschnitt Asketik, was, wie P. bemerkt, sich gegenüber Homiletik und Hagiographie schwer abgrenzen läßt, weil, so muß man ergänzen, Asketik gar keine Gattung darstellt, behandelt Vf. Sendschreiben (poslanija), drei Mönchspredigten Kirills von Turov, die er in dem Abschnitt „Homiletik" ausgespart hat, und vor allem das Kiever Paterikon.

In der Gruppe Dogmatik/Polemik kann P. eigentlich nur polemische (zumeist antilateinische) Traktate behandeln; die Dogmatik ist auf russischem Boden so gut wie gar nicht entwickelt, eine Eigenart, die P., wie erwähnt, mit Recht deutlich herausstellt. Auch die polemischen Sendschreiben der Kiever Zeit stammen häufig von Kirchenfürsten griechischer Abstammung.

Während auch die kanonistische Literatur Kievs stark vom byzantinischen Kirchenrecht her geprägt ist, kann P. mit den beiden frühen Werken der Wallfahrtsliteratur und mit der Chronistik originellere Schöpfungen darstellen. Die Einbeziehung der mit den byzantinischen Mönchschroniken vergleichbaren russischen Chronistik (Kiev, Rostov, Vladimir-Suzdal' und Novgorod) in eine Darstellung der theologischen Literatur ist zu begrüßen. P. rechtfertigt das, indem er die „theologischen Grundüberzeugungen" darin akzentuiert.

Im Abschnitt Liturgische Dichtung behandelt P., sich der Problematik der gattungsmäßigen Zuordnung durchaus bewußt, die služba (Akoluthie), Lesung (Paroimia) und pochvala (Hymne – besser: Eukomion?) auf die Kiever Heiligen sowie die ca. 30 überlieferten Gebete Kirills von Turov.

Die letzte Gruppe erscheint unter dem Verlegenheitstitel Sammelwerke, Anonyma – Pseudepigrapha, Sonstiges – Ausblick (1273–74). Hier kommt Vf. noch einmal auf Teile der Übersetzungsliteratur zurück, die er – gewissermaßen als Rahmenbedingungen für die Entstehung der Kiever literarischen Kultur – schon einleitend (56–72) behandelt hatte. Der auch explizit so bezeichnete Nachtragscharakter dieses Abschnitts wird auch daran deutlich, daß unter den Anonyma – Pseudepigrapha nun personal und zeitlich schwer zuweisbare, teils den Kirchenvätern zugeschriebene Predigten, Mahn- und Festreden behandelt werden, die zweifellos in der 1. Literaturgruppe Homiletik besser untergebracht wären. Ebenso verhält es sich mit den hier behandelten polemischen oder kirchenrechtlichen Traktaten, Gebeten und Heiligenviten ungesicherter Herkunft. Selbst die beiden Werke nicht-theologischer Art, das Igor'lied und das Slovo resp. Molenie Daniils, werden hier noch einmal nachgetragen, und die als Ausblick behandelte theologische Literatur nach dem zweiten Tatareneinfall 1237 setzt eigentlich überflüssigerweise den geschichtlichen Aspekt über den mit der Gliederung nach Gattungen entschiedenen Primat der Literatursorte.

Unbegreiflich ist in diesem Kap. auch die Beurteilung von Pseudepigraphen. P. teilt den Fehler vieler Forscher, die Anonyma und Pseudepigrapha in einem Atemzug zu nennen, als gehörten beide zusammen. Dabei verhält es sich doch umgekehrt: Pseudepigrapha haben mit den nichtanonymen Werken gemeinsam, daß sie namentlich autorisiert sind, daß das Bedürfnis vorlag, sie auch möglichst wirksam, etwa mit den Namen der Kirchenväter, zu autorisieren.

Bedeutsam ist das knappe, aber gehaltvolle Kap. „D. Grundzüge der Theologie in der Kiever Rus'" (273–278). Die originäre zusammenfassende Charakteristik zeigt noch einmal, wie weit dieses Handbuch von einer bloßen Aufzählung der Materialfülle entfernt ist. Nach P. handelt es sich im Falle von Kiev nicht um eine Theologie im Sinne von logisch-diskursiver Entfaltung der Glaubenssätze, sondern im rhetorischen Sinne. Eigentlich müsse man statt von Theologie von russisch-orthodoxer Spiritualität sprechen. Nicht die theologische Forschung, sondern die praktische Übung (Gebet, Fasten, Liturgie, Ikonenmalerei) steht im Vordergrund. Der Vergleich der Kiever Literatur mit der westlichen Theologie des MA ist dem Vf. natürlich ohne Berücksichtigung des 90 Prozent der hsl. Überlieferung ausmachenden byzantinischen Fundaments nicht möglich. Fruchtbarer ist ihm die Betrachtung der unterschiedlichen Strukturen der theologischen Literatur in Byzanz und Kiev. Die Kiever Rus' sei in dieser Hinsicht geprägt durch das Fehlen der klassischen Bildung, das Fehlen der Genres Dogmatik und Exegese, sie trage gewisse nationale Züge, der Kampf mit heidnisch-volkstümlichen Elementen sei stärker spürbar, das Fehlen biographischer Quellen zeuge von einem geringeren Selbstbewußtsein der altrussischen Autoren. Die Kirche stehe in der Kiever Rus' eher neben, nicht unterhalb der staatlichen Macht. Das Mönchtum sei stärker koinobitisch geprägt. Damit sind nur einige Thesen P.s in dem Schlußabschnitt referiert.

Es folgen als Anhänge aus der Feder des renommierten polnischen Historikers Andrzej Poppe nicht nur die häufiger zu findenden Verzeichnisse der Kiever Metropoliten und Fürsten, der byzantinischen Kaiser und Patriarchen und der römischen Päpste, sondern auch detaillierte Hinweise und biographische Skizzen der Metropoliten und Bischöfe sowie der im Buch erwähnten Fürsten. Nachträge und Register beschließen das Buch.

Bei einem so fakten- und quellengesättigten Werk wie dem vorliegenden Handbuch können Monita, zumal aus philologischer und literaturwissenschaftlicher Sicht, nicht ausbleiben. Unter zwei Aspekten offenbart das Handbuch Schwächen: bei der Beurteilung der Übersetzungsliteratur und bei der Einschätzung der Gattungsfragen.

Was die literarischen Gattungen betrifft, so hat es der rezensierende Literaturwissenschaftler mitunter schwer, dem Theologen zu folgen, wie schon am Beispiel der „Asketik" sichtbar wurde. Daß Asketik sich in verschiedenen Literaturformen (Sendschreiben, Reden, Traktaten, Paterika) äußern kann, wird aber von P. auch selbst als Abgrenzungsschwierigkeit gesehen. Erfreulich ist dabei, daß P. das Kiever Paterikon (das er stets mit dem russischen Begriff „der Paterik" kennzeichnet, irritierend zwar, aber wohl nur, um den Unterschied dieses Werks über das Kiever Höhlenkloster zu den griechischen Väterbüchern zu kennzeichnen?) nicht, wie das oft in Literaturgeschichten geschieht, unter die Hagiographie einreiht. „Fragantworten" (s. Register) ist als Gattungsbegriff wohl nur dann mit Erfolg einzuführen, wenn er, wie hier, dem Leser als Lehnübersetzung von „Erotapokriseis" bewußt bleibt. „Märchenlegende" (143 über Antonij Rimljanin) ist eine dem mittelalterlichen Begriff von Legendärem und Wunderbarem nicht gerecht werdende moderne Abwertung; P. ist leider nicht der erste und wohl auch nicht der letzte, der so anachronistisch über altrussische unglaubwürdige Heiligenlegenden urteilt. Als Gattungsbegriff ist die Bezeichnung untauglich. Wenn Vf. S. 138 zwei nichthagiographische Texte der Hagiographie nur aus zeitlichen und inhaltlichen Gründen subsumiert, so zeigt das vielleicht die für Gesamtdarstellungen typischen Rubrizierungsnöte. Daß die „služby" und „Hymnen" auf Heilige der liturgischen Dichtung (warum Dichtung? – so müßte man freilich auch H. G. Beck fragen, der daneben aber auch den Begriff Hymnographie braucht), nicht der Hagiographie mit eingerechnet werden, ist wohl einzusehen. Wenig akzeptabel dagegen ist das Lob in Fn. 389 für die Einteilung der „Predigtarten" bei Kasper, während dieser doch mit ihr im Falle der Osterpredigten Kirills von Turov selbst nicht zurechtkommt und eingestehen muß: „Derartige Überschneidungen zwischen einzelnen Genreformen lassen sich natürlich nicht vermeiden."[5] Vermeidbar wäre es eher, wenn man nicht wie er (und andere) nach verschiedenen Kategorien unterteilte, z. B. mal nach dem Verhältnis des Predigers zu seinem Publikum (paränetische Predigt), mal nach dem Verhältnis von Prediger und seinem Gegenstand (exegetische Predigt), mal nach dem Stil und Anlaß (konventionelle Panegyrika, Festtagspredigt).

Unklar ist schließlich, mit welcher Begründung P. (3) von einer „geringen Differenzierung der literarischen Genera" spricht, denn in der literaturwissenschaftlichen Forschung ist man seit Eremin und Lichačev der gegenteiligen Meinung, die altrussischen Gattungsgrenzen seien schärfer ausgezogen als in der Neuzeit. Dagegen spricht man von der Multifunktionalität (dem „Synkretismus") einzelner Werke, – was an der genannten Stelle vielleicht gemeint ist.

Gravierender noch ist das Problem der Übersetzungsliteratur. Wie P. mehrfach betont (4, 246, 273), macht der Anteil übersetzter Werke in der hsl. Überlieferung der Kiever Literatur etwa 90 Prozent aus.[6] Die Übersetzungsliteratur wird im Handbuch zweimal behandelt, erstens als Teil der Einbindung der Kiever Literatur in die ältere südslavisch-orthodoxe Tradition (56–72), zweitens im Abschnitt „Sammelwerke . . ." (246–271). Die erneute Behandlung übersetzter Literatur macht sogar den Eindruck einer nachträglichen Korrektur der Konzeption des Handbuchs. Das Unbehagen des Autors, 90 Prozent außer acht lassen zu müssen, wird hier und auch anderwärts im Buch deutlich. S. 185 schreibt er sehr direkt: „Eine umfassende Darstellung des Kirchen-

[4] R. Bosley: A. A. Šachmatovs These einer verschollenen Vita des Heiligen Antonij. In: G. Birkfellner (Hrsg.), Sprache und Literatur Altrußlands. Aufsatzsammlung. Münster: Aschendorff (1987) (= Studia Slavica et Baltica 8), S. 1–5.

[5] K.-H. Kasper: Die Zeitverbundenheit der altrussischen Predigtliteratur. In: Zeitschrift für Slawistik 3. 1958. S. 336–350, hier 338.

[6] Zur hsl. Überlieferung gehören selbstverständlich auch Manuskripte der späteren Zeit, die die Literatur der Kiever Rus' bezeugen. Zu den Pergamenthandschriften der Kiever Zeit selbst verfügen wir seit kurzem über eine wertvolle Beschreibung, hrsg. von S. O. Šmidt u. a.: Svodnyj katalog slavjanorusskich rukopis'nych knig, chranjaščichsja v SSSR. XI–XIII vv. M. 1984. P. hat die Vorarbeiten dazu, bes. von L. P. Žukovskaja für sein Handbuch (vgl. Register) durchaus benutzen können.

rechts in der Kiever Rus' ist nicht denkbar ohne die Einbeziehung der Übersetzungsliteratur (wie auch in anderen Gattungen . . .)." In der Tat: das Ziel des Vf.s, durch die Darstellung der Kiever Originalliteratur deren Eigenart zu ermitteln, ist methodisch nicht abgesichert, – so sehr man den Schlußfolgerungen S. 273ff auch zustimmen möchte. Literarische Übersetzungen bilden stets einen angeeigneten, „nostrifizierten" Bestandteil der übernehmenden Kultur. Das gilt, obwohl öfter übersehen, für die auf nationale Eigenart bedachten Literaturen der Neuzeit, erst recht für die Literaturen des MA, die bekanntlich der „Ästhetik der Identität", dem Prinzip des „nihil novum dicere" folgen.[7]

Berücksichtigt man die Übersetzungsliteratur, so würde das gezeichnete Bild vielfältiger und rätselhafter: welche Notwendigkeit bestand, die „Erzählung vom weisen Akir", den „Physiologos", die „Erzählung vom Indischen Reich", den „Kosmas Indikopleustes", die „Alexandreis", ja auch ebensowenig aktuelle Chroniken wie Johannes Malalas oder Georgios Hamartolos zu übersetzen? Neben der systematischen Aneignung der christlichen Fundamente (Bibel, Patristik, liturgische Bücher usw.) spielte offenbar der Zufall eine nicht geringe Rolle. Die Crux besteht darin, daß mangels Vorarbeiten die Sichtung und Bewertung jener „90 Prozent" die Arbeitskapazität eines Einzelnen weit überschreitet. Das ganze Problem ist im Handbuch leider nicht deutlich genug gesehen resp. für den Leser geklärt.

An kleineren Fehlern, Versehen und Verschreibungen sind aufgefallen:
- I. Klejn statt J(oachim) Klein (9)
- Zeilensalat S. 6 und 7 oben, Z. 1–2
- Man erwartet, daß die Psalmen von Ps. 10 ab nach der slavischen, der Septuaginta entsprechenden Zählung zitiert werden, – das ist, soweit ich überprüft habe, nur S. 105 (Hinweis auf Ps. 78) der Fall. Meist jedenfalls folgt P. der Zählung der Lutherbibel.
- Bei Wörtern wie Rhythmus, rhythmisch und Apophthegmata, frjagami versagt die Orthographie mehrmals (104, 113, 61, 160, 336, 229 Fn. 1051).
- Die nach der Vita des Avraamij von Smolensk (zit. Ausgabe S. 27) mehrfach zitierten Glubinnyja knigy sollten so, oder nach der modernen Schreibung Golubinye knigi zitiert werden (50, 140, 240, 276).

Besonders in den Fußnoten gibt es gelegentliche Schreibfehler. Ich beschränke mich darauf, die Schreibung Lichačev, Chruščev, Ponomarev, Priselkov (ohne Bezeichnung des ë) anzumerken, wogegen konsequent und richtig Erëmin, Dëmin geschrieben wird.

Dem Hinweis auf Ščapov in Fn. 811 fehlt die Heft-Nr. (Sovetskaja archeologija 7.1962, 2).

Gelegentlich läßt P. sich auf überholte Forschungsansätze ein, wie z. B. in Fn. 658 die bloße Stoffwanderung des „Blinden und Lahmen". Die um 1900 bemerkten Motivquellen aus „1001 Nacht" oder den „Gesta Romanorum" sind irrelevant. Allerdings freut man sich bei einem Handbuch eher über zu viel als zu wenig Hinweise.

Schließlich halte ich (zu Fn. 828) den Begriff *lodyga* nicht für unklar. Die Bedeutung ist „Knöchel", d. h. Mittelfußknochen über dem Hufgelenk bei Klauentieren, also ein Glückswürfelspiel, wie es schon bei den Alten (lat. talus, gr. ἀστράγαλος) üblich war. Es wird in altrussischen Wörterbüchern nur eine falsche Nebenbedeutung, nämlich „Sockel" (podnožie) statt „Würfel" angegeben.

Die einschlägige Forschungsliteratur ist von P. mit bewundernswürdiger Vollständigkeit erfaßt; S. 329–331 hat er selbst noch bibliographische Ergänzungen nachgetragen. Allerdings schreitet die Forschung heute schnell voran; erfahrene Mediävisten wie K. Onasch[8] veröffentlichen Nachschlagewerke, und Nachwuchswissenschaftler beginnen fast unbemerkt, sich der Detailforschung zu widmen. Als Beispiel nenne ich zum Thema „Boris und Gleb" die abgelegenen Arbeiten der sibirischen Wissenschaftlerin L. S. Soboleva zwischen 1975 und 1981 und die von dem Amerikaner Franklin Sciacca zwischen 1975 und 1985.[9]

Die angezeigten Schwächen und die sehr seltenen Streitpunkte oder Fehler mindern die Verläßlichkeit des Handbuchs überhaupt nicht. Im Gegenteil: auch technisch kommt der Vf. dem Benutzer in jeder Weise entgegen: es gibt, was heute leider nicht mehr selbstverständlich ist, noch echte Fußnoten, sie sind durchgezählt und erlauben dem Autor dadurch zahlreiche nützliche Verweisungen, die schnell auffindbar sind, selbst dann, wenn sie um eine Ziffer differieren (beobachtet bei Fn. 86 auf 43, statt 42; von Fn. 97 auf 88, statt 89).

[7] Ju. M. Lotman: Lekcii po struktural'noj poètike. Vvedenie, teorija sticha. Tartu 1964 (Reprint: Providence, Rhode Island 1968). S. 171ff; K. D. Seemann: Thesen zum mittelalterlichen Literaturtypus und zur Gattungssystematik am Beispiel der altrussischen Literatur. In: W.-H. Schmidt (Hrsg.), Gattungsprobleme der älteren slavischen Literaturen. Berlin-Wiesbaden 1984, S. 279.

[8] K. Onasch: Kunst und Liturgie der Ostkirche in Stichworten, unter Berücksichtigung der Alten Kirche. Leipzig 1981; Wien-Köln-Graz 1981.

[9] Ich nenne nur die jeweils letzten Arbeiten: L. S. Soboleva: Istoričeskie paremii Borisu i Glebu. Maloizvestnyj pamjatnik Kievskoj Rusi. Kand. Diss. Leningrad 1981; F. Sciacca: The Cult of Boris and Gleb. Ph. D. dissertation, Columbia University. 1985.

Dabei kommt P. mit einem geringen Abkürzungsverzeichnis (XIII) aus, d. h. die bibliographischen Noten sind gut lesbar. Zu vermissen war nur in Fn. 658 die im Abkürzungsverzeichnis nicht vorhandene Auflösung von GCS (= Griechische Christliche Schriftsteller, hrsg. v. der Kirchenväterkommission der PAW).

Eine große Hilfe bieten auch die Register, die alle Namen und Daten aus den Fußnoten mit erfassen.

Neben dem behutsamen Urteil des Vf.s kommt dem Unternehmen in Diktion und in den Fußnotenkommentaren zugute, daß ein ausgebildeter Theologie und Byzantinist sich einer slavistischen Aufgabe angenommen hat. Im Vergleich zu seinem Lehrer H. G. Beck, der in seinem auf die byzantinische Literatur bezogenen Handbuch durchaus noch unbefangen vom „hagiographischen Roman" oder von künstlerischer Originalität sprach, merkt man dem Autor den moderneren, die Andersartigkeit der mittelalterlichen Literatur beachtenden Standpunkt an.

Es liegt am Charakter des rezensierten Buches, daß diese Rezension so spät erscheint: ein Handbuch wie dieses muß man nicht nur lesen oder gar überfliegen, man muß es bei der Forschungsarbeit zu Rate gezogen haben. Und dabei hat es die Probe vollauf bestanden. Es reiht sich würdig in die vom gleichen Verlag herausgegebenen Bde des „Handbuchs der Altertumswissenschaft" resp. des „Byzantinischen Handbuchs" ein. Sein Autor Gerhard Podskalsky, dessen hauptsächliche Forschung auf dem Gebiet der byzantinischen Theologie lag und liegt, ist durch dieses Nachschlagewerk mit einem Schlage auch zur slavistischen Autorität geworden.

Berlin Klaus-Dieter Seemann

Die Kartäuser. Orden der schweigenden Mönche. Hrsg. von Marijan Zadnikar in Verbindung mit Adam Wienand. – Köln: Wienand (1983). 394 S. Ln. DM 58.–

Der vorliegende Bd setzt die Reihe der Publikationen zur Geschichte des Ordenswesens und einzelner Orden fort, mit denen sich der Wienand-Verlag ein eigenes Profil geschaffen hat. Wie bei den in den letzten Jahren erschienenen Bden über die Benediktiner, Zisterzienser und Prämonstratenser handelt es sich bei dem von dem slowenischen Kunsthistoriker M. Zadnikar und dem Seniorchef des Verlags, A. Wienand, hrsg. Bd um ein großzügig, sachverständig und liebevoll gedrucktes und illustriertes Buch, das nicht in erster Linie für den engen Kreis von Fachleuten, sondern für die stetig wachsende Schar derjenigen bestimmt ist, die sich für das Ordensleben in Vergangenheit und Gegenwart interessieren.

Wie bei den anderen Bden handelt es sich auch bei diesem um einen Sammelband, der Beiträge mehrerer Autoren enthält. Mit der Geschichte des Ordens im engeren Sinne beschäftigen sich Hubertus M. Blüm O.Cart., der Bibliothekar der Kartause Marienau, und der seit Jahren mit der Geschichte der Kartäuser befaßte Bielefelder Historiker Heinrich Rüthing. Der eine gibt einen kurzen Überblick über die Entwicklung des Ordens von seinen ersten Anfängen bis zur Gegenwart, der andere liefert einen gediegenen und informationsreichen Beitrag zur Geschichte der Kartausen in der Ordensprovinz Alemannia inferior von 1320 bis 1400, dem er einen weiteren für Organisation und Spiritualität des Ordens aufschlußreichen Beitrag zur Geschichte der Visitationen im Kartäuserorden folgen läßt. Auf die Spiritualität des Ordens gehen mehrere Autoren mit eigenen Beiträgen ein. Nach allgemein gehaltenen Einführungen in die Spiritualität der Kartäuser und ihren Modus vivendi aus der Feder des Marienauer Bibliothekars konzentrieren sich A. Wienand auf die Marienverehrung der Kartäuser, der Augsburger Spezialist für spätmittelalteriche Frömmigkeitsgeschichte, A. Baier, auf die Darstellung der Kartäuserspiritualität in der Vita Christi des Ludolf von Sachsen und der Erfurter Emeritus E. Kleineidam auf ihren Niederschlag in der Erfurter Kartäuserbibliothek. In einer breit angelegten, reich mit Illustrationen ausgestatteten Darstellung der frühen Baukunst der Kartäuser führt der Hrsg. in die Prinzipien der Kartäuserarchitektur ein, womit er einen Überblick über die Architektur einer Reihe älterer Kartausen verbindet. Speziell mit der Kölner Kartause beschäftigt sich der Mitherausgeber A. Wienand, wobei der Akzent auf ihrer Bedeutung in Spätmittelalter und früher Neuzeit liegt, ein Thema, mit dem sich G. Chaix in seiner 1981 als 80. Band der Analecta Cartusiana erschienenen Thèse auf grundsätzliche Weise beschäftigt hat. Den Abschluß des Bdes bildet, wie man das ähnlich von dem schon in 2. Aufl. erschienenen Zisterzienserband des gleichen Verlages kennt, ein von H. M. Blüm erarbeiteter Elenchus der Kartausen der vier ehemaligen deutschen Ordensprovinzen sowie eine Liste der Kartäuser-Schriftsteller im deutschsprachigen Raum. Beide liefern auf bequeme Weise nützliche Informationen.

Es wird dem Benutzer des Bdes nicht entgehen, daß eine Reihe von Beiträgen nicht mehr „taufrisch" sind, sondern in dieser oder jener Form bereits früher veröffentlicht wurden. Das kann das Verdienst der Hrsg. und des Verlages nicht schmälern. Der Bd füllt in dieser Form eine Lücke, die mit der Tatsache zusammenhängt, daß der Orden

entsprechend den für seine Spiritualität maßgeblichen Prinzipien die Beschäftigung mit seiner eigenen Geschichte lange vernachlässigt oder Außenstehenden überlassen hat. Erst in den letzten Jahrzehnten hat sich diese Situation geändert. In Frankreich, Italien, England, aber auch in Deutschland und Österreich, Belgien und den Niederlanden beschäftigt man sich inzwischen ähnlich intensiv, wie das schon seit längerem im Hinblick auf andere Orden der Fall ist, mit der Geschichte und Spiritualität der Kartäuser. Im deutschsprachigen Raum hat der Orden in dem an der Salzburger Universität lehrenden J. Hogg einen „Sachwalter" gefunden, der mit großer wissenschaftlicher Kompetenz, hohem Engagement und starkem persönlichen Einsatz zum Motor der neueren Kartäuserforschung geworden ist und in seinen fast 100 Bden umfassenden Analecta Cartusiana eine Sammlung von Quellen und Forschungen zur Geschichte des Ordens bereitgestellt hat, die in ihrer Art einmalig ist. Lesern, die sich durch den vorliegenden Bd zu einer intensiveren Beschäftigung mit dem Orden der schweigenden Mönche veranlaßt sehen sollten, werden gut daran tun, nicht achtlos an diesem „Schatzhaus" vorbeizugehen.

Berlin Kaspar Elm

Kilwardby, Robert: **Quaestiones in librum primum Sententiarum.** Hrsg. von Johannes Schneider. – München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. In Kommission bei der C. H. Beck'schen Verlagsbuchhandlung München 1986. 56*. 308 S. (Bayerische Akademie der Wissenschaften. Veröffentlichungen der Kommission für die Herausgabe ungedruckter Texte aus der mittelalterlichen Geisteswelt, Bd 13) kart. DM 65.–

Kilwardby, Robert: **Quaestiones in librum tertium Sententiarum.** Teil 2: Tugendlehre. Hrsg. von Gerhard Leibold. – München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. In Kommission bei der C. H. Beck'schen Verlagsbuchhandlung, München 1985. 279 S. (Veröffentlichungen der Kommission für die Herausgabe ungedruckter Texte aus der mittelalterlichen Geisteswelt, Bd 12) kart. DM 60.–

Nach der kritischen Edition des Teiles I der Quaestiones zum 3. Sentenzenbuch des Robert Kilwardby durch E. Gössmann (vgl. Rez. in: ThRv 80 [1984] 38–40) liegen nun 2 weitere Teilbände der Gesamtausgabe des Werkes von Kilwardby vor. Die fehlenden Bände der Quästionen zum 2. und 3. Sentenzenbuch sind in Vorbereitung. Diese Edition leistet für das Verständnis der Geistesgeschichte des 13. Jh.s und das umfangreiche philosophische und theologische œuvre des bekannten englischen Dominikanertheologen und späteren Erzbischofs von Canterbury († 10. 9. 1279) ganz wesentliche Hilfen. Vor den Großen dieses Jahrhunderts, Albert und Thomas, dürfen deren Vorgänger, die ihnen in vielfacher Hinsicht den Weg bereitet haben, nicht übersehen werden.

Der Quästionen-Kommentar des Kilwardby ist nicht das Werk eines Bakkalars, der die 4 Sentenzenbücher des Petrus Lombardus zu Anfang seiner theologischen Lehrtätigkeit zu erklären hatte; er ist das reife Werk des Magisters, der in „magistralen Disputationen" (vgl. Sent. I q. 5, ed. Schneider 15) die anstehenden theologischen Probleme diskutierte. Alexander von Hales hat bekanntlich diese Methode, die Themen des Lehrbuchs der Theologie in Quästionen abzuhandeln, voll entwickelt, und er hat auch dieser Disputation ihre literarische Form und Struktur gegeben. Eine umgreifende Frage muß mit allen Teilfragen zusammen behandelt werden. Diese Verfugung von Grund- und Teilfragen macht die Zählung der Quästionen oft sehr schwierig. Kilwardby war vor seinem theologischen Lehramt und vor seinem Eintritt in den Predigerorden Magister artium. Mit der Kunst und dem Wissen des Grammatiklehrers und Logikers differenzierte er die Fragen und gliederte das Material (vgl. Sent. I q. 36, ed. Schneider 93–119).

Übereinstimmend wird die Entstehungszeit des Kommentars von den Herausgebern in Kilwardbys magistrale Lehrtätigkeit in Oxford um 1256 angesetzt. Damit stimmt auch überein, daß sich der Magister in der Disputation vor allem mit Bonaventura auseinandersetzte.

Der Franziskanertheologe Bonaventura und sein Ordenskollege Richard Fishacre OP († 1248) waren die vorrangigen Gesprächspartner Kilwardbys bei seinen Disputationen. Beide Kollegen hatten sich bei der Auslegung der Sentenzenbücher streng an das Textbuch gehalten und auch der Autorität Augustins in einer betont neuplatonischen Überlieferung uneingeschränkte Hochachtung entgegengebracht. Kilwardby hatte sich als Magister artium intensiv mit den logischen, ethischen und naturphilosophischen Schriften des Aristoteles beschäftigt; er erkannte die Notwendigkeit, daß das theologische Lehrbuch, das immerhin schon vor einem Jahrhundert entstanden war, dem neu-aufkommenden und vielfältig andrängenden Weltwissen Rechnung tragen mußte.

Neben einer tabellarisch aufgelisteten Zitatensammlung der Väter („Originalia Patrum") verwendete er als Enchiridion der Vätersentenzen am häufigsten die Sentenzenbücher des Lombarden. Auf diese verweist er seine Hörer immer wieder, um die aktuellen Themen und Probleme zu demonstrieren. Er hielt sich aber nicht mehr sklavisch an die Themenfolge im Textbuch, sondern brachte die Fragen in einem neuen Problembewußtsein zur Sprache. Augustins wissenschaftstheoretische Unterscheidung von „res" und „signa", „frui" und „uti", die Petrus Lombardus an die Spitze seines Sentenzenwerkes setzte, stellt Kilwardby zurück (Sent. I q. 18–30, ed. Schneider 43–68) und diskutierte zuerst den Unterschied der theologischen und philosophischen Erkenntnis (vgl. ebd. q. 12, ed. 29–32). Das philosophische Wissen ist im Verständnis der aristotelischen Analytik strenges, argumentatives Beweis-Wissen; das Wissen aus dem Glauben aber ist praktisches Handlungswissen. Im Verlauf der Disputationen zum 1. Sentenzenbuch hat Kilwardby wesentliche Positionen Augustins zurückgenommen, z. B. in der Trinitätstheologie, wie M. Schmaus schon früher aufgezeigt hat, bzw. in der Ideenlehre, wie J. Schneider in einem Exkurs zur Edition dargelegt hat (ebd. 32*–54*). Kilwardby suchte keinen Ausgleich zwischen Aristoteles und Augustin, sondern er bemühte sich, die Glaubenswahrheit logisch-grammatikalisch auszusagen und ihre praktische Bewandtnis aufzuzeigen.

In den Quästionen zur Tugendlehre, die G. Leibold edierte, mußte Kilwardby die (Mitte des 13. Jh.s) aktuellen Fragen des Verhältnisses der 3 theologischen Tugenden zu den 4 Kardinaltugenden klären und damit das Problem der Zuordnung von Tugend und Gnade, natürlicher und gnadenhafter Tugend diskutieren. Auch darin ging Kilwardby über das Textbuch hinaus. Dem Dekalog widmete er im Unterschied zu Petrus Lombardus keine speziellen Fragen. Bemerkenswert ist, daß Kilwardby bereits vor Albert und Thomas den Übergang von der neuplatonischen Ethik (des Cicero und Macrobius, dessen Werk er gelegentlich auch unter dem Namen des Plotin anführt) zur Nikomachischen Ethik vollzog. Diese letztere konnte er in der Übersetzung des Robert Grosseteste benützen, die um 1246/47 entstanden war.

Der Sentenzenkommentar Kilwardbys ist in 2 Hss. vollständig erhalten, nämlich in Cod. lat. F 43, Chapter Library, Worcester (= W) und in Cod. lat. 131, Merton College, Oxford (= M), in zwei weiteren Hss. teilweise, nämlich in Cod. Vat. lat. Ottob. 161 (= V) 2. und 3. Buch, und in Cod. lat. 61 Bibl. municip., Toulouse nur der Kommentar zum 2. Buch. Ob Cod. lat. 100 Bibl. Públ. Provinc. Tarragona Teile des Kommentars von Kilwardby enthalten, konnte J. Schneider nicht klären, da die genannte spanische Bibliothek keine Filme besorgte. Leider ist diese Erfahrung mit spanischen Handschriftenbibliotheken kein Einzelfall; trotzdem aber ein wissenschaftliches „scandalum". Die hsl. Verbreitung des Quästionenkommentars Kilwardbys ist vergleichsweise mit anderen Dominikanertheologen nicht sehr groß; gleichwohl gilt es zu berücksichtigen, daß nach F. Stegmüller, Repertorium commentariorum, nr. 742, eine Reihe von Textzeugen des MA verlorengingen.

Die beiden englischen Hss. W und M haben nicht nur wegen ihrer Vollständigkeit besondere Bedeutung für Edition; sie bezeugen unbhängig voneinander (in zweifacher Überlieferung) den authentischen Text. Sie weichen „in ihren Lesearten voneinander nur geringfügig ab" (J. Schneider 21*) wenn man von den Randnotizen in M absieht. Für das 3. Buch ist die Handschriftenlage komplizierter. M. und V bezeugen nach den Beobachtungen von G. Leibold (Sent. III. 2, 33*–38*) einen einheitlichen Textstrang, so daß nur deren gemeinsame Lesearten bei der Textarbeit ins Gewicht fallen und mit denen von W konkurrieren.

Die Textzusätze, die sich in den Randnotizen in M finden und mitunter sehr umfangreich sein können (vgl. Sent. I q. 30, ed. 67 Sent. III. 1 q. 1, 4f, q. 5, 57; q. 19, 86; q. 35, 146f, 149, 150, 157; Sent. III. 2, q. 1, 5, 7, 8; q. 22, 75; q. 26, 91f, q. 28, 108, 109; q. 56, 214) geben hinsichtlich ihrer Herkunft und Bedeutung noch ungeklärte Fragen auf. Auch in den Quästionen zum 2. Sentenzenbuch stehen diese Ergänzungen am Rand von M. Die Editoren sind der Meinung, daß sie von anderer Hand stammen und nicht authentisch sind. Einige Ergänzungen in den Kommentaren zum 2. und 3. Buch sind aber gedanklich weiterführend, so daß möglicherweise auch an eine Überarbeitung dieser Bücher durch den Autor gedacht werden könnte.

Am Ende muß noch einmal das Problem der Zählung der Quästionen erwähnt werden. J. Schneider hat sich im großen und ganzen an die Zählweise in W gehalten, obgleich auch diese nicht unbedingt ursprünglich sein muß. Sie entspricht (mit einigen Abweichungen) der in („Tabula super Sententias") vorgegebenen. Diese Tabula ist ein umfangreiches alphabetisches Register zu den 4 Büchern des Quästionenkommentars, das noch eine sehr genaue Untersuchung und auch die kritische Edition verdient. Auch der Schreiber von M übernahm bis q. 22 diese Zählung (anfangs sogar mit der Untergliederung a – c/d). G. Leibold hat im Anschluß an E. Gössmann in Sent. III. 2 neu gezählt. Die Methode von J. Schneider verdient den Vorzug. Bei der Edition der Quästionen des 2. und 4. Buches sollte die Zählweise von W (unbeschadet notwendiger Korrekturen) beibehalten werden. Der Fortführung der Edition kann man nur ein „prospere procedere" wünschen.

Bochum Ludwig Hödl

Katholische Theologen der Reformationszeit. Bd 2 und Bd 3. Hrsg. von Erwin Iserloh. – Münster: Aschendorff 1985/86. 136/102 S. (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, 45 u. 46) kart. DM 26.–/24.–

In den letzten Jahren sind mehrere Sammlungen von Theologenbiographien aus verschiedenen Zeiträumen der Geschichte erschienen. Teils sind sie mehr in der Art eines Lexikons, teils mehr in einer bewußten und beschränkten Auswahl gefaßt. Herr Iserloh, wohl derzeit der bekannteste Reformationshistoriker, hat dem 1. Bd „Katholische Theologen der Reformationszeit", einen 2. und einen 3. angefügt. In der Auswahl wurde wohl darauf geachtet, daß die wichtigsten Vertreter der Zeit erfaßt werden und zum anderen ein Autor gefunden wird, der die nötige Sachkenntnis aufweist. Jedem Beitrag ist ein Verweis auf das Werkverzeichnis und auf die Literatur beigegeben. Die Literaturangaben sind auf den neuesten Stand gebracht.

Es sind Theologen vorgestellt, die weniger bekannt und noch kaum erschlossen sind, wie Jacobus Latomus (Jos E. Vercruysse), Hieronymus Dungersheim (Theobald Freudenberger), im dritten Bd Konrad Wimpina (Remigius Bäumer), Johannes Mensing (Vinzenz Pfnür) und bekanntere Gestalten, wie Bartholomäus von Usingen (Remigius Bäumer), Jodocus Clichtoveus (Peter Fabisch), Friedrich Nausea (Remigius Bäumer). Zum andern finden sich Darstellungen von Theologen, deren Theologie oder Ausschnitte aus ihrer Theologie in größeren Arbeiten bereits erschlossen sind, wie Michael Helding (Heribert Smolinsky), Girolamo Seripando (Klaus Ganzer), Johannes Driedo (Peter Fabisch). Zu anderen Theologen geben die Biographien guten Zugang, zeigen aber, daß eine Erschließung des Denkens und der Einstellung dieser Theologen notwendig wäre. Hier wäre zu verweisen auf Thomas Murner (Erwin Iserloh) und Johannes Mensing (Vinzenz Pfnür). Eines eigenen Hinweises sind die beiden Darstellungen von John Fisher (Remigius Bäumer) und Thomas Morus (Hubertus Schulte Herbrüggen) wert. Ulrich Horst hat sich mit zwei großen Gestalten aus seinem Orden befaßt, mit Ambrosius Catharinus und Melchior Cano. Ernst Walter Zeeden stellt Berthold von Chiemsee vor und beschreibt recht übersichtlich den Inhalt seiner Werke. Karlheinz Diez schildert sehr knapp den Lebensgang von Petrus Canisius und gibt zu erkennen, daß leitendes Interesse für Canisius war, „die gelehrte Schultheologie nutzbar zu machen für die Verkündigung und die Bildungsarbeit" (3,98), und wie er nach dem Eintritt in den Jesuitenorden von einer mehr mystischen Grundeinstellung zu einer gegenreformatorischen kommt.

In diesen Beiträgen wird deutlich, wie sehr sich Theologen für den „alten" Glauben eingesetzt und wie sehr sie sich um Verständigung bemüht haben. Es ist uns kaum bekannt, daß etwa schon Hieronymus Dungersheim nach der Summa des Thomas von Aquin lehrte. Er sucht die Leipziger Disputation zu verhindern und schreibt Briefe an Luther, um ihn zur Rückkehr zu bewegen. Erst dann verfaßt er eine ganze Reihe von Schriften. Von vielen der Theologen, so auch von Dungersheim, kann gesagt werden, daß sie angesehene und gute Prediger sind. An den Gestalten Ambrosius Catharinus und Melchior Cano kann Ulrich Horst einen bedeutsamen Wandel der theologischen Methode und der Anerkennung von Autoritäten aufzeigen, der später dann wirksam wird. Ambrosius Catharinus hat mehr die Theologen des eigenen Lagers herausgefordert, als es der gemeinsamen Sache dienlich war. Sein Einfluß müßte noch erschlossen werden. Klaus Ganzer ist es gelungen, aus tiefer Kenntnis der Vorgänge um das Konzil von Trient und der Lebensgeschichte Seripandos eine Skizze zu geben, die diesen Augustinereremiten und Kardinal als einen der Männer der italienischen Reform in all seiner ernsthaften Frömmigkeit und seinem tiefen Glauben zeigt. Es wird deutlich, in welch geistlicher und geistiger Kraft Seripando zu den Texten des Konzils von Trient, vor allem zur Rechtfertigungslehre, beigetragen hat. Daneben werden die vielen Enttäuschungen, die Seripando von offizieller Seite der Kirche bereitet wurden, benannt. Sehr interessant wäre, zu erfahren, wie dieser Ordensmann Enttäuschungen verarbeitet hat. Hubertus Schulte Herbrüggen arbeitet in der Darstellung der Lebensgeschichte des Thomas Morus heraus, wie dieser Humanist zum Kontroverstheologen wurde und mehr und mehr in diese Funktion hineinwuchs. Er kann auch Veränderungen in seinen theologischen Arbeiten aufzeigen und Hinweise geben, wie er mehr und mehr in die Auseinandersetzung um den König hineingezogen wurde. Der Aufbau der einzelnen Beiträge ist in sich ähnlich. Es wird zunächst der Ablauf des Lebens geschildert, die Werke werden vorgestellt und dann die Theologie wiedergegeben.

Passau Philipp Schäfer

Schröer, Alois: **Die Kirche in Westfalen im Zeichen der Erneuerung (1555–1648).** Erster Band: Die Katholische Reform in den geistlichen Landesherrschaften. – Münster: Aschendorff (1986). XI, 612 S.

Der anerkannte Altmeister der westfälischen Kirchengeschichte legt hier im Rahmen einer umfangreichen und handbuchartigen Gesamtdarstellung einen weiteren Bd vor (bisher erschienen: Die Kirche in Westfalen vor der Reformation, 1967; Die Reformation in Westfalen, 2 Bde, 1979 und 1983).

Nach einer allgemein gehaltenen Einführung über Wesen und Verlauf der katholischen Reform geht Vf. der Reihe nach auf die einzelnen geistlichen Territorien Westfalens ein: die Hochstifte Minden, Osnabrück und Paderborn, das Herzogtum Westfalen nebst dem Vest Recklinghausen, und schließlich das Hochstift Münster, wobei letzterem fast ebenso viel Raum gewidmet ist wie den übrigen Landesherrschaften zusammen.

Bekanntermaßen versteht sich Vf. als dezidiert katholischer Kirchenhistoriker; als solcher beobachtet er das Geschehen ganz aus dem Blickwinkel der katholischen Kirche. Damit sind naturgemäß bestimmte Wertungen und Sehweisen verbunden, die nichtkatholische Historiker sicherlich nicht immer teilen werden. In seiner Wortwahl hingegen erscheint Vf. äußerst maßvoll und ausgewogen.

Die gehaltvolle und wohl fundierte Darstellung ist ganz offensichtlich eine Frucht vieljähriger Beschäftigung mit der westfälischen Kirchengeschichte – Vf. hat die einschlägige (auch lokalgeschichtliche) Literatur verarbeitet und das so entstandene Bild an zahlreichen Stellen durch eigene Forschungen ergänzt. Es wird gewiß keine übertriebene Fehleinschätzung sein, wenn man in diesem Opus ein zukünftiges Standardwerk sieht.

Selbiges betrachtet Vf. selbst nicht als Abschluß, sondern als Anregung für weitere Forschungen (Einführung, VI).

Da er sich zuvörderst mit den maßgeblich handelnden Personen und Institutionen befaßt, hat er in der Tat manche Themen in den Hintergrund treten lassen und dadurch künftige Forscher zur Betätigung aufgefordert. Zu denken wäre insbesondere an strukturgeschichtliche Fragestellungen, wie beispielsweise Frömmigkeit oder Mentalitäten, Volkskultur oder Niederkirchenwesen. An ergiebigen Quellen fehlt es mit Sicherheit nicht. Es sei in diesem Zusammenhang nur an die Visitationsprotokolle erinnert, die zum größeren Teil noch unbenützt in den Archiven schlummern.

Tübingen Peter Thaddäus Lang

Pietismus und Neuzeit. Ein Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus. Im Auftrag der Historischen Kommission zur Erforschung des Pietismus, hrsg. von Martin Brecht u. a. Bd 10, Schwerpunkt: Friedrich Christoph Oetinger. – Bd 12, Schwerpunkt: Philipp Jakob Spener. – Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht (1984), (1986). 309, 245 S. kart. je DM 48.–

Es wird jeweils eine interessante Zusammenstellung von Schwerpunktbeiträgen, weiteren Aufsätzen (z. B. Bd 12 über J. S. Bach und die „Geistlichen Bücher" seiner Bibliothek), Übersichten (Bd 12 zur Zinzendorf-Ausgabe), einer „Pietismus-Bibliographie", ausführlichen Rezensionen (die weit über den Pietismus hinausgehen) und Personen-/Ortsregister geboten. Ein Blick in die 19 Sparten der Bibliographie zeigt die Breite des wissenschaftlichen Ansatzes: Vorgeschichte; Theologie und Frömmigkeit; Spener, Francke, Zinzendorf, Arnold, Tersteegen; Ökumene; Literaturkunst usw. In vielfältiger Hinsicht wird also eine Arbeits- und Forschungshilfe angeboten.

R. Piepmeier leitet Bd 10 mit „Friedrich Christoph Oetinger – Distanz und Gegenwärtigkeit" (9–21) ein.

In einer Zeit der Krise (1702–1782) lehrte dieser einen Chiliasmus, versuchte eine Art mystischer Gesamtsynthese (die Zentralschau) unter Einbeziehung der Alchemie (geistig-geistliche Tiefe materieller Vorgänge) mit der bekannten These von der Leiblichkeit als dem „Ende des Werkes Gottes" (69) und baute auf der universalen Erlösungslehre (Christus erlöst nach Röm 8,21f auch die Natur) eine Lehre des christlichen Lebens auf. Im Zeitalter des „New Age" und der Gesprächsversuche von „Mystik und Physik" (H.-P. Dürr) ist es verlockend, nun einzelnen theologischen Aussagen des württembergischen Pfarrers nachzugehen: der Auseinandersetzung mit der damaligen rationalistischen Philosophie (G. Spindler, 22–65); dem Symbolbergriff (P. Delhaye, 66–89) und seinem Nachwirken (zu „Goethes Faust", U. Gaier, 90–123). M. Brecht moniert mit Recht, daß „der Spätpietismus ein vergessenes oder vernachlässigtes Kapitel der protestantischen Kirchengeschichte" sei (124–151). Theologiegeschichten, wie E. Hirschs monumentales Werk, degradieren Persönlichkeiten wie Oetinger, Hamann, Claudius, Lavater usw. einfach als „fromme Außenseiter". Bei Brecht werden nun auch Verbindungen zur Ökumene, zu den Kreisen um J. M. Sailer oder um die Fürstin v. Gallitzin, zur katholischen Auffassung von Ritus und Kult usw. angedeutet. Spätestens hier wird bewußt, daß das interkonfessionelle Gespräch zu kurz kommt. Auf den „hermeneutisch" angehauchten Symbolbegriff bei Oetinger würde neues Licht aus der Tradition des „geistlichen Sinnes" fallen, die Kardinal de Lubac großräumig (biblisch: Origenes bis M. Luther; politisch-kosmologisch: von Joachim von Fiori bis Schelling) dargestellt hat. Aber es ist wohl dem Spezialinteresse der Autoren zuzuschreiben, daß z. B. auch ein Name wie Teilhard de Chardin (ein Oetinger des 20. Jh.s) fehlt. Auch die weiteren Aufsätze über „Semlers Lehre von der Heilsordnung", „Pennsylvanien als Asyl

des frühen deutschen Pietismus", „Die Franckeschen Stiftungen ..." dokumentieren eine sorgfältige, aber eben doch Spezialistenarbeit der Autoren. Ähnliches gilt von den ausgezeichneten Rezensionen, wo auch – erfreulicher Weise – harte Kritik auch einmal Platz haben kann.

Bd 12 ist (außer den beiden schon erwähnten Arbeiten) ganz dem 1705 gestorbenen Philipp Jakob Spener gewidmet; seine Tätigkeit in der Frankfurter Barfüßerkirche (heute Paulskirche) wie seine Pia Desideria (1675) werden als Beginn des innerprotestantischen Pietismus gewertet.

Worte wie „Innerlichkeit", „Geistliche Erneuerung", „Sammlung der Frommen" charakterisieren seine Spiritualität. Der deutliche Akzent gegen die lutherische Orthodoxie („Gott ist nicht schon objektiv in der Predigt ... sondern erst da, wo der Heilige Geist den Glauben wirkt." 13) brachte für den ab 1686 in Dresden wirkenden Prediger Konflikte mit der Landeskirche, die ihn nach Berlin (Probst von St. Nikolai) führten. Die Beiträge des Buches geben vor allem Referate der Internationalen Spener-Tagung (Berlin 1985) wieder und umreißen seine breite Tätigkeit. Stärker als im Oetinger-Band ziehen die Vff. der Aufsätze Konsequenzen für die Reform der Kirche von heute – vielleicht allerdings manchmal doch zu einfach, die heutige schwierige Lage der Seelsorge verkennend („Er spannt den Bogen von der Schrift zum Kopf, zum Herzen des Hörers und seinem Tun. Billiger wird es auch heute nicht gehen", 89), aber stets anregend. Die hiner allen Anregungen liegende Betonung des „Geistlichen" schien mir am aktuellsten im Blick auf „die Reform des Theologiestudiums" (M. Brecht, 94–108). Wie im vorigen Bd wird nur selten ein Blick über den konfessionellen Zaun getan. Er wird schärfer in manchen – wiederum sehr erhellenden – Rezensionen. So ist H. Fischer Recht zu geben, wenn am „Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte III" (hg. Andresen) die fast völlige Mißachtung der gesellschftlichen Perspektiven kritisiert (daß „R. Slenczka die Theologie der Befreiung mit einer Seitenbemerkung abtut"), zugleich ist man erstaunt, daß er die Unterscheidung zwischen Modernisten wie A. Loisy und deutschen Reformkatholiken wie H. Schell oder A. Ehrhard mißbilligt (184f).

Als katholischer Leser, dessen Interesse auf die Spiritualität geht, nimmt man beide Bde gern zur Hand; denn zwei wichtige Akzente werden sichtbar: die konkrete Leiblichkeit der Frömmigkeit bei Oetinger und der geistliche Aspekt bei Spener. Die ökumenische Besinnung darf an diesen evangelischen Theologen nicht vorübergehen.

München Josef Sudbrack

Heitzer, Horstwalter: **Georg Kardinal Kopp und der Gewerkschaftsstreit 1900–1914.** – Köln, Wien: Böhlau Verlag 1983. XIX, 259 S. (Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands, Bd 18) Ln. DM 78,—

Der Gewerkschaftsstreit – eine deutsche Variante der die gesamte Kirche belastenden Auseinandersetzungen um den Integralismus – hat in den eineinhalb Jahrzehnten vor dem Ersten Weltkrieg dem sozialen Katholizismus und besonders der katholischen Arbeiterbewegung kaum mehr gutzumachenden Schaden zugefügt. Oswald v. Nell-Breuning, der die wichtigsten Akteure noch aus persönlichem Erleben kennende 97jährige Nestor der katholische Soziallehre, betonte vor einigen Jahren in einer Besprechung der Monographie „Die Christlichen Gewerkschaften 1894–1933",[1] sie zeige „die Außensicht dessen ... was ihm von der Innensicht her schmerzlich bekannt ist", und sie zeige, wie sehr die Christlichen Gewerkschaften durch „die Auseinandersetzung in ihrem Aufbau und in ihrer Wirksamkeit gehemmt waren".[2] Im Mittelpunkt stand die Frage, ob sich katholische Arbeiter in interkonfessionellen christlichen Gewerkschaften zusammenschließen sollten oder nur in „Fachabteilungen" innerhalb der auf Pfarrei- und Diözesanebene bestehenden Arbeitervereine, wie es die im „Berliner Verband" zusammengeschlossenen Mittel- und Ostdeutschen Arbeitervereine gegen die „Köln-M. Gladbacher Richtung" (Volksverein) forderten. Der Verlauf des Streites hing wesentlich mit der Einstellung der Bischöfe zusammen und mit deren Verhältnis zu den beiden sich gegenüberstehenden Richtungen. Mit diesem Teil der „Innensicht" und vor allem mit der Frage, „welche Initiativen der deutsche Episkopat bzw. der Papst und die römische Kurie von 1900 bis 1914 ergriffen haben, um den geradezu verbissenen Auseinandersetzungen der deutschen Katholiken ein Ende zu machen",[3] beschäftigt sich das vor einigen Jahren erschienene Standardwerk von Rudolf Brack. Wohl die wichtigste Gestalt war dabei Georg Kardinal Kopp von Breslau. Ihm ist vorliegende Untersuchung gewidmet. Sie hat sich das Ziel gesetzt, „das Verhältnis des Breslauer Fürstbischofs zu den christlichen Gewerkschaften, dem integralen Berliner Verband und zu den im Kontext des Gewerkschaftsstreites stehenden Organisationen und Persönlichkeiten zu analysieren" (7).

Nach einer informativen Übersicht in der Einleitung über die Quellenlage schildern 12 Kapitel den vielschichtigen, verworrenen und nicht immer leicht überschaubaren Ablauf der Auseinandersetzungen.

Zunächst werden die Wirksamkeit des Volksvereins in Schlesien bis 1900, die christlichen Gewerkschaften bis zur Jahrhundertwende sowie die M. Gladbacher Vorstellungen von „paritätischen Gewerkschaften" erörtert. Nahziel der führenden Persönlichkeiten des Volksvereins, vor allem seines Generalsekretärs August Pieper, waren interkonfessionelle christliche Gewerkschaften, ihr Fernziel paritätische Gewerkschaften, die sämtliche Arbeiter eines Industriezweiges „auf dem neutralen Boden des Aus-dem-Spiele-lassens aller religiösen und politischen Anschauungen" (36) umfassen sollten. Christliche Gewerkschaften hielten sie nur so lange für notwendig, wie die Sozialdemokratie „die Arbeiter der freien Gewerkschaften für ihre politischen Zwecke mißbrauche" (43). Der Abwehr religiös-neutraler Gewerkschaften galten das von Kopp initiierte Fuldaer Pastorale von 1900 und seine massive Intervention nach dem Mannheimer Vorstandsbeschluß des Volksvereins von 1902 zugunsten der christlichen Gewerkschaften. Eine wichtige Rolle spielte dabei die Einflußnahme des Berliner Verbandes auf Einstellungen und Entscheidungen des Kardinals. Die Aktivitäten vor allem der „Berliner" in Breslau, die Entwicklung des Gewerkschaftsstreites bis 1908 und die Bemühungen um einen Frieden zwischen M. Gladbach und Breslau 1904 und 1909 sowie die Gründe für das Scheitern dieser Bemühungen werden in den folgenden Kapiteln geschildert. Einer der Gründe lag in der Persönlichkeitsstruktur Kopps, in der „Sprunghaftigkeit seiner Handlungen". Der ständige „Widerstreit zwischen seiner grundsätzlichen Bejahung des Berliner Systems" und dem Bemühen, als Vorsitzender der Fuldaer Bischofskonferenz „den Frieden im Episkopat zu erhalten", der mehrheitlich auf seiten der christlichen Gewerkschaften stand, verstärkte diese „Sprunghaftigkeit" (250; vgl. 108–112, 114f, 124–129). Die scharfe Kritik, die Kopp 1910 am „verseuchten Westen" übte und die sich nicht zuletzt gegen den Kardinal von Köln richtete, sein „Sillon-Brief" mit der Androhung einer kirchlichen Verurteilung des Volksvereins im gleichen Jahr, das Ja und Nein des Breslauer Oberhirten zur Arbeit der „Sozialen Kommission" der Fuldaer Bischofskonferenz sowie seine Auseinandersetzungen mit Rom und den Bischöfen von Köln und Paderborn nach dem Erscheinen der Enzyklika „Singulari quadam" 1912 sind Themen der letzten Kapitel. Hier geht es vor allem um Ursachen und Folgen des tiefreichenden Gegensatzes zu seinen westdeutschen Amtsbrüdern, um die Gründe für die wachsende Isolierung im deutschen Episkopat und um den schweren Konflikt mit dem römischen Kardinalstaatssekretär Merry del Val. Als Kardinal Kopp am 4. März 1914 nach dreitägigem Todeskampf starb, machte sich allenthalben „neben der Trauer auch Erleichterung breit" (248).

Man darf den Gewerkschaftsstreit wohl ohne Übertreibung als ein tragisches Geschehen bezeichnen, tragisch für die (katholische) Arbeiterbewegung, für die Christlichen Gewerkschaften selber und für den Volksverein, tragisch aber auch für die deutsche Kirche insgesamt, für den Episkopat und – H. zeigt dies – für seinen Vorsitzenden, der eine zentrale Gestalt in dieser Auseinandersetzung war. H.s Untersuchung ist keine umfassende Darstellung, wohl aber gibt sie einen punktuellen Einblick in die Geschichte des Gewerkschaftsstreites und einiger seiner wichtigen Personen und Organisationen. Bei aller kritischen Analyse läßt der Autor das Bemühen erkennen, die Gestalt des Breslauer Kardinals und sein Tun auch von seinem Selbstverständnis her zu sehen und zu beurteilen.

In diesem Zusammenhang darf angemerkt werden, daß der Hinweis Oswald v. Nell-Breunings, es sei „nicht so sehr ein Streit um katholisch-konfessionelle oder christlich-interkonfessionelle Gewerkschaften als vielmehr ein Streit, ob überhaupt Gewerkschaften oder nicht" (2), gewesen, gerade den Kern der Einwände der „Berliner" trifft. Sie wollten nur „Fachabteilungen" als Untersektionen der Arbeitervereine, da „die katholischen Arbeiter nicht die moralische Fähigkeit haben, selbständig die Grundsätze des Christentums auf das wirtschaftliche Leben richtig anzuwenden" (71), und sie lehnten den Streik als Kampfmittel ab. Nach dem gewerkschaftlichen Selbstverständnis handelte es sich damit bei den „Fachabteilungen" nicht (mehr) um Gewerkschaften. Die Untersuchung H.s ist ein informativer Beitrag zur Kirchengeschichte im allgemeinen, zur Geschichte der christlichen Gewerkschaftsbewegung im Kaiserreich und zum Gewerkschaftsstreit im besonderen sowie zur Biographie von Georg Kardinal Kopp.

Bochum Franz-Josef Stegmann

[1] Michael Schneider, Die Christlichen Gewerkschaften 1894–1933. Bonn 1982

[2] Oswald von Nell-Breuning, Die Christlichen Gewerkschaften 1894–1934, in: Stimmen der Zeit 200 (1982) 710–713, 711

[3] Rudolf Brack, Deutscher Episkopat und Gewerkschaftsstreit 1900–1914. Köln-Wien 1976, 3

Mödl, Ludwig: **Priesterfortbildung um die Mitte des 19. Jahrhunderts.** Dargestellt am Beispiel der Pastoralkonferenzen von 1854–1866 im Bistum Eichstätt. – Regensburg: Verlag Friedrich Pustet (1985). 328 S. (Eichstätter Studien, N.F. Bd 21) kart. DM 64.—

An Arbeiten zur Geschichte des Weltklerus besteht in den deutschsprachigen Ländern kein Überfluß. Um so mehr ist es zu begrüßen, daß

der Regens des Eichstätter Priesterseminars sich in der hier anzuzeigenden Untersuchung mit einem zentralen Thema priesterlichen Lebens befaßt. Er beschränkt sich dabei zwar auf die wenigen Jahr von 1854 bis 1866 in dem damals noch kleinen und in sich geschlossenen Bistum Eichstätt, doch verdient diese Arbeit, die offenbar vom Interesse an heutiger Priesterweiterbildung angeregt wurde, Aufmerksamkeit weit über das Bistum Eichstätt hinaus.

Priesterausbildung und -weiterbildung bilden nicht erst aus heutiger Sicht eine Einheit, sondern auch in der Vergangenheit hat man dies, wenn auch vielleicht unreflektierter, ähnlich gesehen. So wundert es nicht, daß die Ansätze zu einer systematischen, vom Bischof geleiteten und verantworteten Priesterweiterbildung parallel zu den Bemühungen um eine verbesserte Priesterausbildung in Seminarien in der Zeit nach dem Tridentinum aufkam. Wegweisend hat diesbezüglich K. Borromäus gearbeitet. Aber auch Vinzenz von Paul, Papst Benedikt XIII. und Papst Benedikt XIV. haben der Priesterweiterbildung ihre Aufmerksamkeit zugewandt und diese zu normieren gesucht. Dabei konzentrierte sich das Interesse im wesentlichen auf die Behandlung von Casus conscientiae und auf liturgische Fragen. Ein großzügigeres Konzept entwarf dann der Konstanzer Bistumsadministrator H. I. v. Wessenberg zu Beginn des 19. Jh.s. Dieses verstärkte Bemühen um die Priesterweiterbildung ist im Kontext der Normierung der Priesterausbildung und der immer stärkeren Herausbildung eines Diözesanklerus zu sehen.

Auch der Eichstätter Bischof K. A. von Reisach (1836–46) hat schon zu Beginn seiner Amtszeit die Organisation einer Priesterweiterbildung erwogen, die sich an jenes umfassende Konzept von Priesterausbildung anfügen sollte, das er in seinem Priesterseminar zu verwirklichen suchte. Aber erst sein Nachfolger G. von Öttl (1846–66) hat diesen Plan dann in die Tat umgesetzt. Den ersten zwölf Jahren der 1854 eingerichteten Eichstätter Pastoralkonferenzen gilt der Kern der Untersuchung. Vf. begründet diese Einschränkung damit, daß das Institut nach dem Tode Öttls durch Bf. F. L. von Leonrod einschneidend verändert wurde.

Die dem Eichstätter Klerus 1854–66 zur Behandlung vorgeschriebenen Themen waren dem Gebiet der Dogmatik, der Moral, des Kirchenrechtes, der Liturgie und schließlich der Pastoral entnommen. Sie zielten auf die Vermittlung einer Sicht der Kirche als Mysterium und des Priesters als Stellvertreter Christi in seiner Gemeinde. Die Konferenzen bildeten nach Vf. zu ihrer Zeit nach Struktur und Praxis das Muster einer „fast beispielhaften Priesterweiterbildung".

Für die Jahre nach 1871 diagnostiziert Vf. einen Verlust an spiritueller Tiefe zugunsten eines stärker betonten Formalismus. Eine trotz des begrenzten Untersuchungsraumes vorzügliche Arbeit.

Città del Vaticano Erwin Gatz

Kirchen und Gesellschaft in beiden deutschen Staaten. Hrsg. von Gisela Hellwig und Detlef Urban. – Köln: Verlag Wissenschaft und Politik 1987, 224 S. (Edition Deutschland Archiv), kart. DM 16.80

Es ist sicher heikel, in einem Sammelband mit einer Fülle von Beiträgen, das Verhältnis von Kirche und Gesellschaft in beiden deutschen Staaten darzustellen, und dies dazu noch auf relativ wenigen Seiten. Es handelt sich denn auch nicht um einen wirklichen Systemvergleich, wie der Titel mißverstanden werden könnte. Aus katholischer Sicht ist den Hrsg. Dank dafür zu sagen, daß sie den Versuch unternehmen, die katholische Kirche in ihre Darstellung miteinzubeziehen. Dazu schreibt T. Mechtenberg in einer Rezension (Deutschland Archiv 20, 1987, 644):

„Wenn in dem vorliegenden Sammelband die Darstellung der katholischen Kirche in der DDR stärker zurücktritt, so ist dies auch eine Folge einer mit einer äußeren Abgrenzung verbundenen Scheu vor Publizität. Zitationsfähige Quellen sind daher rar, so daß eine Darstellung der katholische Kirche in der DDR, die einen Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erheben könnte, bis heute fehlt. Dieser Mangel wirkt sich auch auf den vorliegenden Bd aus. Daß die Herausgeber trotz dieses ihnen wohl bewußten Defizits eine Darstellung beider Kirchen in ihrem Verhältnis zu den Gesellschaften der Bundesrepublik und der DDR versucht haben, verdient Respekt."

In der Tat ist nach wie vor zu beklagen, daß es in der Bundesrepublik keine kontinuierliche Forschung zur Entwicklung der katholischen Kirche in der DDR gibt. Trotz der von Mechtenberg dafür genannten Gründe sollte doch nun, mehr als 40 Jahre nach der Teilung Deutschlands, vielleicht an einem Lehrstuhl für Kirchengeschichte ein entsprechender Forschungsschwerpunkt eingerichtet werden. Daß eine Aufarbeitung in einem solchen schmalen Sammelband nicht geleistet werden kann, bestenfalls eine nicht in allen Punkten ganz befriedigende Information gegeben werden kann, das ist aufgrund der Quellenlage mehr als verständlich. So verwundert es nicht, daß in dem Kapitel über den Weg der Kirchen von 1945 bis heute die Darstellung der katholischen Kirche durch E. A. Jauch und G. Hellwig (7–44) schwächer ausfällt als der Beitrag von R. Henkys über die evangelische Kirche (45–90), der ja seit Jahren als Kenner der evangelischen Kirche in der DDR bestens ausgewiesen ist (vgl. ThRv 79, 1983, Sp. 300ff; ebd. 80, 1984, Sp. 509)

In weiteren Kapiteln werden das gesellschaftliche Engagement der Kirchen sowie die Beziehungen zwischen Kirchen und Christen in beiden deutschen Staaten in mehreren Beiträgen angesprochen. Breiten Raum nimmt dabei die kirchliche Entwicklungsarbeit ein, doch werden auch die kirchliche Jugendarbeit, das Friedenszeugnis, die Umweltproblematik, Caritas und Diakonie, sowie Jugendsekten und Jugendaustausch behandelt. Eine Reihe von Beiträgen besteht aus Interviews mit für die einzelnen Themen jeweils kompetenten Gesprächspartnern. Besondere Beachtung verdient dabei ein Beitrag über das Bedürfnis nach Religion (181–190).

Angesichts des ausgesprochen defizitären Wissens katholischer Theologen, vor allem der Theologiestudenten, bezüglich der Entwicklung der Kirche in der DDR wäre es zu wünschen, daß das vorliegende Buch in alle katholisch-theologischen Seminarbibliotheken eingestellt würde. Es bietet insgesamt einen beachtlichen Überblick und läßt durch eine Fülle von sonst nicht so leicht zugänglichen Literaturangaben weiterfinden.

Münster Klemens Richter

Fisichella, Rino: **La rivelazione: evento e credibilità.** Saggio di Teologia Fondamentale. – Bologna: Edizioni Dehoniane (1985). 391 S. (Corso di Teologia Sistematica, Bd 2) kart. Lit 25 000

Kurz nach dem Erscheinen der drei jüngsten fundamentaltheologischen Arbeitsbücher im deutschen Sprachraum[1] hat Fisichella, Professor für Fundamentaltheologie an der Gregoriana, einen recht eigenständigen „Entwurf der Fundamentaltheologie" herausgebracht, der in seiner entschiedenen Abkehr von traditionellen Argumentationsmustern wie zugleich im konsequenten Fortschreiten auf dem vom Vaticanum II gewiesenen Weg interessante Perspektiven eröffnet.

In der Einführung („Von der Theologie zur Fundamentaltheologie") umreißt F. die wissenschaftstheoretische Situation, die sich vom II. Vat. Konzil und der daran anschließenden Diskussion her für eine zeitgemäße Fundamentaltheologie (Fth) ergeben hat. Als positive Daten werden festgehalten: die (Wieder-)Entdeckung der Offenbarung als Zentrum für die Einheit der Fth, der personalen und dialogischen Dimension der Offenbarung, der Glaubwürdigkeit als Bedeutsamkeit des Glaubens für die je aktuelle Existenz und der Hermeneutik als Angelpunkt des fth.ischen Diskurses; als Gefahren: der fragmentarische Charakter, eine exzessive Ausweitung der Inhalte und von daher eine „Amöbenhaftigkeit" der Fth; als wichtigste Instanzen rationaler Verantwortung: Philosophie, Historie, Soziologie, Psychologie. Trotz dieser vielschichtigen Ausgangslage wird der Versuch einer Neubestimmung der Fth gewagt. Fth wird immer die theologische Disziplin des „Warum?" bleiben. Vor dem Leittext 1 Petr 3,15 sollte aber der noch grundlegendere Text Dtn 6,20 (nicht „Dt 26": S. 31!) beachtet werden, der die Frage des im Glauben neu Hinzutretenden nach dem Grund gläubigen Handelns mit der Erzählung der Heilsgeschichte beantwortet, und im Blick auf 1 Petr 3,15 selbst sollte der Kontext der Stelle bewußt bleiben: Es geht um rational verantwortete Verkündigung, die sich vor den Ernstfall des Blutzeugnisses gestellt weiß (vgl. 31f). Damit ist der Sinn des zweiteiligen Aufbaus des vorliegenden Buchs (Teil I: „Das Ereignis der Offenbarung", Teil II: „Die Glaubwürdigkeit der Offenbarung") bereits angedeutet. Zunächst werden aber noch einige Charakteristika einer zeitgemäßen Fth umschrieben: Methodologisch ist ein Pluralismus erfordert, der eine umfassende Begegnung von menschlichem Wissen und Glaubenserfahrung erlaubt. Die Struktur ist grundlegend durch den zweifachen Adressaten der Disziplin – der Glaubende und „der andere" – bestimmt. Im Unterschied zur Dogmatik, die es mit der Offenbarung in ihren Einzelgeheimnissen zu tun hat, geht es der Fth um eine Verantwortung der Offenbarung als eines integralen Ganzen (globalità), die durch Offenheit, Optimismus und Katholizität im Sinne von Universalität gekennzeichnet ist. Inhaltlich gesehen, ist die Fth weder eine Funktion der gesamten Theologie (im Sinne von Geffré und Rahner) noch bloße Einführung dazu. Sie ist schließlich auch nicht Theodizee („teodicea" im umfassenden Sinn einer „demonstratio religiosa"), die philosophisch einen Zugang zu Gott und den Menschen als einen potentiellen „Hörer des Wortes" aufweist. Es gilt, den traditionellen, zu engen Anschluß der Apologetik an nur eine Form philosophischen Denkens zu überwinden und den rein theologischen Charakter der Fth wiederzugewinnen, deren normativer Inhalt allein die Einzigartigkeit Jesu im göttlichen Heilsplan ist.

Wenn das Objekt des ersten Teils der Fth das integrale Ereignis der Offenbarung ist, so geht es darin zugleich um den Glauben und seine anthropologischen Bedingungen: „eine Theologie der Offenbarung liefert die unabdingbaren Voraussetzungen durch die Konstruktion einer christlichen Anthropologie, weil sie mit ihrem Inhalt die entscheidenden und vitalen Aspekte aller Anthropologie berührt" (37). (Wird damit die philosophische Frage nach dem „Hörer des Wortes" implizit nicht doch als integraler Teil der Fth behauptet?) Aus dem Aufweis des wechselseitigen Bezugs von Offenbarung und Glaube ergibt sich notwendig eine dritte Fragedimension: das Problem der Vermittlung der Offenbarung in der Geschichte. Im zweiten Teil der Fth geht es um die Selbstrechtfertigung (autogiustificazione) der Kirche – das eigentlich apologetische Moment der

[1] Vgl. ThRv 82 (1986) 89–102.

Disziplin, das im Aufweis des einzigen in der Welt aufgerichteten Zeichens als definitiver Sinnstiftung für den Menschen besteht.

Bei der Durchführung dieses Programms wird im ersten Teil, „das Ereignis der Offenbarung", zunächst (Kap. I) der Sinn von Geschichte als hermeneutischem Horizont der Offenbarung umrissen. Die Frage nach dem Ereignis der Offenbarung setzt bei „Christus, Offenbarer und Offenbarung des Vaters" ein (Kap. II). Als entscheidende Momente des Jesusereignisses („Mitte der Geschichte") stellt der Vf. Taufe, Verkündigung, Taten, Tod und Auferstehung Jesu heraus und streift dann kurz die Theologie der Synoptiker, der Apostelgeschichte, des Paulus und des Hebräerbriefs. (Dabei fällt auf, daß F. alle fünf Momente als Explikation des Bewußtseins Jesu und sein Selbstbewußtsein als Basis der ntl. Christologien versteht: vgl. 63.) Von hierher geht der Blick zurück auf das AT („Geschichte auf dem Weg") und wird mit wenigen Strichen das „Begreifen des Geschichtsereignisses" bis hin zum Vaticanum II skizziert.

Kap. III, „Die Antwort des Menschen auf die Offenbarung", ist den anthropologischen Bedingungen gewidmet, die der Mensch in das Drama der Offenbarung einbringt. Kurz wird das Selbstverständnis des Menschen im Alten Ägypten, in Mesopotamien, der griechischen Philosophie, im Horizont östlicher Religionen und im AT umrissen. Auf letzterem fußen die ntl. Autoren in ihrem Grundverständnis von Wahrheit, Freiheit und Heil. In Kap. IV, „Die Weitergabe der Offenbarung", wird zunächst das Faktum von Tradition im AT und NT festgehalten, sodann die Entwicklung des Traditionsbegriffs von der Patristik bis zum Vaticanum II skizziert. Abschließend versucht F., eine Antwort auf die auch auf diesem Konzil offengebliebene Frage nach einer Kriteriologie authentischer Tradition zu geben. Das Problem der „Wahrheit der Offenbarung" (Kap. V) wird merkwürdigerweise (hier öffnet doch schon der Traditionsbegriff von „Dei Verbum" eine umfassendere Perspektive!) auf die Frage nach der Wahrheit der Schrift (Inspiration, Irrtumslosigkeit) beschränkt.

Neue Wege zu traditionellen Fragen beschreitet der Vf. in Teil II, „Die Glaubwürdigkeit der Offenbarung". In Kap. VI–VIII wird zunächst die Fragestellung erörtert, Kap. IX bietet die inhaltliche Durchführung unter dem Titel „Fundamentalchristologie" (Cristologia fondamentale).[2] In Kap. VI, „Die Glaubwürdigkeit als konstitutives Thema der Fundamentaltheologie" wird die Unaufgebbarkeit der traditionellen Frage betont; allerdings stehe sie seit dem Vaticanum II unter dem Leitmotiv „von den Zeichen zu dem Zeichen".

Kap. VII, „Das Zeichen als ausdruckgebende Sprache der Glaubwürdigkeit", enthält zunächst wichtige philosophische Klärungen. Was hier etwa im Rückgriff auf H. U. v. Balthasar grundsätzlich zur Sprache gesagt wird – „das Schweigen, als menschliche Kategorie, stellt den höchsten und tiefsten Ausdruck der Kommunikation dar" (181f – mit kritischem Verweis auf zeitgenössische, ausschließlich strukturale und linguistische Analysen, insbesondere auf den entschiedenen Abweis jeder ontologischen Gegründetheit von Sprache bei U. Eco) – wäre auch im Hinblick auf eine transzendental-pragmatische Reduktion der Sprach- auf eine Argumentationsgemeinschaft bedenkenswert. In einem zweiten, theologischen Anlauf wird sodann die für die gesamte Studie zentrale Kategorie der Bedeutsamkeit („significatività") eingeführt, die den Unterschied des Ansatzes von F. einmal gegenüber der zeitgenössischen Sprachphilosophie, zum anderen gegenüber einer früheren, statisch-metaphysisch orientierten Fth am besten deutlich werden läßt. Das Zeichen als Erschließung von letztgültigem Sinn: hier wird die Ebene rein philosophisch möglicher Sprachanalyse, zugleich aber auch der traditionelle Kontext von Glaubwürdigkeitserweisen (etwa durch Rückführung eines mirakulösen Phänomens auf seine transzendente Ursache) gesprengt. „Der Mensch wird eher bereit sein, sich für die vom Zeichen ausgehende Botschaft zu entscheiden, wenn dieses nicht nur in vollem Sinn signifikant ist im Hinblick auf die Wirklichkeit, die ihn transzendiert, sondern vor allem wenn es signifikativ ist, d. h. in dem Maße, wie es dem Leben Sinn gibt, indem es den Zustand des Widerspruchs überwindet" (191).

Kap. VIII, „Historische Verifikation der Glaubwürdigkeit: Hermeneutik und ‚historischer Jesus'", bietet einen Überblick über die Problementwicklung von der „alten Frage nach dem historischen Jesus" über die Kerygmatheologie zur „neuen Rückfrage". F. teilt den in Reaktion auf Bultmann entstandenen Optimismus, in ausreichendem Maße „authentisches Jesusgut" aus der ntl. Tradition aussondern und dieses fth.isch als Basis des Kerygmas verwenden zu können.

Auf dieser Grundlage nimmt der Vf. in Kap. IX zunächst die Frage nach den drei Hoheitstiteln Jesu auf, die mehr als andere die Persönlichkeit Jesu und das Verständnis erhellen, das die nachösterliche Gemeinde davon gewonnen hat. Der Titel Messias bringe am besten die Kontinuität des Glaubens Israels an die Gegenwart Jahwes für das Volk zum Ausdruck. Jesus habe sich nicht als Messias bezeichnet, sei sich aber bewußt gewesen, die mit diesem Titel verbundenen Erwartungen zu erfüllen, ohne sich in ein bestimmtes Schema solcher Erwartungen einzwängen zu lassen. Im Bewußtsein, die definitive Erfüllung der göttlichen Verheißungen zu zeigen, habe er in seiner Person die Züge des leidenden Gottesknechts mit der Herrlichkeit des kommenden Richters verbunden. Dieselbe Dialektik von Herrlichkeit und Leiden bringe der Menschensohntitel zum Ausdruck, den Jesus selbst eben wegen dieser Ambiguität benutzt habe. Während diese beiden Würdenamen funktional die heilsgeschichtliche Rolle Jesu bezeichneten, drücke der Titel Sohn Gottes eine ontologische Wahrheit aus, die sich im Menschensohn verwirklicht. Jesus habe ihn nicht ausdrücklich auf sich angewandt, aber klar gezeigt, daß er sich bewußt war, Sohn Gottes zu sein (wie besonders das Winzergleichnis und die „Abba"-Anrede zeigten). Unter der Überschrift „Jesus, der Auferstandene" (man gewinnt den Eindruck, als handele es sich um einen vierten Hoheitstitel) wird – nach einigen Bemerkungen über die traditionelle Behandlung des Themas in den Manualien sowie über die Diskussion bei R. Bultmann, W. Marxsen und H. R. Schlette und einem kurzen Blick auf das ntl. Zeugnis (1 Kor 15,3–4; Mk, Mt, Lk, Joh) – der Versuch eines theologischen Verstehens der Ergebnisse unternommen.

Das äußerlich etwas unscheinbare Kap. X, „Von der historischen Verifikation zur Bedeutsamkeit der Offenbarung" (12 Seiten!) enthält die m. E. zentralsten Ausführungen des ganzen Buchs: eine dichte, eng an das Werk von Balthasars angeschlossene Darstellung des Themas „Glaubhaft ist nur Liebe", in der F. knapp die wichtigsten Ergebnisse seiner Monographie „Hans Urs von Balthasar. Amore e credibilità christiana" (Rom 1981) zusammenfaßt: In Jesus Christus wird die trinitarische Selbstmitteilung Gottes erfahrbar, in der der Mensch zugleich zur höchsten Form seiner Selbstverwirklichung findet. Mitte dieses Geschehens ist die Verlassenheit des Sohns am Kreuz. In der Kirche ereignet sich glaubhafte Vermittlung jenes Geschehens, insofern sie auf diese Mitte hin transparent bleibt: „Der höchste Ausdruck wird immer noch das Martyrium sein, das nicht nur für die Kirche die Form der größten von Christus geschenkten Liebe darstellt, sondern dem Nichtglaubenden bezeugt, daß man auch dem Tod im Namen des Glaubens Sinn beimessen kann" (337).

In Kap. XI „Die Kontinuität des Zeichens in der heutigen Welt", umreißt F. kurz, wie, nach der Hinwendung der Fth „von den Zeichen zu dem Zeichen", nun erst angemessen wieder der Übergang „von dem Zeichen zu den Zeichen" gemacht werden kann. Die traditionelle Konzentration auf Wunder und Prophezeiungen müsse im Anschluß an „Gaudium et spes" auf die „Zeichen der Zeit" hin aufgesprengt werden. So anregend diese Ausführungen im einzelnen sind, wird hier der Gebrauch des Terminus „Zeichen" doch ein wenig ambivalent. Der Vf. unterscheidet nicht deutlich genug, inwieweit jeweils die symbolische Präsenz der Offenbarung selbst gemeint ist oder Anknüpfungspunkte im weltlich-kulturellen Bereich angesprochen werden, die von sich her nicht Zeichen in jenem ersten Sinn sind, aber der bevorzugte Ort, wo heute Offenbarung vermittelt werden kann.

Nach Schlußbemerkungen, die die Ergebnisse des Buchs kurz zusammenfassen, fügt F. vor der allgemeinen Bibliographie noch einige knappe Bemerkungen zu fth.ischen Neuerscheinungen (bis 1985!) an, die im Werk selbst nicht mehr berücksichtigt werden konnten (corr.: P. Eicher statt P. Heicher, 363).

F.s Entwurf einer Fth bietet wertvolle Anregungen, die in der internationalen Diskussion beachtet werden sollten. Zwei Fragen seien zum Schluß wenigstens kurz angeschnitten. (1) In der romanischen Tradition verankert, verweist F. philosophische Vorfragen außerhalb der Fth (vgl. 35). Wie schon angedeutet, bedürfte es hier weiterer methodologischer Klärung, insofern der Vf. im Zentrum seiner Argumentation – in der Frage nach der „significatività" – die Auseinandersetzung mit der Philosophie durchaus einbezieht. (2) F. ist sich bewußt, daß die Glaubwürdigkeit inkarnatorischer Offenbarung nicht schon hinreichend mit dem Aufweis von deren Bedeutsamkeit gesichert ist, daß vielmehr auch die Frage nach der Faktizität, nach dem wirklichen Ergangensein einer geschichtlichen Selbstmitteilung Gottes, vor der historischen Vernunft verantwortet werden muß. Im Hinblick auf diese zweite Frage bieten allerdings Kap. IX und X zwei hermeneutisch miteinander schwer zu vereinbarende Ansätze zu einer Antwort. Der historisch-kritische Rückgang auf das Selbstbewußtsein Jesu und seine Auferstehung (IX): Abgesehen von der kontroversen Diskussionslage (die im vorliegenden Buch doch nur sehr verkürzt zur Sprache kommt) wird nicht recht deutlich, ob das historische Fundament für das christliche Kerygma im Selbstbewußtsein Jesu, in den Ostererscheinungen oder in einer Kombination von beidem ausgemacht werden soll. Wie fast generell in der Ära nach Bultmann bleibt die von Lessing/Kierkegaard aufgeworfene Frage nach dem „garstigen Graben" zwischen einem unbedingten Engagement und der als Basis dafür herangezogenen Evidenz mit bloßem Wahrscheinlichkeitscharakter ungelöst (und weitgehend unbeachtet). – Die im Anschluß an H. U. von Balthasar gegebene Antwort hingegen (X) überwindet die Schwäche der Kerygmatheologie, ohne deren Problemhorizont zu vergessen: durch Verweis auf die geschichtliche Vermittlung der Selbstmitteilung Gottes im je gegenwärtigen Zeugnis. Insofern geht es in Kap. X um einen Übergang von der „historischen Verifikation" nicht bloß zur „Bedeutsamkeit" der Offenbarung, sondern zugleich um den methodisch adäquaten Zugang zur Beantwortung der Frage, wie das wirkliche Ergehen des die Existenz erhellenden („signifikativen") Offenbarungsereignisses geschichtlich manifest wird. – Wie so oft in der heutigen fth.ischen Diskussion läßt sich die hermeneutische Unausgeglichenheit der verschiedenen „Rückfragen nach Jesus" auch im Werk F.s an schwer miteinander zu vermittelnden Antworten auf die Frage nach der für die Begründung des Glaubens entscheidenden Evidenz aufzeigen. Zum einen gilt der Tod Jesu am Kreuz als das äußerste Kriterium der Glaubwürdigkeit der Offenbarung für jeden Menschen (vgl. 334, 357, 37). Zum anderen werden, im Hinblick auf die Jünger, die österlichen Begegnungen mit dem verherrlichten Jesus als das entscheidende Ereignis für die Umwandlung ihres Lebens und die

[2] Worunter hier allerdings etwas wesentlich anderes verstanden wird als im gleichnamigen Buch von K.-H. Ohlig, München 1986, vgl. meine Rez. in: ZKTh 110 (1988).

Erkenntnis, daß eine neue Ordnung für die Schöpfung angebrochen ist, angesehen. Hier wird die weitere fth.ische Diskussion anzusetzen haben, um das hermeneutische Defizit bei dem durchschnittlichen Rückfragen nach dem „historischen Jesus" bzw. der Basis des Osterglaubens zu überwinden.

Freiburg i. Br. Hansjürgen Verweyen

Kugelmann, Lothar: **Antizipation.** Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1986), 374 S. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, Bd 50) kart. DM 74.–

Die an der Evangelischen Fakultät der Universität München angefertigte Arbeit nimmt sich eines zentralen theologischen Themas heutiger Theologie an. Nach der Einleitung des Vf.s „kommt die spezifische Relevanz von Antizipation erst dort in den Blick, wo nach den Bedingungen der Möglichkeit von ‚Theorie' gefragt wird" (15). Die Arbeit geht von der Prämisse aus, daß die Geschichte dem Begriff überlegen ist. Dies hänge mit der Einsicht zusammen, „daß die Geschichte in ihrer Unabgeschlossenheit und Zukunftsoffenheit am Ort des endlichen sie begreifenden Individuums immer nur vorläufig als ganze erkannt werden kann". (17) So kommt schon in der Einleitung der Kern der (Pannenberg'schen) Antizipationstheorie ins Spiel. Dies sei aber dann nicht zirkulär, wenn diese Vorwegnahme nur als Arbeitshypothese verstanden werde. (17)

Aus solcher Weichenstellung problemgeschichtlicher Analyse setzt Vf. in Teil A mit der ntl. Fragestellung und deren Wirkungsgeschichte an. (23–58) So werden J. Weiß, R. Bultmann und U. Wilckens behandelt (wobei Cullmanns Position nach der Überschrift von Punkt 3 nicht erwartet wird).

Nach Auskunft des Vf.s (18) erhalten die Thesen der Schrift „Offenbarung als Geschichte" für den weiteren Gang der Arbeit programmatischen Charakter; denn sie stehen in der Wirkungsgeschichte des Antizipationsverständnisses bei Weiß und bilden zugleich den Übergang zur anthropologischen und philosophischen Fragestellung. Der Gedanke der Vorwegnahme des Endes erlaubt es nach Pannenberg „von schon geschehener Offenbarung Gottes zu sprechen". (Zit. 53) Nur eine abgeschlossene Geschichte als ganze sei begreifbar. Das Problem, Antizipation (bzw. antizipiertes Wissen) und Freiheit Gottes miteinander zu vereinen wird bekanntlich mit der These gelöst, „daß mit Jesus ‚das Ende der Geschichte schon da ist'". (54) Das Ende der Geschichte sei jedoch nicht zu verwechseln mit einer bereits abgeschlossenen Geschichte. Pannenberg habe mit Recht in seiner späteren Arbeit den Begriff der „Strittigkeit" eingeführt, um der Vorläufigkeit unseres Wissens Rechnung zu tragen. (56)

Mit dieser Programmatik sind die Weichen klar gestellt und damit kann die Arbeit in den weitaus intensivsten Teil ihrer Analysen vorstoßen. (Teil B: 60–235)

Als Entdecker des Zusammenhangs von Antizipation und Zeit wird Hermann Cohen ausführlich vorgestellt. Hier schlägt das Forscherherz des Autors. „In der philosophischen Tradition ist – soweit wir sehen – erstmals im Denken Hermann Cohens der Versuch unternommen worden, die zeitliche Struktur des Begriffs Antizipation zu denken. Dieser Befund legimiert es, auf das scheinbar so weit von der Theologie entfernt liegende theoretische und abstrakte Denken eines fast vergessenen Philosophen einzugehen." (60) In der Tat, es lohnt sich, diese Konzeption dem Vergessen zu entreißen und für die Theologie (und Philosophie) fruchtbar zu machen. Vf. versteht es, hier einen schwierigen Stoff aufzuarbeiten und für heutige Systematik fruchtbar zu machen.

Ein erster Anlauf ist mehr philosophiegeschichtlich orientiert. (61–88) Wichtig erscheint vor allem der von Cohen entwickelte Zeitbegriff als Bedingung des Zählens, wonach es keinerlei logische Operationen gibt, die nicht Zeit bräuchten. Wenn die Mehrheit als Ergebnis „zeitbedingter" Addition zugleich Einheit sein soll, dann bedarf es dazu eines eigenen Modus der Zeit: der „antizipierte(n) Zukunft". (86) So erscheint die (mathematische) Reihe als der ausgezeichnete Modus der Zeit, weil hier die „Tätigkeit des Reihens" in den Blick kommt, die sich nach vorwärts richtet. Warum? Vf. gibt folgende Interpretation des Cohenschen Gedankengangs: „In der Reihe wird ‚das Folgende, als ein Folgensollendes, Folgenmüssendes (erzeugt). Das Folgende wird also vorweggenommen'." (87) Erzeugt wird also, daß es ein folgendes Glied der Reihe geben kann. „Nur die Vorwegnahme selbst bildet die Tätigkeit und die Tat der Erzeugung." (Zit. Cohen 87) So wird die antizipierte Zukunft gegenüber der Vergangenheit zum primären Zeitmodus. (88) Antizipation ist also „die Methode der Erzeugung der Glieder einer unendlichen Reihe". (88) Der Prozeß, eine unendliche Reihe zu denken, erzeugt sich selbst mit Hilfe der Antizipation. (88) Das reine Denken bildet nach rückwärts und vorwärts eine unendliche Reihe (83), deren Operation eben die antizipierte Zeit erheischt.

In einem zweiten Kap. wird Kants Verständnis der temporalen Antizipation entfaltet.

Nach gewissenhafter Exegese des Schlüsseltextes in der Kritik der reinen Vernunft (B 303, zit. 90) hält Vf. als Ergebnis fest, daß bei Kant Antizipation „die Bedingung der Möglichkeit, empirische Erkenntnis a priori zu bestimmen", sei (97), wobei der Sinnlichkeit in Raum und Zeit selbst ein apriorisches Moment zukommt. Schließlich finde sich in Kants Kapitel „Antizipationen der Wahrnehmung" (B 207f) auch der Hinweis auf Epikurs Verwendung des Begriffes „Prolepsis". Dies veranlaßt Vf., an dieser Stelle Kant zu verlassen und dem Begriff in der antiken Philosophie und bei Klemens von Alexandrien nachzugehen – ein methodischer Schritt, der sicher nicht nur Vorteile hat. (110–125)

Erst nach diesem Zwischenstück erfolgt die Rückkehr über Kant zu Cohen.

Ein Schlüsselsatz des reifen Cohen laute: „Die Antizipation ist das Charakteristikum der Zeit." (Zit. 133) Antizipation muß als „Grundtat der Zeit" verstanden werden. (132) Nach eindrücklicher Analyse kommt Vf. im Vergleich von Kant und Cohen zu folgendem Ergebnis: Während bei Kant die Verstandesformen antizipiert sind und sich bezüglich der antizipativen Struktur der Anschauungsformen Probleme ergeben, obwohl Kant grundsätzlich mit Hilfe des Antizipationsbegriffes „eine Klammer zwischen Form und Inhalt (Materie)" findet, „erweist sich bei Cohen das reine Denken selbst als antizipativ". „Äußerlich betrachtet ist es die Bestimmung der Zeit als Kategorie der Antizipation, die den wesentlichen Fortschritt Cohens gegenüber Kant bildet." (149) Die Probleme bezüglich der Wahrheitsfrage dürfen dabei nicht übersehen werden. (153).

Der zweite Teil der philosophischen Analysen wendet sich M. Heidegger zu. (155–191) Für die Antizipationsthematik erscheint nach Vf. nur Sein und Zeit von Bedeutung.

Heideggers Programm laute dort, „daß das, von wo aus Dasein überhaupt so etwas wie Sein unausdrücklich versteht und auslegt, die Zeit ist". (Zit. 157) Ähnlich wie in Cohenes Gedanken der Allheit, kann Heidegger die Ganzheit des Daseins nur durch eine Vorwegnahme aufdecken. Damit rückt wie von selbst Heideggers Todesverständnis in Sein und Zeit in den Mittelpunkt des Antizipationsproblems. Vf. kommt nach exakten Einzelanalysen (166–186) zu dem Ergebnis, daß in Sein und Zeit „die Wahrheit der Antizipation als unstrittige unabhängig von der Erfahrung" vorausgesetzt sei. Im Gegensatz zu Cohen werde bei Heidegger ein konkreter Inhalt antizipiert, der allerdings „durch keine Erfahrung im Lebensvollzug des Menschen fraglich oder gar strittig" werden könne. (186) Somit schließt die Endgültigkeit des Vorlaufens zum Tod eine Korrigierbarkeit aus. (187) Es geht bei Heidegger geradezu um ein „apriorisches (d. i. unabhängig von jedweder Erfahrung sich vollziehendes) Vorlaufen zum eigenen Tod". (188) Vf. geht so weit zu sagen, damit bilde der „Gedanke des eigenen Sterbenmüssens" das Woraufhin des Vorlaufens, „dessen Wahrheit von vorneherin festgeschrieben wird". (189) Heideggers Kehre habe dann gezeigt, daß die Mächtigkeit des Daseins, sich im Vorlaufen des Todes selbst zu begründen, doch nicht so groß sei. So verliere sich mit der Kehre auch der Antizipationsgedanke. (189f)

Nach zwei Exkursen zu Husserl und Bultmann (191–207) steht die gravierende Schlußfolgerung, daß nicht Husserl, sondern Cohen der Vater des Antizipationsgedankens in Sein und Zeit sei, eine These, die sich wegen inhaltlicher Analogien nahelegen mag, für die der Leser aber auch gerne historische Verbindungslinien gezogen sähe. (Der Beleg S. 198 scheint mir trotz alledem nicht hinreichend.)

Das 6. Kap. befaßt sich mit K. Rahners philosophisch gegründetem und theologisch gewendetem Antizipationsverständnis. (207–235)

Vf. sieht bei (dem frühen) Rahner einerseits eine Radikalisierung des Kantischen Ansatzes (durch Ausweitung des Vorgriffs auf das „transzendentale Ideal"), der sich „einer zeitlichen Strukturierung ... gänzlich verschließt" (207), andererseits erhält der Vorgriff als „excessus" ekstatische Züge, die an Hegel erinnern. (207. 210f) Bei Rahner erscheine der „Vorgriff" als das „übergreifende Erfassen der weiteren Möglichkeit, durch das die in der Sinnlichkeit in concretione gehabte Form als begrenzte erfaßt und so abstrahiert wird". (Zit. 211) Das Antizipierte sei bei Rahner das Woraufhin des Vorgriffs, das letztlich mit dem „Sein" gleichgesetzt werde. (218) Dabei dürfe bei Rahner das „Vor" nicht zeitlich verstanden werden; es sei ein logisches Ausgreifen. (220) Weder mit Kant noch mit Cohen habe Rahners „Vorgriff" viel zu tun. (221) Kein Wunder also, wenn die Materie gegenüber der Form ins Hintertreffen gerate. (Vgl. 218) Weil im Urteil nicht nur auf die Fülle der Potentialität, sondern auf Sein vorgegriffen wird, müsse das Woraufhin Realgrund aller Realisierung sein. (222)

Der Darstellung des Rahnerschen Ansatzes folgt die kritische Erörterung. (226–235) Als eigentliche Problematik ergibt sich für Vf. die Identifizierung von Sein und Erkennen bei Rahner. Der Vorgriff könne nur dann auf Sein gehen, wenn zwischen Sein und Erkennen tatsächlich Identität herrscht. Will man sich kritisch der von Rahner behaupteten Wirklichkeit des Antizipierten nähern, so müßte die zentrale These des Gesamtsystems, die der Identität von Sein und Erkennen aus den Angeln gehoben werden. (228) Auf dem Hintergrund von L. B. Puntels Kritik der transzendentalen Thomisten wendet sich Vf. vor allem der Gottesfrage bei Rahner zu. Wenn der Vorgriff als Bedingung der Möglichkeit von gegen-ständlicher Erkenntnis auf Sein vorgreift, so wird im Vorgriff letztlich auch „die Existenz eines absoluten Seins mitbejaht". (Zit. 232) Zwar gehe der Vorgriff nach Rahner nicht unmittelbar auf Gott, aber dennoch sei Gott „das Postulat für den gelungenen Vorgriff – und damit zunächst nur Produkt menschlicher Subjektivität ..." (234) Trotz K. Fischers Interpretation kommt Vf. zu der These: „Wenn Rahner zugibt, daß im Vorgriff ein Wissen um das Dasein Gottes mitgegeben ist, so ist dies m. E. nicht anders denkbar, als daß im Vorgriff Gott als absolut gesetzt wird – andernfalls, dies ist die einzige Alternative dazu, gibt es eben kein Wissen um Gott in der conversio ad phantasma." (234) Vf. gibt freilich zu, daß beim mittleren und späteren Rahner die Geheimnishaftigkeit Gottes, die „tenebra ignorantiae" verschärft werde, so daß dann von der Geschichtlichkeit des Menschen nicht mehr völlig abstrahiert wird. (235)

Hier werden ohne Zweifel die Schwächen eines transzendentalen Ansatzes angezeigt, die vor allem in der Tendenz zum Identitätsdenken, das von der Geschichte abstrahiert, begründet sind.

Was nun ist der theologische Ertrag der ausführlichen philosophischen Analysen? Vf. stellt sich in einem letzten Teil (C) dieser Frage. (237–274)

Zunächst formuliert Vf. das nach aller Vorarbeit doch recht überraschende Ergebnis von der Strukturähnlichkeit von Anamnesis und Antizipation, woran auch schon „Offenbarung als Geschichte" festgehalten habe. Erst so werde der empirische Bereich zum „Kampffeld strittiger Wahrheitsansprüche aufgewertet". Andererseits könne dem Skeptizismus gewehrt werden. Die „Konvergenz zwischen Denken und Sein findet nicht am Anfang, sondern am Ende statt, wobei freilich offenbleiben muß, ob die Hoffnung der Christen oder der Abgrund des Nihilmus am Ende gültig sein wird". (245) (Ob die eschatologische Alternative: Identität oder Nichts angesichts der unten vertretenen Trinitätsthese wirklich gilt?)

Eine Auseinandersetzung mit Hegel legt sich nahe, die denn auch kurz unternommen wird. Bloch und Pannenberg werden dabei als die Positionen vorgestellt, die das zyklische Denken Hegels durchbrechen, indem sie den Begriff letztlich als Vorgriff verstehen, wenngleich Bloch der Dominanz der Vergangenheit und damit einem Modell der Extrapolation des Vergangen-Gegenwärtigen auf Zukunft hin unterliege, während Pannenbergs Hegelkritik in grundlegender Verschiedenheit zu Blochs anamnetischer Extrapolation gelesen werden müsse. (Vgl. 248–258)

Schließlich wendet sich Vf. dem Werk Moltmanns zu, das dem Verdikt unterliege, Zukunft mehr nach dem Modell der Extrapolation gedacht zu haben, die sich somit eher als bloß futurische Zukunft und nicht als „adventus" erweise.

Beinahe überraschend gerät die Arbeit an ihr Ende. Der Antizipationsbegriff sei weit mehr von seiten der Philosophie gefährdet als von seiten der Theologie. (275) Die Philosophie kenne schließlich auch gar nicht die spezifisch theologische Prägung des Antizipationsbegriffes, wie er insbesondere in der Reich-Gottes-Thematik und der proleptischen Struktur der Auferweckung Jesu deutlich werde. Unter drei Voraussetzungen spiele der Antizipationsbegriff in der Theologie eine Schlüsselrolle, wenn nämlich (1.) die Vorläufigkeit der menschlichen Wahrheitserkenntnis mit der Endlichkeit des Subjektes in Verbindung gebracht wird, (2.) die Gleichzeitigkeit ungleichzeitiger Zeitmodi gedacht werden kann, (3.) die Zukunft gegenüber Vergangenheit und Gegenwart ihre Prävalenz erhält. (276)

Vf. expliziert dies anhand von drei Thesen, womit zugleich ein Rück- und Ausblick verbunden wird. (277–287) In einer ersten These heißt es: „Glaube und Erkennen bringen als proleptische Akte ihre transitive Struktur und ihre notwendige Beziehung auf das konkrete Individuum zum Ausdruck." (277) In ihrer proleptischen Struktur sind Glaube und Erkennen nicht einander entgegengesetzt. Soll weder der Vorgriff des Erkennens noch der (die gesamte Existenz betreffende) Vorgriff des Glaubens eine abstrakte Wahrheit sein, so müsse er als „Einheit von Wahrheit und ihrer Differenz" gedacht werden, womit „die faktische Endlichkeit des erkennenden Subjekts" thematisiert werde. (280)

Eine individualistische Engführung des Glaubens ist hier freilich der Preis, der zu zahlen ist! (Vgl. 280f)

Insbesondere aber impliziert die These, daß die proleptische Struktur der Gotteserkenntnis eine „Verendlichung" des Gottesgedankens vermeide: „Indem die menschliche Reflexion den Anspruch auf vorläufige Wahrheit nicht überbieten kann, indem sie so ihre eigene Endlichkeit bedenkt, wird sie allererst der Möglichkeit absoluter Wahrheit gewahr, in die hinein sie aufgehoben werden kann." (281) Die Zukunft Gottes ist zugleich gegenwärtig und zukünftig oder besser als gegenwärtige zukünftig. Die zeitliche Verfaßtheit des menschlichen Individuums sei dabei der Ort einer Differenz, die nicht logisch-abstrakt aufgelöst werden kann. (282)

Die zweite These lautet: „Durch die Prolepse als Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen kann der Chorismos zwischen Zeit und Ewigkeit aufgehoben werden." (283) Darf man Gegenwart verstehen als ein gleichzeitiges Festhalten von Vergangenheit und Zukunft, so lasse sich zugleich das Verhältnis von immanenter und ökonomischer Trinität aus der Struktur der Prolepse besser bestimmen. Aber die immanenttrinitarische Selbstunterscheidung dürfe nicht in dem Sinn strittig sein, daß sie noch in einer ausstehenden Zukunft der Bewährung unterliegt. Zwar sei Jesus strittig in seinem Anspruch, doch diese Strittigkeit gründe zugleich im ewigen Verhältnis Jesu zum Vater. (285. 284) Hier wird m. E. mehr behauptet, als in der Kürze der Argumentation eingeholt werden kann.

Schließlich greift These 3 auf einen Grundgedanken der gesamten Arbeit zurück, wenn sie der Extrapolation die Prävalenz der Antizipation gegenüberstellt. Der Antizipationsgedanke versuche die Gegenwart Gottes in der Schöpfung mit dem Gedanken der noch ausstehenden Zukünftigkeit Gottes zu verbinden. Weil Jesus die Gegenwärtigkeit der Basileia behauptet, so bedingt gerade deren Gegenwärtigkeit „die Zukünftigkeit und Strittigkeit der Wahrheit dieser Behauptung". (286) Die Gegenwärtigkeit des Reiches gebiete aber auch das Engagement des Christen für die Welt, ohne daß sein Handeln in die Gefahr gerät, den abwesenden Gott zu ersetzen und die Heilsgeschichte selbst zu machen. (286f)

Die Arbeit, deren Inhalt hier ausführlich referiert wurde, ohne den Reichtum der Gedankenführung auch nur annähernd erfassen zu können (aber auch ohne darüber zu klagen, was nicht behandelt wurde), greift eine theologische Thematik von weitreichendster Grundlagenbedeutung auf. In katholischer Terminologie würde man sagen, es handle sich um eine fundamentaltheologische Arbeit im besten Sinn.

Liest man die Arbeit von den theologischen Schlußthesen her ohne die philosophischen Analysen, so ist der Eindruck, den sie beim Leser hinterläßt, ambivalent. Einerseits könnte man nämlich meinen, die theologischen Thesen seien philosophisch ganz unschuldig, so daß sie genauso vor allen philosophischen Analysen (und ohne sie) stehen könnten. Andererseits geben sie zu Fragen Anlaß, die ihre philosophische Unschuld heftig bestreiten: Ist es nicht das einzelne, einsame Subjekt des Glaubens, das als Gegenüber einer Transzendenz gedacht wird und das zwar nicht als „Sein zum Tode", wohl aber als Sein der Endlichkeit beinahe solipsistisch enggeführt wird? Gibt es tatsächlich nur in katholischer Tradition das Theologumenon der „communio fidelium et cogitantium", die gerade im Miteinander des Glaubens in Kirche und Welt an ihrer Endlichkeit leiden? Die Erfahrung des Todes anderer, von der Vf. S. 280 fast beiläufig und durchaus nicht aus früheren Überlegungen abgeleitet spricht, wäre m. E. ein Einstieg in ein anderes Paradigma von Antizipation, das den Gedanken der Strittigkeit und der Gleichzeitigkeit von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft nicht weniger radikal fassen könnte, ohne theologisch beim einsamen Glaubenden stehenbleiben zu müssen.

Ein Schlüsselwort der Schlußthesen ist für mich ferner das Wort „Festhalten". (283) Es erscheint mir wie ein Signal, daß die philosophischen Gewährsleute doch hintergründig ein gehöriges Gewicht erhalten haben. Wird hier nicht zuletzt auch der Glaube im Rahmen eines intentionalen Bewußtseins ausgelegt, in dem der Mensch immer noch Herr der Zeit bleibt? Vielleicht hat das Zählen in der Zeit seine notwendige Funktion. Vielleicht ist auch der frappierende Gedanke Cohens vom Zusammenhang von Zeit und Zählen zur Beschreibung partieller Endlichkeitserfahrung wichtig. Ist aber die Zeit – etwa nach E. Lévinas – nicht noch viel radikaler ein Widerfahrnis, älter zu werden, ohne jegliches Zutun? Wie sollen wir dagegen mächtig sein, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft „festzuhalten"? Gerät hier der Gedanke der Antizipation nicht doch gegen alle Absichten des Autors in die Gefahr, von den konkreten Leiden zumal auch der Vergangenheit zu abstrahieren, gegen die kein Festhalten in Gleichzeitigkeit mächtig ist und gegenüber denen der Ausgriff auf die Zukunft doch zur vertröstenden Extrapolation werden könnte?

So sehr also die Antizipationsthese m. E. die Einbindung in eine kommunikative Ekklesiologie verlangt, so sehr müßte eine „Passionstheorie" der Zeit und der Geschichte in die Soteriologie eingebunden werden. Die angestammte Heimat des Antizipationsbegriffes in der Eschatologie müßte deshalb nicht rückgängig gemacht werden. Im Gegenteil. Es würde sich vielmehr zeigen, daß er gerade deshalb eschatologische Relevanz hat, weil er die übrigen Traktate fundamental mitbestimmt. Ob freilich die vom Autor vertretene Trinitätsthese wirklich die Alternative: Identität oder Nihilismus, zu denken zuläßt, erscheint mir fraglich. Nicht weniger fraglich finde ich, ob das eschatologische Sein zuletzt als Identität zu denken sei.

Solche und ähnliche Fragen, die sich hier stellen, sprechen wohl für das hohe Niveau der Arbeit, über das man sich angesichts einer gewissen Philosophiemüdigkeit im Bereich der Theologie nur freuen kann.

Leider ist die Drucklegung der Arbeit in einer Gestalt erfolgt, die dem Leser die Lektüre nicht leicht macht. Als in dieser Hinsicht auch selbst gebranntes Kind frage ich mich, wie lange es sich die Verlage angesichts der fortschreitenden Möglichkeiten der Textverarbeitung noch leisten können, Forschungsarbeiten von solchem Rang in so unübersichtlicher Form zu veröffentlichen.

Bonn Josef Wohlmuth

Probleme und Perspektiven dogmatischer Theologie. Zusammengestellt und hrsg. von Karl Heinz Neufeld. Bearbeiter und Hrsg. der deutschen Ausgabe Lothar Ullrich. – Leipzig: St.-Benno-Verlag 1986. 557 S. geb. DM 49.80

Es handelt sich hier um die deutschsprachige Ausgabe eines Sammelwerkes, das im Rahmen einer von der Pontificía Università Gregoriana (Rom) veranstalteten Reihe zu Grundproblemen einzelner theologischer Disziplinen von K. H. Neufeld herausgegeben wurde. Die deutsche Ausgabe besorgte der Erfurter Dogmatiker Lothar Ullrich.

Der Bd zur Dogmatik, dem es „um eine Bestandsaufnahme dogmatischer Theologie" (13) geht, aber auch Perspektiven künftiger dogmatischer Theologie aufzeigen will, verfolgt ein doppeltes Ziel. Jenen, die sich am Beginn ihres theologischen Studiums befinden, soll ein sowohl inhaltlicher als auch methodischer Überblick verschafft und weiteren Kreisen ein erster Einblick in die Entwicklung der Dogmatik seit dem II. Vatikanum gegeben werden.

In einem 1. Teil geht es um Voraussetzungen dogmatischer Theologie. Hier werden von R. Osculati (Mailand), X. Léon-Dufour (Rom), W. Kern (Innsbruck), L. F. Ladaria (Rom) und B. Lonergan (†) die entscheidenden Einleitungsfragen abgehandelt.

Der 2. Teil bringt Beiträge zu den einzelnen dogmatischen Traktaten. P. Sequeri (Mailand), Z. Alszeghy (Rom) und D. Wiederkehr (Luzern) äußern sich in einem 1. Kap. zu Fragen der Eschatologie, der theologischen Anthropologie und der Soteriologie. In einem 2. Kap. behandeln R. P. McBrien (Notre Dame, Indiana), U. Kühn (Erfurt, z. Z. Wien), Y. Congar (Paris) und D. Zadra (Chicago) Probleme der christlichen Spiritualität, der Ökumenischen Theologie, der Ekklesiologie und der Sakramentenlehre. Ein 3. Kap. schließlich bringt Arbeiten von G. Greshake (Freiburg), R. Blázquez (Salamanca) und F. Bourassa (Montréal) zur Gnadenlehre, Christologie und Trinitätslehre.

Entsprechend der sich mehr und mehr durchsetzenden Meinung, daß auch der politische und sozio-kulturelle Kontext von Theologie zu den loci theologici zu zählen ist, bietet der abschließende 3. Teil Analysen und Programme unterschiedlicher kontextueller Theologien. K. Rahner (†) skizziert die spezifische Bedeutung der europäischen Theologie für die Theologien der Weltkirche. J. C. Scannone (Buenos Aires) stellt die unterschiedlichen Strömungen der lateinamerikanischen „Theologie der Befreiung" vor. L. J. O'Donovan (Cambridge, Mass.) berichtet über die Situation der Theologie in den USA. A. Ngindu Mushete (Kinshasa) untersucht anhand missionstheologischer Modelle des 20. Jh.s und der Theologie unterschiedlicher Vertreter der afrikanischen Theologie und der „Black Theology" die Bedeutung der Wirklichkeit Afrikas für die afrikanische Theologie. G. M. Soarez-Prabhu (Pune) stellt die asiatische Form der „Theologie der Befreiung" und die asiatische Theologie der Religionen vor. Im letzten Beitrag unternimmt Ph. J. Rosato (Rom) den Versuch, das Programm einer „internationalen Theologie" zu umreißen.

Die einzelnen Beiträge des vorliegenden Bdes zur Dogmatik sind von unterschiedlicher Qualität. So ist der Beitrag von Rosato eine nicht sehr originelle Synthese unterschiedlicher theologischer Ansätze, die wenig spezifisch für die röm. Theologie sein dürfte. Gegenüber den einzelnen Entwürfen kontinentaler Theologien wirkt er, vor allem in der deutschen Ausgabe, wie ein austauschbarer Appendix nationaler Konkretisierung. Die theologisch-systematischen Überlegungen Alszeghys zu den protologischen Berichten dürften kaum dem aktuellen exegetischen Forschungsstand entsprechen. So sieht Alszeghy in Gen 1,26 noch einen Hinweis auf die göttliche Trinität und in Sir 17,1–12 den „Übergang von der funktionalen Deutung des Bildes Gottes zu einer Wesensdeutung" (158).

Da es nicht möglich ist, auf alle Arbeiten im einzelnen einzugehen, sollen für eine nähere Besprechung im folgenden nur die Arbeiten von Zadra und Rahner dienen. Ihre Auswahl ist zwar relativ willkürlich; sie läßt sich aber damit begründen, daß beide zum Profil des zu besprechenden Werkes nicht unerheblich beitragen.

(1) D. Zadra, Sakrament und Zeit (250–272)

Ausgehend von sozialpsychologischen, symbol- und handlungstheoretischen Überlegungen versucht Z. in seinem Beitrag einen Zugang zur sakramental-liturgischen Praxis der Kirche zu gewinnen (vgl. auch: Symbol und Sakrament, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Bd 28, Freiburg 1982, 88–121). Durch Analyse der Zeitlichkeit symbolischer Handlungen sollen Kategorien für das Verständnis „der Zeit im symbolischen Ablauf des christlich-liturgischen Jahres" (251) bereitgestellt werden.

Religiöse Systeme gründen für Z. wesentlich in symbolischen Handlungen, wobei diese durch eine „Heilige Geschichte" zu einer übergeordneten Sinneinheit verbunden sind (251). Die für diese Einheit des religiösen Systems konstitutiven symbolischen Handlungen stellen in ihrer Einheit eine geschichtliche Deutung unseres Lebens dar. Z. bezeichnet dieses Symbolsystem als „figura" (252). „Figura" ist ein handlungs- und symboltheoretischer Grundbegriff und bezeichnet für Z. beim christlichen Symbolsystem „das geschichtliche Gedächtnis und Ritual wie auch die institutionellen Symbolelemente" (252).

Für eine Theologie der Sakramente scheint der Begriff „Figur" eine besondere Signifikanz zu gewinnen. So hat im deutschen Sprachraum P. Hünermann in den letzten Jahren mehrere Beiträge zum Verständnis von Sakramenten vorgelegt, in denen er diese als „Figuren des Lebens", d. h. als konstitutive kommunikative Handlungen zu verstehen sucht (vgl. Sakrament – Figur des Lebens, in: Ankunft Gottes und Handeln des Menschen, Freiburg 1977, 51–87; Die sakramentale Struktur der Wirklichkeit. Auf dem Wege zu einem erneuerten Sakramentenverständnis, in: HerKorr 36 (1982) 340–345; Lebensvollzüge der Kirche. Reflexionen zu einer Theologie des Wortes und der Sakramente, in: Theorie der Sprachhandlungen und heutige Ekklesiologie, Freiburg 1987, 27–53).

Im Unterschied zu Hünermann versteht Z. nicht die Einheit der sakramentalen Handlung, sondern die Einheit der dominierenden Symbole des christlichen Symbolsystems als Figur des Lebens und untersucht ihre spezifische Zeitlichkeit im Ablauf des liturgischen Jahres.

Das liturgische Jahr versteht Z. als „performatives Symbolsystem von Festen" mit einer spezifischen, von der kosmischen Zeiteinheit unterschiedenen Chronologie. Bei der Zeiteinheit des liturgischen Jahres handelt es sich weder um lineare Progression noch um zyklische Wiederkehr. Die Zeitlichkeit des liturgischen Jahres ist als „periodische Wiederkehr" zu bestimmen, wobei Ostern das Zentrum für den periodisch-kalendarischen Vollzug des christlichen Symbolsystems ist (253).

Symbole sind für Z. „Funktionen intentionaler Relation" (255) und „wirken als generative Strukturen von Wert und Bedeutung" (254). Anders als die „Darstellungstheorie" reduziert Z. Symbole damit nicht auf „Zeichen", die nur metaphorisch auf eine Wirklichkeit verweisen. Symbole sind konstitutive Bedingungen einer Beziehung zur Wirklichkeit, die man als Intentionalität bezeichnen kann. „Sie sind Strukturen, die sowohl die beginnende Wahrnehmung der Wirklichkeit als auch die Anfangsweisen des Wirklichkeitsbezugs mit der Erarbeitung konkreter Formen der Beziehung und ihrer Artikulation in der Zeit verbindet" (256). Da es innerhalb des christlichen Symbolsystems um die schöpferische Beziehung zwischen Gott und Mensch geht, kann man sagen, daß die symbolische Intentionalität der „figura" die generative Form dieser Beziehung ist (257). „Das symbolisch sakramentale System ist die Vermittlung der intentionalen Form und des intentionalen Vorgangs, der das Subjekt durch die Initiative und die Gabe Gottes bindet und verwandelt" (270).

In allen religiösen Symbolsystemen geht es nach Z. um Konstitution, Umwandlung und Wiederholung intentionaler Beziehungen. Diese Dimension symbolischer Intentionalität sucht Z. durch drei aus Handlungstheorie, Sprachphilosophie und Entwicklungspsychologie bekannte Modelle begrifflich zu bestimmen: das performative, epigenetische und ontogenetisch-phylogenetische Modell (258ff. 270). Performativ ist ein religiöses Symbol, weil es eine Beziehung bzw. ein Beziehungsgefüge konstituiert. Epigenetisch, weil es sowohl im Objekt wie im Subjekt der symbolischen Intentionalität eine dynamische Umwandlung bewirkt. Das Performative und Epigenetische symbolischer Intentionalität verbindet sich in ihrer periodischen Wiederholung. Die damit verbundene dynamische Erneuerung der durch das religiöse Symbol vermittelten Beziehung besitzt eine Strukturähnlichkeit zur Periodik ontogenetisch-phylogenetischer Entwicklung (258f).

Das Performative, Epigenetische und Ontogenetisch-Phylogenetische symbolischer Intentionalität macht nach Z. ihre spezifische Zeitlichkeit aus. Für das religiöse Symbolsystem des Christentums verdeutlicht er die spezifische Zeitlichkeit symbolischer Intentionalität am Zentrum des liturgischen Jahres: dem Ostertriduum und der Ostervigil mit ihrer altkirchlichen Feier der Initiationssakramente: Taufe, Firmung, Eucharistie (264ff).

Z. handlungs- und symboltheoretisches Verständnis der Wirklichkeit sakramentaler Handlungen stellt zweifelsohne einen instruktiven Beitrag zur Sakramententheologie dar. Sein Symbolbegriff bringt aber auch nicht zu unterschätzende Probleme mit sich. Wenn man nämlich Sakramente als Ausdruck intentionaler Beziehungen zur Wirklichkeit bestimmt, wird nicht deutlich, wie sich so die besondere sakramentale Gottesbegegnung denken läßt. Man kann sakramentale Handlungen ja nicht auf intentionale Beziehungen reduzieren. Um ein geeignetes Interpretament für die Wirklichkeit sakramentaler Handlungen zu sein, müßte die phänomenologische Engführung in Z.s Symbolbegriff (Symbole als Funktion intentionaler Beziehungen zur Wirklichkeit) durch eine ausdrückliche Reflexion auf das Freiheitsgeschehen sakramentaler Gottesbegegnung überwunden werden.

(2) K. Rahner, Aspekte europäischer Theologie (383–400)

Eines der größten Probleme der römisch-katholischen Kirche im 20. Jh. dürfte der theologische Pluralismus sein. Zwar hat es immer unterschiedliche Theologien gegeben, so z. B. die antiochenische und alexandrinische Schule zur Zeit der Herausbildung des christologischen Dogmas. Für R. hat aber der theologische Pluralismus heute eine Dimension erreicht, durch die die geschichtliche Identität des christlichen Glaubens ernsthaft in Frage gestellt ist. Die christliche Theologie ist heute nicht mehr einfach die Theologie des abendländischen Kulturkreises. Die globale Verbreitung des Christentums und das damit anbrechende Zeitalter einer aktuellen Weltkirche (389) bringen es mit sich, daß die christliche Theologie in den verschiedensten Kulturkreisen ganz unterschiedliche Gestalten aufweist. Dies gilt in besonderer Weise im Bereich der röm.-kath. Kirche.

Auf diesem Hintergrund stellt sich für R. die Frage, „wie eine konkrete Religion mit ihren konkreten Lebensäußerungen, Riten, Bildern usw. eine Religion überall und in allen Kulturen sein könne, ohne ihre geschichtliche Identität zu verlieren" (387).

R. ist sich darüber im klaren, daß das Problem der geschichtlichen Identität des Christentums nicht unterschätzt werden darf (386). Zwar gibt es eine sakramentale Einheit der Kirche, und das Bekenntnis zu Jesus Christus dem Gekreuzigten und Auferstandenen verbindet die Ausgestaltung der christlichen Theologie in den verschiedenen Kulturkreisen trotz ihrer Differenzen. Unverzichtbar ist darüber hinaus aber das internationale theologische Gespräch, in dem es nicht nur um gegenseitiges Verstehen, sondern bei der Wahrnehmung einer Gefährdung der Identität des christlichen Glaubens auch um wechselseitige Kritik gehen muß.

Besondere Bedeutung für die Identität des christlichen Glaubens im Zeitalter der aktuellen Weltkirche hat für R. die europäische Theologie.

(a) Die Glaubensgeschichte Europas gehört zur geschichtlichen und normativ bleibenden Vergangenheit auch der christlichen Völker Asiens, Afrikas und Lateinamerikas (393). (R. hätte hier zum Beispiel auf die Normativität des christologischen Dogmas der Kirche hinweisen können.) Die europäische Theologie muß deshalb „für eine noch gar nicht auf ein Ende hin absehbare Zeit ...

Hüterin und Bewahrerin der Glaubenstradition der ersten zwei Jahrtausende des ausdrücklichen Christentums" (393) sein. Natürlich, so R., kann für die nicht-europäische Theologie nur die sana pars der europäischen Glaubensgeschichte normativ sein. Dies allerdings in Zweifel zu ziehen hieße, das Traditionsprinzip aufzugeben.

(b) Die europäische Theologie darf sich aber nicht nur als Hüterin und Bewahrerin der Tradition verstehen. Sie muß, im richtig verstandenen Sinne, zugleich politische Theologie sein. Sie hat in kritischer Reflexion zu unterscheiden zwischen dem Wesen des Christentums und der europäischen rational-technischen Zivilisation, die für die Völker Asiens, Afrikas und Lateinamerikas nicht nur eine Chance, sondern in vielem auch eine Gefahr ist. Die europäische Theologie hat „ein Christentum anzubieten, das weniger amalgamiert ist mit den Irrtümern und Fehlhaltungen, die in der modernen Zivilisation stecken" (395).

(c) Eine dritte Aufgabe für die europäische Theologie sieht R. darin, Vermittlerin zwischen den nichteuropäischen Theologien zu sein. Schon von der Struktur und der finanziellen Ausstattung ihres Wissenschaftsbetriebes her ist die europäische Theologie (neben der nordamerikanischen) dazu prädestiniert. Eine Vermittlung und Koordination der außereuropäischen Theologie ist deshalb notwendig, weil im Zeitalter der aktuellen Weltkirche die unterschiedlichen kontinentalen Theologien nicht isoliert nebeneinanderstehen dürfen (396). Um die Identität des christlichen Glaubens im Zeitalter der aktuellen Weltkirche zu wahren und je neu zu realisieren, ist ein weltweites theologisches Gespräch gefordert.

(d) Aus der Inkulturation der christlichen Botschaft in nichtabendländischen Kulturen ergibt sich eine vierte Aufgabe für die europäische Theologie. Sie hat auf die Gefahren hinzuweisen, die dem christlichen Glauben und der Theologie durch bestimmte Elemente nichtabendländischer Kulturen drohen können. Die Erfahrung der europäischen Theologie mit ihrer eigenen Geschichte der wechselseitigen Duchdringung von Kultur und Glaube befähigen sie dazu. Allerdings muß die europäische Theologie „geschwisterlich und zugleich bescheiden von ihrer geschichtlichen Erfahrung her die anderen Theologien auf solche Gefahren aufmerksam machen" (397).

(e) Schließlich hat die europäische Theologie die Aufgabe, aus der Entwicklung eigenständiger, nichteuropäischer Theologien zu lernen. Besondere Bedeutung hat für R. dabei die ehrliche Auseinandersetzung mit ihrem jeweiligen sozio-kulturellen, insbesondere ihrem oft recht komplexen religiösen Kontext, z. B. den östlichen Weltreligionen. Dem kann man nur lebhaft zustimmen. Mehr als fraglich dürfte aber R.s Meinung sein, neben der europäisch-abendländischen Theologie existierten zur Zeit faktisch kaum eigenständige Theologien (398). Dies mag vielleicht für Asien zutreffen; für Afrika und Lateinamerika stimmt das so sicherlich nicht. Hier finden wir heute einen ganz neuen Typus von Theologie, nicht nur eine geschichtliche Gestalt des europäisch-abendländischen Theologietypus.

(f) Die Bedeutung der Ausführungen R.s zur europäischen Theologie liegt darin, daß hier von einem der bedeutendsten Theologen des 20. Jh.s auf ihre entscheidende Aufgabe im Zeitalter der aktuellen Weltkirche hingewiesen wird: angesichts der Entwicklung eines theologischen Pluralismus mit bisher nie dagewesenen Ausmaßen, die zweitausendjährige Tradition des Christentums gegenüber den neuen Theologien der Völker Asiens, Afrikas und Lateinamerikas zur Geltung zu bringen und so einen Beitrag zur je neu zu realisierenden Einheit des Christentums zu leisten. Dies ist eine mutige Stellungnahme, wenn man bedenkt, daß sie bei nicht wenigen Theologen den Vorwurf des Eurozentrismus hervorrufen dürfte.

Abschließend noch eine kritische Anmerkung zu der von Lothar Ullrich besorgten dt. Ausgabe. Beabsichtigt war, die Beiträge der italienischen Originalausgabe durch repräsentative bibliographische Angaben zu ergänzen (9). Man fragt sich, warum dies nicht konsequent geschehen ist. So fehlen zum Beispiel bei den Beiträgen von Sequeri und Alszeghy weitere bibliographische Angaben; in anderen Fällen, so zum Beispiel bei der Arbeit von Ladaria (Was ist ein Dogma? Das Problem des Dogmas in der heutigen Theologie), sind sie recht mager ausgefallen und keinesfalls repräsentativ. Man hätte sich in einem Werk, das beansprucht, Probleme und Perspektiven dogmatischer Theologie namhaft zu machen, für alle Beiträge so vorzügliche bibliographische Angaben gewünscht wie beim Beitrag von D. Wiederkehr. Obwohl der Gesamteindruck des Bdes durch die teilweise unzureichenden Literaturverweise etwas getrübt wird, kann man seine Lektüre doch empfehlen. Einzelne Beiträge werden sicherlich auch im theologischen Grundkurs ihre Verwendung finden.

Tübingen Helmut Hoping

Bode, Franz-Josef: **Gemeinschaft mit dem lebendigen Gott.** Die Lehre der Eucharistie bei Matthias Joseph Scheeben. – Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh, 1986. XIII, 522 S. (Paderborner Theologische Studien, Bd 16) kart.

Nachdem vor einigen Jahren K. H. Minz in einer gründlichen Studie die Trinitätstheologie des Kölner Dogmatikers erschlossen hat, lenkt B. nun unsere Aufmerksamkeit auf die Eucharistielehre Sch.s. Der Vf. sieht sein Anliegen darin, „das Geheimnis der Eucharistie von einem theologiegeschichtlich interessanten Ort aus, an dem sich patristische und scholastische Tradition zu verbinden suchen, im Kontext der großen ‚Mysterien' des Christentums zu erhellen, oder . . . eucharistietheologische Konturen im Lichte des Denkweges und der Denkform der Theologie Sch.s nachzuzeichnen und damit sowohl der tieferen Durchdringung der gewaltigen theologischen Lebensleistung Sch.s zu dienen als auch das Geheimnis der Eucharistie als das zu erweisen, was es nach dem II. Vat. ist: fons et culmen totius vitae christianae" (2).

In einem 1. Kap. geht es darum, Ort und Art der Theologie Sch.s festzustellen (4–47).

Nachdem B. den äußeren Lebensweg Sch.s skizziert hat, beschreibt er „Landschaft" und „klimatische Bedingtheiten" (die Römische Schule, die Tübinger Schule, die Neuscholastik), sodann die „Bodenschichten" für die Verwurzelung der Theologie Sch.s, schließlich dessen Schaffen in der theologischen und kirchlichen Umwelt seine Zeit in Köln. Theologische Ästhetik und Mystik sind die ersten Punkte, von denen aus versucht wird, die Eigenart der Theologie Sch.s zu erfassen; der theologische „Denk-weg" erscheint als Entfaltung einer Grundintuition; theologische Organo-logik und Ana-logik eröffnen die „Denk-form" als „Verklärung" der Begriffe. Daran anschließend wird kurz einiges zum Schriftverständnis und zur Exegese sowie zum Verständnis der Vätertradition bei Sch. gesagt.

Das 2. Kap. entfaltet die Grundgedanken Sch.s zur Eucharistie innerhalb seines theologischen Lebenswerkes (48–234).

Dabei erweisen sich die „Mysterien des Christentums" als erste und einzige „Systematisierung" der Eucharistielehre Sch.s. Das Mysterium der Eucharistie steht dort im Zusammenhang mit dem Mysterium der Kirche und ihrer Sakramente. Liegt auch die „Einwurzelung" von Eucharistie und Kirche in der gesamten Trinität und Heilsökonomie begründet, so erweist sich dennoch die Lehre Sch.s in ihrer Eigenart als stark christozentrisch ausgeprägt. In seinen Studien zum Meßkanon wird aber auch erkannt, welche Bedeutung der Epiklese und der „Tat der Kirche" im eucharistischen Geschehen zukommt.

In einem 3. Kap. werden die „Verwurzelungen" der Aussagen Sch.s zur Eucharistie in Schrift, Tradition und zeitgenössischer Theologie ergründet (235–275).

Das 4. Kap. in dem B. Schwerpunkte, Grenzen und Perspektiven der Eucharistielehre Sch.s aufzeigt, ist das wichtigste dieser Diss.

Es ergeben sich vier Schwerpunkte: 1. Das trinitarisch-doxologische „Konstruktionsprinzip". Hier ist das Mysterium Fidei wie folgt differenziert: Jesus Christus als Zentrum, der Heilige Geist als Dynamis, der Vater als Ursprung und Ziel des eucharistischen Geschehens; Eucharistie als sakramentales consortium divinae naturae.

2. Die „Kernthese" dieser Theologie erklärt die Eucharistie als umfassende Koinonia.

3. Die Auswirkungen dieser „Kernthese" finden sich im Verständnis der Eucharistie als Opfer, wobei der Gegenwartsweise Christi in der Eucharistie besondere Aufmerksamkeit geschenkt wird; die pneumatologische Dimension im Verständnis der Epiklese tritt hervor; auch die ekklesiale Dimension wird nicht übersehen: Kirche versteht sich von der Eucharistie her; schließlich hat Eucharistie als umfassende Koinonia auch kosmische Dimension.

Zum Abschluß seiner Arbeit weist B. auf die Grenze der Eucharistielehre Sch.s hin (325–327). Wichtiger ist ihm jedoch, den weiterführenden Perspektiven nachzugehen, also der Frage, wie sich die Theologie Sch.s in den Lehren des II. Vat. niedergeschlagen hat, wie sie darüber hinaus in Sakramententheologie, Liturgie und Ökumene heute fruchtbar werden könnte (341–358).

Die Studie des Bonner Theologen – angeregt durch J. Höfer, ausgeführt unter der Leitung von W. Breuning – ist in theologiegeschichtlicher Sicht als eine hervorragende Leistung zu werten. Sie macht die Eucharistielehre Sch.s in ihrer genetischen Entfaltung erstmals durchschaubar und bietet in ihrer systematischen Darstellung etwas von dem, was Sch. selbst durch einen frühen Tod verwehrt blieb. Der theologische Ernst des Kölner Dogmatikers geht auf B. über; so bleibt zu erwarten, daß die Intensität des Fragens, die Weite und Tiefe des Denkens, verbunden mit solider Arbeit und präziser Aussage der theologischen Erneuerung in unserer Zeit dienen wird.

Wünschenswert wäre, wenn in einer anderen Untersuchung die in 324–325 skizzierten Nachwirkungen der Eucharistielehre Sch.s eingehender erforscht würden; sie sind von B. auf dem Weg zum II. Vat. und zur Theologie der Gegenwart etwas zu schnell abgehandelt worden. Noch wünschenswerter wäre jedoch, wenn B. in einem eigenen Entwurf (etwa in einer Habil.?) jene „inneren" Grenzen überschreiten würde, die er 326–327 skizziert.

Fulda Elmar Fastenrath

Schwarz, Hans: **Divine Communication**. Word and Sacrament in Biblical, Historical, and Contemporary Perspective. – Philadelphia: Fortress Press (1985). XII, 162 S. kart. US-$ 10.95

Das Schlagwort von der (evangelischen) Kirche des Wortes und der (katholischen) Kirche des Sakramentes ist bekannt. Obwohl das Unge-

nügen des Wortes bekannt sein müßte, wird es immer wieder zitiert. Der Lutheraner Hans Schwarz, Professor für systematische Theologie in Regensburg, argumentiert nun gegen diese undifferenziert-plakative Redeweise, indem er sich – gestützt auf biblische und historische Einsichten – dem ursprünglichen Anspruch der reformatorischen Formel „Wort und Sakrament" (vgl. etwa CA 7) stellt. Zwar werden sowohl (das) „Sakrament" als auch das „und", d. h. das Verhältnis von Wort und Sakrament nur am Rande, dann aber in einer präzisen Bestimmung thematisiert:

In einem ersten Zugang zum Thema «The Biblical Understanding of the Word of God» (5–19) untersucht Schwarz, was „Wort Gottes" (God's word/word of God) eigentlich heißt. Es meint nicht das Reden über Gott (welches immer nur unzureichend bzw. symbolisch sein kann), sondern die Selbstmitteilung Gottes. In seinem Wort teilt Gott sich so mit, wie er selbst ist; von daher ist dieses Wort immer schon auf Antwort und Dialog hin angelegt. Im zweiten Teil „The Dynamics of God's Word" (21–50) legt Sch. die Bedeutung des Wortes Gottes als dem Gnaden-Weg der Selbstmitteilung Gottes systematisch aus. Im einzelnen behandelt er die Themen „Gesetz und Evangelium", „Wort als Gebot" (mit Hinweisen zum Thema „Buße"), „Gebet und Liturgie" sowie „Wunder als sichtbares Wort" jeweils so, daß das theo-logische Motiv, Gottes Interesse an den Menschen, im Vordergrund steht. In diesem wie im ersten Teil bleibt deutlich, daß das Wort Medium (means) der Selbstmitteilung Gottes ist; eine besondere Wirkmacht eignet ihm daher nur und insofern als Gott sich in ihm engagiert. So versteht Sch. denn auch die Wunder nicht als Machttaten, sondern als Zeichen, als sichtbare Worte, die die Nähe Gottes und seines Reiches anzeigen. Wichtig ist schließlich noch die Herleitung der Bezeichnung ‚Kirche des Wortes': Sch. sieht in ihr nicht eine Kirche des Sakramentes zurückgewiesen, sondern die Vorstellung, der Heilige Geist könne auch ohne das (dem Menschen von außen zugesprochene) Wort erlangt werden. Dies erlaubt ihm dann im Folgenden eine unbefangene Darstellung der Sakramente, d. h. – in seiner Tradition – der Taufe (59–89) und des Abendmahles/der Eucharistie («The Lord's Supper») mit einem Anhang über die Ordination (91–146), die er in Verlängerung seiner Ausführungen zum Wort beide ganz als Tun Gottes, als sein sichtbares Wort versteht (vgl. z. B. 65, 130, u. ö.), was besonders an der Kindertaufe (die er gegen verschiedene Einwände verteidigt) deutlich wird. (75–85). Von Bedeutung sind dann allerdings weniger die einzelnen Bemerkungen zu den beiden Sakramenten. Hier referiert Sch. weitgehend den Stand der theologischen Forschung, auch neuerer Entwicklungen im Bereich der katholischen Theologie und der Ökumene; so listet er z. B. auf, welche Konvergenzen in der Eucharistie-Theologie der verschiedenen Traditionen (112–129) durch exegetische (91–96) und theologie-geschichtliche Untersuchungen (96–122; hier auch Ausführungen zu den Ostkirchen) ermöglicht wurden. Zwar hätte hier wohl der eine oder andere Akzent – etwa zur Opferproblematik – anders gesetzt werden können, wichtiger ist jedoch die grundsätzliche Offenheit gegenüber anderen Traditionen, die sich in Formulierungen spiegelt wie z. B. „verschiedene Begrifflichkeiten", die auf je ihre Weise die Gegenwart Christi im Sakrament (der Eucharistie) geltend machen (124).

Das eigentlich Neue und Überraschende in dem Buch liegt jedoch in den wenigen Äußerungen am Rand: im Exkurs über „Die Natur und Wirksamkeit der Sakramente" (51–59) und im Nachwort (147–150). Zunächst geht Sch. auf die Unterschiede gegenüber dem katholischen Sakramentenverständnis ein und arbeitet heraus, daß weder das ‚opus operatum' noch die ‚Disposition des Empfängers' Protestanten von Katholiken trennen; lediglich in dem Zusammenhang Christus – Kirche – Sakramente sieht Sch. (im Anschluß an K. Rahner) größere Unterschiede: in der katholischen Kirche seien die Sakramente zu sehr als Vollzüge der Kirche gesehen, was wiederum ermögliche, mehr als sieben anzuführen. Er sieht allerdings auch, daß die anderen Sakramente signifikante Handlungen sind, die in den protestantischen Kirchen als solche und eben nicht als Sakramente – da nicht von Jesus Christus eingesetzt – vollzogen werden (52; 148f). Aus all diesen Einzelbeobachtungen ergibt sich für Sch. dann eine nahezu ‚katholische' Verhältnisbestimmung von Wort und Sakrament: Wer die Sakramente entschieden zurückweist, hat (auch) ein verkürztes Verständnis vom Wort, denn eine Begegnung mit dem Wort, die nicht zu einer Teilnahme an den Sakramenten führt, ist keine wirkliche Begegnung mit Gott (58). Die Sakramente sind notwendig, weil Gott den ganzen Menschen mit allen Sinnen ansprechen will (59, 148f). Gott selbst schafft mit der Umdeutung von Wasser, Wein und Brot Lebens-Mittel(!) des ewigen Lebens; daher würde eine Geringschätzung der Sakramente eine Geringschätzung des zentralen Heilsereignisses implizieren (149).

Sch. legt keine streng wissenschaftliche Monographie vor (Anmerkungsapparat und Literaturverzeichnis sind knapp gehalten; erleichtert wird die Lektüre durch ein sorgfältig erstelltes Namens- und Sachverzeichnis). Sein Beitrag ist im Gegenteil für ein breiteres Lesepublikum konzipiert. Dem kommt die Gabe des Vf.s entgegen, komplizierte und vielschichtige Sachverhalte in einer einfachen aber nicht vereinfachenden Sprache darzustellen. Dem Buch wünscht man aber vor allem deshalb eine weite Verbreitung, weil es in der konsequenten Besinnung auf die ‚Sache' Divine Communication auch der Ökumene dient.

Mainz Alois Moos

Knoche, Hansjürgen: **Einigung der Kirchen – mit wem?** Zu den Thesen von Karl Rahner (†) und Heinrich Fries. – (München): Dr. Behrendt Meta-Verlag (1986) VIII, 177 S. kart. DM 23.– (Subskr.)

Die Thesen und der wesentlich dazugehörende Kommentar von K. Rahner und H. Fries (Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit, Reihe Quaestiones disputatae, Bd 100) haben sowohl innerkatholisch als auch bei evangelischen Theologen eine rege Diskussion ausgelöst. Wie bekannt leiden die Verfasser unter der gegenwärtigen ökumenischen Stagnation und der zögernden Haltung der Kirchenleitungen bezüglich weitergehender Schritte. Mit ihren Thesen wollen sie neue Impulse geben und schlagen eine Lösung vor, die sich auf alle Großkirchen beziehen soll. In der theologischen Auseinandersetzung mit den Thesen wurden u. a. erhebliche Bedenken gegenüber einer solchen pauschalisierenden und nivellierenden Sicht der sog. „Großkirchen" zur Sprache gebracht.

Die vorliegende Studie von Hansjürgen Knoche, einem Ministerialrat aus Hannover, versucht eine weitere Schwäche der Rahner-Fries-Konzeption aufzuweisen. Der Vf. fragt nach dem Adressaten der Vorschläge. Engagiert und ohne Tabu unterzieht er markante Erscheinungen in der Wirklichkeit der bundesrepublikanischen evangelischen Kirchen einer schonungslosen Kritik. Der Haupteinwand gegen die Rahner-Fries-Thesen lautet: „unrealistisch". Inzwischen hat H. Fries anderenorts zu dieser Kritik geäußert, die Thesen richteten sich primär an die katholische Kirche als einem wichtigen Bezugspunkt (ThQ [1980] 311). Man muß sich jedoch fragen, was ein solches Argument für die zu verhandelnde Sache erbringt.

In einem I. Teil seiner Studie beschäftigt sich der Vf. mit der Zwiespältigkeit der ökumenischen Situation.

Ziemlich direkt weist er auf die großen Probleme und Schwierigkeiten hin, die er nicht zuletzt in Verkündigung und Lehre, in Theologien und Verhalten der evangelischen Kirchen zu orten vermeint. Es ist ein fatales und daher in gewissem Sinne auch deprimierendes Bild, was dem Leser vor Augen geführt wird. Hier nur einige Beispiele: Die evangelischen Kirchenleitungen dulden weitgehend den theologischen Atheismus, lehnen aber gleichzeitig alle katholischen Neigungen ab (54). Es gibt einen „Urprotestantismus", ein „protestantisches Urgestein", bestehend aus solchen, die daran glauben, daß das „eigentlich Evangelische" das Antikatholische sei (11). Zwischen den äußersten Extremen der gespaltenen evangelischen Theologien gibt es den Mindestkonsens eines „protestantischen Prinzips", das aber noch von niemandem formuliert werden konnte (53). „Der Kitt, mit dem das ganze labile Gebilde zusammengehalten wird, ist leider immer noch vorwiegend der antikatholische Affekt" (57). Der herrschende Pluralismus, die innerprotestantischen Spaltungen, die Unfähigkeit, verbindliche Glaubensentscheidungen zu treffen, führen logischerweise zu der alles entscheidenden Frage, wer im evangelischen Raum für wen spricht.

Der Rezensent fühlt sich gehemmt, die Ansichten und Urteile eines von manchen Phänomenen in seiner Kirche enttäuschten und in seinem ökumenischen Engagement verwundeten Christen im Detail nachzuzeichnen. Der Vf. der Studie ist viele Jahre hindurch in der „Koordinierungsgruppe für Arbeiten an der kirchlichen Einheit" aktiv gewesen und hat das Scheitern mancher ihrer Initiativen erlebt. Ob jedoch die existentiellen Erfahrungen in ihrer subjektiven Gestalt, zuweilen in harter Sprache zum Ausdruck gebracht, eine wirkliche Hilfe in der gegenwärtigen Situation sind, ist bei allem Respekt vor der Wahrhaftigkeit und Offenheit der Überzeugungen des Autors zu bezweifeln. Das gilt im besonderen von der Empfehlung an die katholische Kirche, sich mehr als bisher der „Kirche des Schweigens" innerhalb des Protestantismus zuzuwenden. Diese schweigende Kirche denke und handele völlig anders als die Minderheit an den kirchenpolitischen Schaltstellen. Sie sei bereit, ein Glaubensbekenntnis zu akzeptieren, das mit der großen Mehrheit der katholischen Christen bekannt werden könnte (90). Wie ein solches Bekenntnis „etwa" aussieht, versucht der Vf. auf nahezu vier Seiten zu formulieren. Schließlich mündet der I. Teil ein in elf Thesen, die ein leidenschaftliches Plädoyer für die Ergänzung der kirchen-offiziellen Ökumene durch konkrete Schritte der Basis-Ökumene enthalten (105–121).

In einem kürzeren II. Teil behandelt der Autor die „Mariologie als Paradigma" für eine evangelisch/katholische Verständigung.

Da in der Mariologie noch schwierige ökumenische Barrieren zu sehen sind, sollen einige häufig auftretende protestantische Mißverständnisse ausgeräumt und Ansatzpunkte für weiterführende Diskussionen namentlich im Zusammenhang mit den mariologischen Aussagen des II. Vat. Konzils aufgezeigt werden. Dabei hält der Autor sich im wesentlichen an die definierten Glaubenssätze über

Maria. Ziel der Studie ist, der Mariologie einen „überkonfessionellen und auch im evangelischen Sinne schriftgemäßen Standort im Gesamtzusammenhang unseres Glaubens zuzuweisen".

Das Buch ist letztlich keine theologische Auseinandersetzung mit den Rahner-Fries-Thesen, wie es der Titel nahelegen könnte, sondern eher aus Anlaß ihrer Publikation herausgegeben worden. Es handelt sich um eine engagierte, tabufreie Analyse des Ist-Zustandes der Kirchen, namentlich des Protestantismus und um ein Plädoyer für die Wiederentdeckung der inneren Katholizität. Es will zur Sammlung der sich zur Katholizität Bekennenden ermutigen und so neue Wege zur Einheit zeigen. Leider werden dem Leser bei zahlreichen Zitationen die Quellenangaben bzw. Belege vorenthalten, um sie in ihrem Stellenwert richtig gewichten zu können und sie nicht als willkürlich ausgewählte oder als singuläre, einseitig überzogene Stimmen einschätzen zu müssen. Je realistischer und je wahrhaftiger die Kirchen sich gegenseitig sehen, um so fruchtbarer werden ihre Begegnungen und Dialoge. Zumindest in dieser Intention kann wohl jeder Christ dem Autor beipflichten.

Paderborn Aloys Klein

Leuenberger, Samuel: **Cultus Ancilla Scripturae.** Das Book of Common Prayer als erweckliche Liturgie – ein Vermächtnis des Puritanismus. – Basel: Friedrich Reinhardt Kommissionsverlag 1986. XIV, X, 403 S. (Theologische Dissertationen, Bd 17), kart. sfr 38.–

Die an der Theol. Fak. der Univ. Stellenbosch, Südafrika, vorgelegte Diss. versteht sich als Einlassung in die innere Auseinandersetzung der Church of England über den Stellenwert des offiziellen Book of Common Prayer von 1662 (BCP 1662) im Kontext der gegenwärtigen liturgischen Reform. Sie ist ein – von konservativ-evangelikalen Voraussetzungen ausgehendes – engagiertes Votum für die Unüberbietbarkeit und Unersetzbarkeit des alten BCP 1662 als des klassischen Vermächtnisses anglikanischer Reformationsgeschichte, demgegenüber sich die Angebote der modernen liturgischen Reform als – anglokatholischen Wurzeln entsprungene – Erscheinungen modernistischer Auflösung erweisen.

Von dieser Zielsetzung her ergeben sich zwei Stoßrichtungen der Untersuchung: eine positive, die die Entstehung und Gestaltung des BCP aus den prägenden Impulsen englischer bzw. in England wirkender Reformatoren nachweist; und eine negative, die den Verlust dieser reformatorischen Ursprünge durch Oxfordbewegung und nachfolgende Entwicklungen bis hin zum Entmythologisierungsprogramm J. A.T. Robinsons als Hintergrund der Formulare des Alternative Series Book von 1980 (ASB 1980) versteht. Ein Plädoyer für den bleibenden aktuellen Wert des BCP 1662 als klassischer, d. h. überzeitlich gültiger religiöser Form beschließt die Argumentation.

Die Untersuchung der Entstehungsgeschichte des BCP möchte ein Zweifaches aufzeigen: einmal, daß in Inhalt, Form und sprachlichen Stil des BCP 1552 als maßgebliche Impulse die übereinstimmenden Grundanliegen der führenden Reformatoren in England – neben Thomas Cranmer kommen dessen wichtigste theologische Berater, der Italiener Petrus Martyr Vermigli, der Straßburger Martin Bucer und der Engländer John Hooper zur Darstellung – Eingang gefunden haben; und zum anderen, daß trotz des machtpolitisch vorherrschenden Einflusses hochkirchlicher Kräfte im Elisabethan Settlement, unter den nachfolgenden Stuarts wie schließlich auch bei der Restauration unter Charles II. die von den Puritanern verteidigte reformatorische Substanz des BCP 1552 ungeschmälert in die Endfassung von 1662 hinübergerettet werden konnte.

Gleichzeitig dient die entwicklungsgeschichtliche Darstellung inhaltlich der Verdeutlichung, daß es bei dieser reformatorischen Substanz um drei unterscheidbare, aber miteinander verbundene Elemente geht, wie sie im Titel der Arbeit angesprochen sind: theologisch um Schriftprinzip und Rechtfertigungslehre, pastoral um Glaubenserweckung und Herzensumkehr, kirchlich um die puritanische Verbindung von reiner Lehre, reinem Leben und reinem Kult. Hochkirchliche Einflüsse, die sich dennoch auf die Gestaltung des BCP niederschlagen konnten, beziehen sich auf ästhetisch-rituelle, kaum auf textliche Elemente; sie verstärkten – ohne Beeinträchtigung der genannten evangelikalen Anliegen – den sakralen Charakter und die Athmosphäre der Anbetung im Gottesdienst der Kirche von England und bedeuten nach dem Urteil des Vf.s einen glücklichen Ausgleich der puritanischen Tendenz zur rituellen Kargheit.

Fasziniert von der Verbindung des Ästhetischen mit dem Reformatorischen nennt der Vf. das BCP eine „großartige Synthese katholischer Gottesdienststruktur mit evangelisch-biblischem Denken". Es ist für ihn – mit einem Zitat von Gregory Dix – „nicht ein ungeordneter Versuch, einen katholischen Ritus zu schaffen, sondern der einzige erfolgreiche Versuch, den es je gegeben hat, der Lehre von der Rechtfertigung allein liturgischen Ausdruck zu verleihen" (Übersetzung des englischen Zitats durch den Rezensenten). Durch Vermittlung der ganzen Heiligen Schrift in Pfarr- und Hausgemeinde, durch Hervorhebung des Dreitakts von „Sünde-Gnade-Glaube" in Gebetstexten und Exhortationen sowie eine zu Herzen gehende Sprache erweisen sich die drei Hauptgottesdienste – Morning- und Eveningprayer sowie Abendmahlsliturgie – als „liturgisches Echo" der erwecklichen Predigt der Väter des Puritanismus, und gestalten sich so zu einer „Mini-Evangelisation" von bleibendem Wert.

Die Wirksamkeit dieser „erwecklichen Substanz" des BCP zeigt sich auch noch im Zusammenhang der Oxfordbewegung des 19. Jh.s. Die Hochschätzung, die diese katholische Erneuerung innerhalb der Kirche von England dem BCP 1662 entgegenbringt, führt – trotz der Theologie der Traktarianer, in der die reformatorischen Grundanliegen preisgegeben sind – zu Erweckungsbewegungen in vielen Pfarrgemeinden sowie zu Ordensgründungen, die sich mit missionarischem Geist in ihren Dienst stellen. Doch ist dieses Aufleben evangelikaler Impulse im Kontext der anglo-katholischen Erneuerung zum Absterben verurteilt wie das wurzellose Aufblühen von Schnittblumen in der Vase. Da die Traktarianer in der Verteidigung der Offenbarungswahrheit gegen rationalistische Infragestellung – trotz ihres Ansatzes bei einem fundamentalistischen Schriftprinzip – nicht zum Grundsatz der Selbstinterpretation und geistlichen Klarheit der Schrift unter dem inneren Zeugnis des Heiligen Geistes gelangten, sondern eine verbindliche und geschichtlich sich fortentwickelnde kirchliche Tradition neben der Schrift zum Prinzip kirchlicher Lehre erheben, verlagert sich ihr Schwerpunkt von der Soteriologie auf die Inkarnationslehre, von der Suche nach Rechtfertigung und Umkehr auf die Frage nach der Kirche und ihrem Ort in Schöpfung und Geschichte. Damit verbindet sich das Interesse an der Einheit mit den orthodoxen und der römisch-katholischen Kirche auf der Basis des Consensus Quinquesaecularis. Bei Charles Gore und William Temple vollzieht sich dann die Synthese dieses katholischen Traditionsbegriffs mit einem modernistischen Geschichtsverständnis, die in der Theologie J. A. T. Robinsons die „horizontale" Existenzerfahrung des modernen Menschen zum hermeneutischen Prinzip werden läßt und damit die kirchliche Lehre dann doch an den Rand der rationalistischen Selbstaufhebung führt.

Die von der modernen liturgischen Reform innerhalb der Kirche von England hervorgebrachten Formulare des Morning- und Eveningprayer und der Abendmahlsliturgie sind im Zusammenhang dieser anglokatholisch-modernistischen Synthese zu sehen. Über eine Angleichung an orthodoxe und römisch-katholische Tradition (vgl. bes. die Wiedereinführung von Anamnese und Epiklese) hinaus weisen diese Formulare für den Vf. eine „ökumenische" Tendenz auf in dem negativen Sinne „jener Geisteshaltung, welche sich weltweit herrschenden Trenden wie Pluralismus, Sozialismus, Humanismus, Pazifismus, Relativismus usw. anpaßt". Mit allerdings manchmal schon inquisitorisch anmutendem Scharfsinn weiß er diese Ungeister der heutigen Welt hinter allen Abweichungen vom angestammten Gottesdienstbuch der Kirche von England aufzuspüren. Er vermißt die nachdrückliche Einschärfung der normativen und heteronomen Autorität der Schrift, das eindringliche Bewußtmachen der sündhaften Verdorbenheit des Menschen, die zu Herzen gehende Mahnung zur Umkehr, die verbindliche Eindeutigkeit in der Verkündigung biblischer Wahrheit. Mit der anthropologischen Leib-Seele-Dichotomie und der Unsterblichkeit der Seele rückt auch die Ausrichtung des einzelnen auf das ewige Leben nach dem Tode aus dem Blickfeld; ein horizontales Heilsverständnis erhält genügend Raum. Es geht dem ASB 1980 – so die Diagnose des Vf.s – um die voraussetzungslose Ehrung und Bestätigung des heutigen Menschen in einer pluralistischen Gesellschaft mitsamt seiner Orientierungslosigkeit und auf diesem Wege um den Bau einer pluralistisch geformten, organisatorischen Welteinheitskirche ohne Wahrheitsanspruch, ohne Scheidung und Entscheidung, auf letztlich ideologischer Basis.

Die vorliegende Diss. verfolgt ein praktisches Ziel. Es geht ihr nicht um die Vorlage neuer kirchen-, theologie- oder liturgiegeschichtlicher Forschungsergebnisse, sondern um ein aus Theologie- und Liturgiegeschichte begründetes Votum im Zusammenhang einer aktuellen kirchlichen Auseinandersetzung. Dies geschieht in entschiedener und engagierter Parteinahme, und zwar mit dem Anliegen klarer Abgrenzung des eigenen Standpunktes, nicht mit dem der Überbrückung und Harmonisierung bestehender Gegensätze. Doch wird man dem Vf. auch in dieser ausdrücklichen Parteilichkeit persönliche Aufrichtigkeit und Transparenz bescheinigen. Soweit es um den Aufweis geschichtlicher Zusammenhänge und um die positive Würdigung der reformatorisch-erwecklich-puritanischen Anliegen des BCP geht, wird man ihm weder die Treue zu den Fakten bestreiten noch ein lebendiges Verständnis und Gespür für die ursprünglichen Absichten Cranmers und seiner Berater sowir der späteren Puritaner. Seine persönliche Wertschätzung und Liebe für seinen Gegenstand, das BCP als klassische Synthese von liturgischer Ästhetik und erwecklichem Geist, vermögen auch den Leser, der von weniger einseitigen Voraussetzungen ausgeht, zu erwärmen. Die persönliche Authentizität seiner positiven Anliegen erweist sich auch darin, daß seine negativen Stellungnahmen zu divergierenden theologischen Standpunkten und Entwicklungen bei aller sachlichen Schärfe, unbeugsamen Penetranz und verblüffenden Einseitigkeit frei sind von Verbitterung und vom Tonfall alarmierter Agitation, wie er so oft aus traditionalistischem Lager – sei es katholischer oder evangelikaler Prägung – zu hören ist. Freilich wird man den Vf. nicht aus der Verantwortung entlassen wollen, in der Auseinandersetzung mit den Hintergründen und Ergebnissen der heutigen liturgischen Reform solcher Agitation wohl doch bewußt „Munition" anzureichen.

Es ist klar, daß die Grenze und das eigentlich Unangenehme und Beunruhigende solcher Art von Stellungnahme in der hermetischen Abriegelung des eigenen Erfahrungs- und Reflexionshintergrundes, in der puristischen Kontaktscheu gegenüber jeder Berührung mit divergierenden Standpunkten und Sehweisen liegt. Diese werden mit großer Schärfe – und in unverrückbarer Perspektive – wie durch dicke Glasscheiben hindurch wahrgenommen, die sicherstellen, daß auch nicht die geringste Beimischung fremder Luft den eigenen, zwar engen, aber Geborgenheit und Orientierung spendenden, geistigen Lebensraum verunreinigt. Dabei ist sich der Vf. des emotionalen und sozialen Hintergrundes seines Votums durchaus – wenn auch unkritisch zustimmend – bewußt. Ausdrücklich beschreibt er in einem eigenen Abschnitt die „romantischen Eigenheiten" der durch das BCP geprägten Liturgie und Frömmigkeit. Dazu gehört neben überwältigender und Ehrfurcht einflößender Schönheit das Erlebnis der Kirche als bergenden Mutterschoßes; zu solcher Geborgenheit tragen bei: dogmatische Sicherheit sowie die verklärte Lebensordnung bürgerlicher Häuslichkeit („das Niedlich-Häusliche"), verbunden mit politischem Konservativismus. Bei einer Diss., die an einer südafrikanischen theologischen Fakultät eingereicht wurde, rücken solche unschuldigen Einstellungen und Werte abendländisch-christlicher Tradition und Kultur – über den völligen Mangel kirchlich-ökumenischer Dialogfähigkeit hinaus, der sich beim Vf. damit verbindet – ins Umfeld zumindest einer erschreckenden Blauäugigkeit und Unfähigkeit zu gesellschaftspolitischer Verantwortung. Es sind nicht nur die theologischen Einsichten inkarnatorischer Spiritualität und Kirchlichkeit, die dem Vf. im Horizont der „verbindlichen Pietas", wie erweckliche Gläubigkeit sie übt, gänzlich entgehen. Fragwürdig bleibt vor allem, was man sich im Kreis dieser kirchlich-häuslich-politischen Geborgenheit inhaltlich vorstellt unter der Sünde, von der, bzw. unter der Gerechtigkeit, auf die hin man sich unter dem Anruf von Gottes Wort bekehrt. In welchem Sinne versöhnt mich Gottes Gnade in meinem Verhältnis zur Schöpfung, zur Geschichte, zur Welt? In welchem Sinne verpflichtet mich Gottes Wort gegenüber dem Menschen, der gesellschaftlich nicht mit mir in den mich bergenden Kreis gehört?

Im beigefügten Lebenslauf heißt es, daß der Vf. als Sohn eines reformierten Pfarrers 1942 in Moutier geboren wurde und nach mehrjährigen Gymnasialstudien im Benediktinerkolleg von Sarnen sein Studium an der Evangelisch-Reformierten Fakultät in Bern absolvierte. Er ergänzte es durch Studienaufenthalte in Oxford und den USA; ersteres führte zur eingehenden Beschäftigung mit dem Anglikanismus, letzteres zur Entdeckung „erwecklichen" Christentums. Dessen Impulse suchte er als landeskirchlicher Pfarrer in der Schweiz weiterzuführen, während er nebenher neun Jahre an seiner These arbeitete. „Während der Auseinandersetzung mit seiner These wurde er von der Richtigkeit biblisch-reformatischer Wahrheit überzeugt." Es scheint, daß der Schüleraufenthalt im Benediktinerkolleg seine religiöse Sensibilität zwar bleibend für die ästhetische Seite frühkatholisch geprägter Liturgie hat aufschließen, nicht aber von dem latenten Schuldgefühl schweizerisch-reformierten Christentums gegenüber aller geschöpflichen und inkarnatorischen Wirklichkeit hat heilen können. Ein reformatorisch-erwecklich-puritanisch interpretiertes BCP bot ihm wohl die glückliche Synthese des in seinen Jugendjahren angelegten religiösen Konfliktmaterials und damit die gesuchte Fluchtburg inmitten der heutigen pluralistischen Orientierungslosigkeit.

Sprachlich ist das Buch in einem geradlinigen, griffigen, angenehmen Stil geschrieben. Eigentümlich bleibt freilich, daß es überhaupt in deutscher Sprache erschienen ist, wo es doch in eine aktuelle innerenglische Diskussion einzugreifen sucht. Mit seinen vielen unübersetzten Zitaten im Englisch des 16./17. Jh.s ist es ohnehin nur für solche deutschen Leser zugänglich, die keine Mühe darin fänden, es ganz auf englisch zu lesen. Im inquisitorischen Stil des Vf. müßte man fragen: entzieht er sich der Kritik einer in der Sache kundigeren, engagierten und unmittelbar betroffenen englischen Leserschaft? Wie es zur Vorlage der These an einer theologischen Fakultät in Südafrika kam, bleibt unerklärt. Ein freundlich-kritisches Geleitwort von Gottfried W. Locher, Köniz/Bern, geht der in einem Schweizer Verlag publizierten These voraus.

Trier Johannes Lütticken OSB

Liturgie – ein vergessenes Thema der Theologie? Festgabe zum 70. Geburtstag von Emil Joseph Lengeling. Mit Beiträgen von A. Angenendt, D. Emeis, M. MªGarijo-Guembe u. a. Hrsg. von Klemens Richter. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1986). 192 S. (QD 107) kart. DM 39.–

Im Jahr 1969 schrieb der damalige Münsteraner Liturgiewissenschaftler Emil Joseph Lengeling: „Die Geschichte der Theologie des Ordo ist ein besonders lehrreiches – und unerfreuliches – Beispiel dafür, wohin der Weg führen muß, wenn man dem Hang der spekulativen Vernunft, scheinbar logische Systeme aufzubauen, zu sehr vertraut und dabei neben anderen positiven Quellen die Liturgie als *locus theologicus* nicht oder ungenügend beachtet",[1] und zwei Jahre später: „Die mittelalterliche und neuzeitliche Entwicklung der Praxis und Lehre des Krankensakraments gehört zu den traurigsten Kapiteln in der Theologie und Pastoral der Sakramente."[2] Auf diese und andere „Fehlentwicklungen der systematischen Theologie"[3] machte der am 18. Juni 1986 Verstorbene in seinen Veröffentlichungen immer wieder aufmerksam. Nachdem sein Schüler und zweiter Nachfolger auf dem Münsteraner Lehrstuhl, Klemens Richter, die beiden anderen Anliegen von Lengelings liturgiewissenschaftlichem Arbeiten – die Erneuerung des Gottesdienstes und ihre Übernahme in die pastorale Praxis sowie die theologische Grundlegung des Gottesdienstes – bereits durch zwei Festschriften zum 60. und 65. Geburtstag gewürdigt hatte,[4] gelang es ihm, anläßlich des 70. Geburtstages (26. Mai 1986), nochmals zwölf Kollegen und Freunde des Verstorbenen zur Mitarbeit an einer dem dritten großen Anliegen Lengelings, der angemessenen Berücksichtigung der Liturgie in den anderen theologischen Disziplinen, gewidmeten „Quaestio disputata" zu gewinnen.

Der Titel des Buches ist als Frage formuliert, die freilich mit dem ersten wiederum als Frage formulierten Satz des Vorworts implizit schon bejaht wird: „Wie kommt es, daß die Liturgie kein zentrales Thema westlicher Theologie ist", obwohl das Zweite Vatikanum sie versteht als den „Gipfel, dem das Tun der Kirche zustrebt, und zugleich die Quelle, aus der all ihre Kraft strömt" (so in Wirklichkeit SC 10, während LG 11, worauf verwiesen wird, von der Eucharistie als der„Quelle und dem Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens" spricht)?

Die Antwort auf diese Frage läßt sich am ehesten dem Beitrag des orthodoxen Theologen A. Kallis (42–53) entnehmen, für den – eben im Gegensatz zur westlichen Anschauung – „Theologie im eigentlichen Sinn des Wortes nicht eine gewöhnliche Wissenschaft ist, nicht das Reden von Gott als die Erforschung eines objektivierten Gegenstandes meint, sondern die Begegnung mit dem Heil in Christus, die ihren genuinen Ausdruck in der Doxologie findet, in der die Kirche den in ihr gelebten Glauben artikuliert" (45).

Für den orthodoxen Theologen ist die Liturgie „ein Prinzip theologischen Denkens und Wirkens", versteht sich Theologie als „liturgische Theologie" (42f). Orientierungspunkt allen theologischen Studiums und Forschens müßte seiner Ansicht nach die Liturgiewissenschaft, nicht Exegese oder Dogmatik, sein, Pflege liturgischer Spiritualität Aufgabe aller theologischen Disziplinen (52).

In der letzten Forderung trifft der orthodoxe Theologe sich mit dem evangelischen, F. Merkel (33–41), der, obwohl oder gerade weil es „an keiner deutschen evangelisch-theologischen Fakultät und Kirchlichen Hochschule einen Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft gibt" (34), die Frage, ob Liturgie ein vergessenes Thema der evangelischen Theologie sei, mit dem Satz zusammenfassend beantwortet: „Eine Theologie, die die Liturgie vergäße, hätte sich selbst vergessen" (41). Dem stimmt J. J. Petuchowski für seine Religion in dem kurzen Aufsatz über „Die Liturgie als Thema der jüdischen Theologie" (28–32) zu, wenn er sagt, der Satz „Lex orandi est lex credendi" behalte „trotz der Verschiedenheit der orthodoxen und der reformatorischen Auffassungen für die religiösen Juden der verschiedenen Richtungen seine Gültigkeit bis zum heutigen Tag" (32). Und der Religionswissenschaftler A. Th. Khoury, der über „Religionswissenschaft und Kult" schreibt (54–64), widerlegt die aus den Religionen selbst und aus einer säkularisierten Mentalität kommenden Einwände gegen den Kult, um deutlich zu machen, daß der Kult seinen Platz behalten muß, „weil die Offenheit für das Transzendente – die Gottverwiesenheit – ein menschlicher Wesenszug ist" (64), wobei er u. a. deutlich macht, daß auch in anderen Religionen der der Gottheit entgegengebrachte, „gelei-

[1] E. J. Lengeling, Die Theologie des Weihesakraments nach dem Zeugnis des neuen Ritus: LJ 19 (1969) 143 f.
[2] Ders., Todesweihe oder Krankensalbung?: LJ 21 (1971) 212.
[3] Ders., Kritische Bilanz. Liturgische Bildung des Klerus und der Laien in den Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils in den römischen Ausführungsbestimmungen und in den reformierten liturgischen Büchern, Regensburg 1976, 17 sowie 113–115 (Anm. 5).
[4] Zum 60. Geburtstag das zusammen mit Th. Maas-Ewerd unter Mitwirkung von 41 weiteren Autoren herausgegebene Sammelwerk: Gemeinde im Herrenmahl. Zur Praxis der Meßfeier (Pastoralliturgische Reihe in Verbindung mit der Zeitschrift „Gottesdienst"), Einsiedeln u. a. 1976; zum 65. Geburtstag die neu herausgegebene Sammlung von Aufsätzen Lengelings: Liturgie – Dialog zwischen Gott und Mensch, Freiburg–Basel–Wien 1981.

stete", zu ihr aufsteigende Kult nicht als Ursache des Heils oder gar als die Gottheit in den Dienst des Menschen zwingende magische Handlung mißverstanden werden darf, sondern kultisches Handeln auch dort Ausdruck ist des Wissens um die Abhängigkeit von der Gottheit, die allein „Gnade erweist, Leben schenkt und Gaben austeilt" (57).

Diese Sicht der Dinge wird nun auch aus der Einführung des Herausgebers (9–27) deutlich. K. Richter unternimmt es, die Liturgie als zentrales Thema der Theologie darzustellen.

Er tut es ganz in der Nachfolge seines Lehrers, den man aus manchen Sätzen zu hören meint, indem er zunächst die „Liturgie als Mitte christlichen Lebens" (9–14) beschreibt. Er zeigt danach die Notwendigkeit auf, der Liturgie und der Liturgiewissenschaft den ihr gebührenden Platz in der nachkonziliaren Theologie zu sichern (14–21) und macht auf das Verhältnis der verschiedenen theologischen Disziplinen zur Liturgie als einem der Grundvollzüge der Kirche aufmerksam (21–27). Bei den Ausführungen stützt sich Richter auf die einschlägigen Äußerungen der Dokumente des Konzils und der nachkonziliaren Erneuerung. Im Hinblick auf die Liturgiewissenschaft kommt vor allem Artikel 16 der Liturgiekonstitution (auch wenn er nur mit Bezug auf die Priesterausbildung formuliert wurde) in Betracht, mit dem die Konzilsväter die Liturgiewissenschaft zum Hauptfach in den theologischen Fakultäten erklärten und die Dozenten der übrigen theologischen Fächer aufforderten, „insbesondere die der dogmatischen Theologie, die der Heiligen Schrift, der Theologie des geistlichen Lebens und der Pastoraltheologie, von den inneren Erfordernissen je ihres eigenen Gegenstandes aus, das Mysterium Christi und die Heilsgeschichte so herauszuarbeiten, daß von da aus der Zusammenhang mit der Liturgie . . . deutlich aufleuchtet". Der Hrsg. hofft nun, daß die Mitarbeiter mit ihren Beiträgen „ein längst überfälliges Gespräch in Gang setzen können, das noch stärker zu erhellen vermag, welche Bedeutung die Liturgie als Glaubensquelle für die Theologie haben sollte, damit die Liturgie kein vergessenes Thema der Theologie bleibt" (27).

In der gebotenen Kürze einer Rezension kann, zumal es sich um ein Sammelwerk handelt, ein solches Gespräch nicht eigentlich aufgenommen, können höchstens einige Hinweise dazu gegeben werden. Von den acht Abhandlungen katholischer Theologen kommen zwei aus der biblischen, einer aus der historischen, zwei aus der systematischen und drei aus der praktischen Theologie. Hilfreich für ein Gespräch mit der Liturgiewissenschaft sind gewiß die Aufsätze von P. Weimar über „Kult und Fest. Aspekte eines Kultverständnisses im Pentateuch" (65–83) und K. Kertelge über den „Gottesdienst als Berufung und Aufgabe der Kirche nach dem Neuen Testament" (84–98), wobei die These des Alttestamentlers, Liturgie habe „weniger den Charakter einer ‚Feier', sondern den eines ‚Festes'" (82), in der Allgemeinheit, mit der sie formuliert ist, in Frage gestellt werden kann, insofern es sicherlich Liturgie-„Feiern" gibt (z. B. Krankensalbung, Begräbnis), die nicht als „Feste" begangen werden können.

Der unmittelbare Nachfolger Lengelings auf dem Münsteraner Lehrstuhl, der in der Erforschung der Frömmigkeitsgeschichte besonders ausgewiesene Kirchenhistoriker A. Angenendt, hat in einem ursprünglich als Vortrag konzipierten Beitrag – bedauerlicherweise ohne Anmerkungsapparat – die Zusammenhänge von „Liturgiewissenschaft und Kirchengeschichte am Beispiel der frühmittelalterlichen Taufgeschichte" (99–112) aufgezeigt.

Er bescheinigt der Liturgiewissenschaft zwar, daß sie „sich seit jeher der Historie bedient" hat, während sich die Historie erst neuerdings in stärkerem Maße auch für die Liturgie zu interessieren beginnt (99), doch wird die Liturgiewissenschaft die Anregung zur Beschäftigung mit der weithin noch unerforschten mittelalterlichen Liturgie annehmen und bei ihren historischen Studien auch dem Rat zur „Erarbeitung des weiteren mentalitätsgeschichtlichen Umfeldes" (100) folgen müssen.

Einer eingehenden Auseinandersetzung bedürfte der Beitrag H. Vorgrimlers über die „Liturgie als Thema der Dogmatik" (113–127) – nicht in seinem ersten Teil, in dem die Notwendigkeit einer größeren Respektierung der Liturgie als Glaubenszeugnis hervorgehoben, die liturgietheologische Forschungsarbeit Lengelings anerkannt und die Möglichkeit, innerhalb einer theologischen Fakultät dem Liturgiewissenschaftler, der sich nicht nur als Historiker versteht, die Sakramententheologie als Lehraufgabe zuzuweisen, bejaht wird, sondern in seinem zweiten Teil, in dem Anfragen an die Liturgiewissenschaft gerichtet werden.

Der Vf. wünscht hier, daß es dem Volk erlaubt sein müßte, „in seiner Spontaneität und Kreativität seine jeweils eigene Liturgie hervorzubringen" (126). Die Liturgie kennt einen Bereich, in dem dies dem Volk schon über zwanzig Jahre möglich ist: Die Fürbitten. Sie sind Oratio fidelium, Gebet der Gläubigen. V. kritisiert nun gerade „die Fürbitten der Liturgie", weil sie sich am Gottesverständnis Jesu orientieren, das nicht mehr das unsere ist, und dem praktischen kirchlichen Verhalten „acsi deus non daretur" widersprechen; erst später schränkt er den zunächst pauschal erhobenen Vorwurf durch das Wort „häufig" etwas ein (120f).

Die lateinische Kirche kennt vor allem zwei Gottesdienste, in denen Fürbitten gesprochen werden: Die Vesper und die Meßfeier. In der Vesper sind die Fürbitten tatsächlich amtlich vorgegeben, freilich mit der Möglichkeit, besondere Anliegen einzufügen. Wenn nun hier beispielsweise gebetet wird, Gott möge sich der Kranken erbarmen und den alten Menschen nahe sein (Mittwoch der 2. Woche im Jahreskreis), so erbittet die Kirche hiermit keine Wunder. Sie ist sich vielmehr der Notwendigkeit der medizinischen Versorgung der Kranken und Alten durchaus bewußt, glaubt allerdings, daß „jede gute Gabe und jedes vollkommene Geschenk" – auch die Genesung aufgrund ärztlichen Könnens – „von oben" kommen (Jak 1,17). Und wenn Jesus um die Einheit aller Glaubenden gebetet hat (vgl. Joh 17,20–26) und die Kirche das gleiche tut, indem sie Gott bittet, die Christen zur Einheit zusammenzuführen (z. B. Montag der 1. Woche im Jahreskreis), so bedeutet dies keinen Widerspruch zu den praktischen ökumenischen Bemühungen, da jedem Christen der paulinische Gedanke vertraut ist (oder sein müßte), daß Gott es ist, der das Wollen und das Vollbringen bewirkt, noch über unseren guten Willen hinaus (vgl. Phil 2,13).

V. denkt bei seinen Ausführungen vermutlich aber zuerst an die Fürbitten in der Meßfeier. Dazu muß festgestellt werden, daß es hier keine amtlich festgelegten Texte gibt. Das in den Fürbitten der Meßfeier zum Ausdruck kommende (vom Vf. als nicht mehr „das unsere" kritisierte) Gottesverständnis ist nicht das der amtlichen Liturgie, sondern eben wohl doch „das unsere", d. h. das jener Gläubigen, die die Fürbitten formuliert haben, seien es Amtsträger oder Laien. Man wird zugeben müssen, daß hier nicht selten Texte vorgetragen werden, die den Eindruck erwecken, als wolle man ein wunderbares Eingreifen Gottes erbitten („daß alle Kranken gesund werden"), als laufe man Utopien nach („daß alle Menschen sich bekehren und in allem den Willen Gottes erfüllen"), als wolle man sich vor der Weltverantwortung drücken und Gott vorschreiben, in welcher Weise er in das Alltagsgeschehen einzugreifen habe („daß er den Hungernden Brot gebe, den Obdachlosen Wohnung und den Gefangenen die Freiheit").

Aber wären denn nicht ähnliche oder noch schlimmere Fehler zu befürchten, wenn neben der amtlichen eine vollständig von einzelnen oder Gruppen beliebig erstellte Liturgie gefeiert würde? Oder wie sonst hätte man sich die vom Vf. geforderte „Volksliturgie" und ihre Feier vorzustellen? Auch wenn „der kirchlichen Einheit wegen . . . wesentliche Strukturen" (126) von der Hierarchie festgelegt wären, würde es mit Sicherheit nicht nur zu Spaltungen, sondern auch zu einer Glaubensverengung und damit einem Glaubensschwund in der Kirche kommen. Geht es dem Vf. freilich nur darum, in der Gottesdienstfeier keine „Uniformität zu erzwingen (etwa: in der Begrenzung der Anzahl der Hochgebetstexte, im Verbot der Laienpredigt, der Ministrantinnen, in Kleidervorschriften usw.)" (126), dann läuft er offene Türen ein, wenngleich man wird zugeben müssen, daß auf diesem Gebiet innerhalb des „Römischen Ritus" in nächster Zeit weitere Schritte zu unternehmen wären (z. B. die Erarbeitung eigener Normen und Texte für die Eucharistiefeier in den jungen Kirchen, wie dies etwa für Zaire geschehen ist, bis hin zu einer immer wieder geforderten „Missa simplex" neben der Hochform des sonntäglichen Gemeindegottesdienstes). Zu bedenken bleibt freilich, daß es für die Feier anderer Sakramente (z. B. der Eingliederung in die Kirche und vor allem der Trauung) mancherorts längst vom Römischen Ritus abweichende Formen geben könnte, wenn man sich um ihre Erarbeitung bemüht hätte.

Die von M. Ma Garijo-Guembe vorgelegten „Überlegungen für einen Dialog zwischen Orthodoxie und Katholizismus im Hinblick auf den Satz ‚Lex orandi – lex credendi'" (128–152), vor allem die zusammenfassenden Thesen, sind in diesem Zusammenhang hilfreich und bedenkenswert.

Die Aufsätze des Pastoraltheologen D. Emeis über „Die Liturgie als Thema der Katechetik" (153–161) und des Religionspädagogen R. Sauer über „Die Liturgie als Thema der Religionspädagogik" (162–171) machen nicht nur deutlich, daß die Liturgie in der Sakramentenkatechese und im sonstigen religionspädagogischen Bemühen zu wenig beachtet wird, sondern benennen auch Wünsche an die Liturgiewissenschaft, die, soweit sie die Wissenschaft tatsächlich betreffen, durchaus einer Erörterung wert sind und erfüllt werden können.

Für manche Wünsche sind freilich die Liturgiewissenschaftler nicht oder nur indirekt die richtigen Adressaten. Dies gilt vor allem für das Problem der Sprache in den liturgischen Büchern (159f), das in einer muttersprachlichen Liturgie sicher niemals als auf lange Zeit oder gar endgültig gelöst betrachtet werden kann. Es gilt aber auch von den praktischen Übungen (169), die im Rahmen des Wissenschaftsbetriebes nicht geleistet werden können. Hier wird man sich neben der wissenschaftlich verantworteten Erschließung der tatsächlich gefeierten Liturgie weitgehend darauf beschränken müssen, historisch und theologisch fundierte Kriterien zu liefern für die praktische, pastoralliturgische Arbeit, die dann in einer eigenen Ausbildungsphase geleistet werden muß, in der man leider viel zu oft meint, ohne liturgiewissenschaftliche Fundierung auszukommen.

Als letzter schreibt K. Lüdicke über „Liturgie und Recht" (172–184) und macht deutlich, daß der Kanonist oft genug gezwungen ist, bei gottesdienstlichen Handlungen nur nach Gültigkeit und Erlaubtheit zu fragen, während nach der Aussage der Konzilsväter in SC 11 den Seelsorgern ans Herz gelegt wird, nicht nur minimalistisch auf den gültigen und erlaubten Vollzug der Liturgie, sondern auch auf die bewußte, tätige und geistlichen Gewinn bringende Teilnahme der Gläubigen an der Liturgie zu achten, wozu wiederum die Liturgiewissenschaft ihren Beitrag zu leisten hat. Er macht dann aber auch auf die für Liturgie und Recht in gleicher Weise gegebene Grundrechtsbindung aufmerksam und begründet mit Hilfe dieses Prinzips die vom

CIC 1983 seiner Meinung nach ermöglichte Zulassung von Frauen zum Ministrantendienst.

Eine Ergänzung der bis auf 247 Nummern angewachsenen Bibliographie E. J. Lengelings[5] sowie ein Personen- und Sachregister schließen das Buch ab. Es macht erneut deutlich, daß eine Kirche und ihre Theologie etwas mehr als zwei Jahrzehnte nach Abschluß eines Konzils noch lange nicht eine durch und durch von diesem Konzil geprägte Kirche und Theologie sind.

München Reiner Kaczynski

Schmid-Keiser, Stefan: **Aktive Teilnahme.** Kriterium gottesdienstlichen Handelns und Feierns. Zu den Elementen eines Schlüsselbegriffes in Geschichte und Gegenwart des 20. Jahrhunderts. – Bern–Frankfurt/M.–New York: Peter Lang (1985). Teil I 530 S. Teil II (Anmerkungen, Bibliographie) 298 S. (Europäische Hochschulschriften Reihe XXIII Theologie, Bd/Vol. 250), kart. zusammen sfr 99.—

Die 1984 in Luzern vorgelegte Diss. des Schweizer Pastoralassistenten und Kirchenmusikers Schmid-Keiser untersucht die Geschichte und Aktualität des Begriffs „aktive Teilnahme", der bisher trotz seiner großen Bedeutung für die liturgische Theorie und Theologie relativ wenig in der wissenschaftlichen Forschung analysiert worden ist. Die Arbeit ist in drei Hauptteile gegliedert.

Der 1. Teil befaßt sich mit den kirchlichen Dokumenten 1903–1961, wobei das Motu Proprio Pius X. von 1903, die Apostolische Konstitution „Divini Cultus" von 1928 und die Enzykliken „Mystici Corporis" von 1943 und „Mediator Dei" von 1947 den Untersuchungsgegenstand bilden. Die Mysterienlehre Odo Casels und Karl Rahners Beitrag „Die vielen Messen und das eine Opfer" werden einbezogen. Ein besonderes Interesse des Vf.s gilt der Enzyklika „Musicae sacrae" von 1955 und der Instructio von 1958 mit ihren Aussagen bezüglich der Kirchenmusik. Von den teilkirchlichen Dokumenten werden Richtlinien des Erzbistums Freiburg (1955), französische Richtlinien (1956) und der Fastenhirtenbrief von Erzbischof Montini/Mailand hinzugenommen. Der Codex Rubricarum (1961) sowie die Richtlinien der Deutschen Bischöfe (1961) und Schweizer Bischöfe (1961) bilden den Abschluß.

Als Ergebnis der Textuntersuchungen stellt der Vf. fest, daß die Auffassung von Liturgie „absolut presbyterzentriert" ist und diese „einseitig hierarchisierte Betrachtungsweise" die Mitwirkung der Gläubigen nur als „Sich-anschließen" in „ritualisierten Kultformen des Ausdrucks" zuläßt. Unter Teilnahme wird die „Gesinnungsangleichung an Christus" verstanden, die in individualistischer Verengung betont wird. Ansätze zu Veränderungen zeigen sich in der Betonung der liturgischen Rolle, im Zusatz „bewußt und verständnisvoll" zum Begriff der Teilnahme und in der Forderung nach „Verständlichkeit" der Liturgie. Die Aufarbeitung der untersuchten Dokumente in diesem 1. Teil bringt interessante Ergebnisse zutage. So ist es von Wichtigkeit, daß im lateinischen Text (versio authentica) des Dokumentes von 1903 von „actuosa communicatione ... cum ... mysteriis et precibus", im italienischen Urtext dagegen von „partecipazione attiva" die Rede ist (12).

Bemerkenswert ist, daß im Fastenhirtenbrief des Erzbischofs Montini von 1958 gesagt wird: „Vor allem muß man sich um die liturgische Versammlung bemühen" (130).

Die Problematik der Arbeit zeigt sich darin, daß sie ohne Sprachuntersuchungen und ohne Einbettung in die theologiegeschichtliche Vergangenheit mit dem Begriff „aktive Teilnahme" umgeht und damit den Aspekt der „Teilnahme" nicht in den Gesamtvorgang von zeitgeschichtlichem Verständnis und theologischem Kontext einbezieht. Die vom Vf. immer wieder belegte formale Dominanz des Vorstehers ohne „mitverantwortliche und partnerschaftliche Mit-Trägerschaft" der Gläubigen in einer „pyramidalen Schau von Kirche" zieht die gesamte Aufmerksamkeit auf sich (62).

Weil das Attribut „aktiv" nicht systematisch reflektiert wird, bleibt das breite Feld von Teilnahme auch unter der Bedingung des „mehr passiven Dabeiseins" unbearbeitet (vgl. aber 513: „meditierend teilnehmen"). Interessant, aber wenig integriert, sind Exkurse etwa auf Schillebeeckx und seine kritische Würdigung Casels. Dabei zeigt sich die merkwürdige Art des Vf.s Zitate aneinanderzufügen und kaum bearbeitet im Raum stehenzulassen, so daß es dem Leser überlassen ist, den Stellenwert zu erschließen.

Schon im hist. Teil wird deutlich, daß die Vorliebe des Vf.s der liturgischen Kleingruppe gilt (72), weil sie die „Gleichheit aller" in der „Symbolaktivität" (378) ermöglicht. Zweifellos ist es „ausgesprochen schwierig, die verschiedenen Schichten des Begriffes ‚aktive Teilnahme' genau voneinander zu trennen" (52). Doch sollte der Blick auf die Feiergestalt der Großgruppe – und sie ist in allen Dokumenten vorausgesetzt – mit ihrer starken Symbolisierung des Vorstehers nicht fehlen.

Der 2. Hauptteil behandelt die liturgische Bewegung des 20. Jh.s bis zur „Vorbereitung des 2. Vatikanischen Konzils" (149–301). Nach einem Überblick über die liturgische Erneuerungsbewegung setzt sich der Vf. mit Lambert Beauduin, Ildefons Herwegen, Odo Casel, Romano Guardini, Pius Parsch und Josef Andreas Jungmann auseinander.

Mit ausführlichen Zitaten wird die grundlegende Bedeutung Beauduins verdeutlicht, der das „Recht des Volkes auf aktive Teilnahme", das in der Taufe begründet ist, ekklesiologisch grundlegt und das Amt als „Dienst an der Kirche und an Christus" definiert (183f). Die sehr anregenden Untersuchungen des Vf.s zum Thema der Teilnahme bei den obengenannten Theologen können hier nur angezeigt werden.

In seiner Zusammenfassung sieht der Vf. in der „Wiederentdeckung der Elemente der Liturgiefeier überhaupt", im Verweis auf die Bedeutung der liturgischen Gemeinschaft und in der Betonung der anthropologischen Ausdruckselemente (Guardini) erste Schritte zu einem erneuerten „offenen" Teilnahmebegriff. Die Defizite werden mit Zitaten aus einer Studie des Schweizer Pastoralsoziologischen Institutes (1. Aufl. 1975; 2. Aufl. 1977; vgl. 297) beschrieben. Die Liturgische Bewegung bleibt im Rahmen einer „hierarchisch institutionellen statisch-zentralistischen Betrachtungsweise der Kirche."

Erst nach 1970 setzt das Kirchenverständnis „primär bei der Gemeinde an" und fördert „Subsysteme", in denen „Wir-Bewußtsein" als Grundlage pluraler Gemeindebildung in „Koinonia" möglich wird. Die Gemeinde ist – auch liturgisch – „Versammlung von Gruppen" und dadurch „Subjekt pastoralen Handelns". Teilnahme und Teilhabe bedeuten wesentlich Kommunikation. Von daher ist es deutlich, daß heute die „anthropologischen Hinwege und Realisierungsmöglichkeiten der aktiven Teilnahme (Guardini-Frage!)" Vorrang haben müssen.

Im 2. Hauptteil steht – wie im 1. Hauptteil – das leitende Interesse des Vf.s an liturgischer Teilnahme als „tätigem Ausdruck in und durch Gruppen" im Vordergrund. Beeindruckend ist der Reichtum der erschlossenen Quellen.

Der 3. Hauptteil hat die Überschrift: „Das 2. Vatikanum und seine Folgen in bezug auf den Begriff der aktiven Teilnahme der Gläubigen in den Feiern des Glaubens" (311–530). Die für die Liturgie wichtige Veränderung im Kontext des Konzils sieht der Vf. in der „ekklesiologischen Begründung" aktiver Teilnahme, insofern die „Versammlung der Gläubigen" als „Kirche" beschrieben wird (328f).

Damit zeichnet sich die Möglichkeit ab, die „sakramentale Repräsentation Christi durch die Kirche" von der hist. Verengung auf die Hierarchie auf das ganze Volk Gottes auszuweiten. In der Auseinandersetzung mit Lengeling, Jungmann, Volk, Congar und anderen Theologen wird die „Verschiedenheit tätiger Teilnahme" (335) in der „Koinonia des Heiligen Geistes" (339) verdeutlicht. Damit zeichnen sich Konsequenzen im Bereiche des rituellen Mitwirkens der Gläubigen als „Mit-Subjekten der liturgischen Aktion" (345) ab. Die Vorgaben des Konzils zur Reform sind das Rollenprinzip, die Zeichenhaftigkeit des Gottesdienstes, seine Verständlichkeit, die Funktionalität des Kirchengebäudes, die liturgische Bildung und die Gestaltungsaufgabe der Feiern des Glaubens.

In einem weiteren Schritt versucht nun der Vf. die „Problemlage der gegenwärtigen Realisierungen des Teilnahmeverständnisses" darzustellen. Er lehnt sich im weiteren Verlauf seiner Überlegungen stark an eine niederländische Diss. von C. G. Kok (Amsterdam 1980) an. Dieser definiert die Liturgie als „sakramentale Symbolaktivität der lokalen Glaubensgemeinschaft" (363). Die Dynamik der lokalen Glaubensgemeinschaft hat Vorrang in der Realisierung von Teilnahme gegenüber der „objektivistischen Auffassung der Liturgie als ein feststehendes, unveränderliches Ganzes" (395). Nicht „totale Unterschiedslosigkeit", aber „fundamentale Gleichheit aller in der ... sakramentalen Symbolaktivität" ist die Grundlage aktiver Teilnahme. Wesentliches Hindernis sind die „römischen Modelle und Ausdrucksformen", die das „absolute Engagement" der lokalen Glaubensgemeinschaft behindern und eine Entwicklung von der „Hierurgie zur Liturgie" verhindern (so der Vf. nach Kok 382).

In einem längeren Exkurs wird die Rolle der Musik als Element aktiver Teilnahme behandelt.

Mit der Beschreibung des priesterlichen Dienstes als „Sammlung, Koordinierung und Einung der Charismen in der Gemeinde als Ganzer" (446) beschreibt der Vf. die Aufgabe des Vorstehers. Dazu muß die „Struktur der absoluten Ordination" hinübergeführt werden in die „Inbezugsetzung zur Gemeinde". In Anlehnung an Schillebeeckx (450) sieht der Vf. die Erneuerung der Liturgie abhängig von der „Erfahrung als kontextuellem Beziehungsfeld von Leben und Glauben". Diese muß als „offene – nicht nur auf ritualistische Gesten reduzierte – Teilnahme" die „privatistischen Feierformen" aufbrechen (453).

Die Verkündigung soll so auf „gemeinsamer, interpretierter Praxis" beruhen, in der die Lebens- und Glaubenserfahrung im gegenseitigen Austausch vermittelt wird. Glaube ist nicht nur Voraussetzung für fruchtbare Teilnahme, sondern kommt erst wirklich zu sich selbst, „indem er sich in symbolischer Weise ausdrückt" (im Anschluß an Lukken, 455). Im Unterschied zur hist. wesentlich als passiv verstandenen Rolle der Glaubenden braucht der Symbolausdruck ein „Wechselspiel von Passivität und Aktivität". So erscheint aktive Teilnahme als „gemeinsames Gestalten des Gestaltetwerdens in Jesus Christus" (458).

Der Vf. bringt die kommunikative Sakramententheologie (Ganoczy, 464) ins Spiel, um die „ortskirchliche Kommunikationsdynamik" des liturgischen Handelns aufzuweisen.

Die Ergebnisse seiner Überlegungen führt der Vf. am Beispiel der Hochgebete näher aus. Die Teilnahme der Gemeinde kann sich nicht in den Akklamationen erschöpfen. Erst die „notwendige und freie Entscheidung ortskirchlich gewachsener Teilnahmemöglichkeiten" (449) durch größere Originalität der Texte und Verstärkung des dialogischen Charakters kann die Teilnahme weiterentwickeln.

Die rituelle Struktur der Liturgie bedarf einer Revision von der heutigen soziokulturellen Situation her. Das „operative Modell" (Gelineau, 487) ermöglicht

[5] Die Veröffentlichungen Lengelings bis 1980 sind aufgeführt in den beiden in Anm. 4 angegebenen Werken.

einen kreativen Umgang mit dem gesamtkirchlichen rituellen Programm. Eine neue „symbolische Praxis" ist gefragt, die nichts gemein hat „mit der heutigen christlichen Liturgie, die zum erstarrten Ritus geworden ist, der jede Phantasie unterdrückt, jede konkrete Praxis ausschließt, der tendentiell nur noch den Verstand anspricht, indem er den Wortgottesdienst in den Vordergrund stellt und somit zur leeren Formel verkommt (Fehlen, 488)".

Die Liturgie bedarf der „Basis einer bewußten Gemeinde", die sich von der „Priesterzentriertheit gegenwärtiger Gemeinden" absetzt.

In der gegenwärtigen Situation kommt es nicht nur auf die „innere Anteilnahme" sondern vor allem auf die „Expressivität gottesdienstlichen Handelns und Feierns" als „Audruckshandeln der mitfeiernden Glaubenden" an.

Bei der Beschreibung der „Elemente liturgischen Symbolhandelns im Interesse der Förderung aktiver Teilnahme" (501) zählt der Vf. unter den Überschriften „Raum geben", „In-Kommunikation-treten", „Religiössein als das Erleben des Festes und der Feier befreienden Glaubens", „Rituell handeln in Spiel – Gebärde – Tanz – Bewegung", „Schauend, Hörend, Schweigend, Meditierend teilnehmen", „durch sprachlichen Ausdruck lobend, segnend und dankend teilnehmen" und „Vorstehen beim Teilen des Wortes . . ." die Elemente auf, die ihm wesentlich erscheinen. Der bereits beanstandete Mangel der Gesamtkonzeption wird dadurch nicht behoben.

Am Ende seiner Arbeit stellt der Vf. noch einmal das Leitmotiv der „gemeinsamen Christusrepräsentanz der Gläubigen" als die Grundlage der „ungeteilten Kompetenz aller in den Feiern des Glaubens" heraus. In der Rückkehr zu dieser „unteilbaren – aber doch verteilten" Feierkompetenz der Gläubigen, die die „natürliche Angemessenheit des Leitungs- bzw. Vorsteherdienstes" betont, sieht der Vf. das Ergebnis der Entwicklung im 20. Jh. Die Realisierung ist eine Aufgabe, die wesentlich von der „neuen Partnerschaft" der Amtsträger mit den Glaubenden abhängt.

Die Problematik der Arbeit besteht m. E. in der nicht genügend geklärten Einbettung von „Teilnahme" in das Gesamt der liturgischen Feier als Mysterium und Kommunikation, die sich im Ansatz und bei der Auswertung der Quellen ebenso zeigt wie bei der Beschreibung der gegenwärtigen Situation. Da die „Expressivität" im Vordergrund steht, gelingt es dem Vf. nicht befriedigend, im „Binnenraum" des „Teilnehmens" die verschiedenen anthropologischen und theologischen Schichten freizulegen und zu ordnen. Die individuellen Voraussetzungen des einzelnen Teilnehmers und die gruppensoziologischen Bedingungen der versammelten Gemeinde sind zu beachten. In den Jahrhunderten mit „verminderter Teilnahme" im Sinne von reduzierter Expressivität sind die Gemeinden nicht „teilnahmslos" geblieben! Die „innere Teilnahme" als Intra-Kommunikation und „spirituelle Aktivität" hängt nicht notwendig an „Sprech"- oder „Symbolaktivität". Das Phänomen der „Rezeption" in der Liturgie ist vielschichtig.

Die Bedeutung des vorliegenden Werkes liegt darin, daß es ein heute noch – oder wieder – hochaktuelles Thema der Liturgiewissenschaft und liturgischen Praxis hist. aufarbeitet, ein reiches Quellenmaterial vermittelt und einen wichtigen Diskussionsbeitrag einbringt.

Das betonte Interesse des Vf.s an „Expressivität" und „Kooperation" vor dem Hintergrund der Gruppenliturgie fordert dazu heraus, die im Nachlassen des „Gottesdienstbesuchs" zutage tretenden Störungen liturgischer Kommunikation intensiv auf die „inneren", in der Feier selbst liegenden Ursachen hin zu analysieren. Weitere Untersuchungen in der Richtung, die von der vorliegenden Arbeit aufgewiesen worden ist, sind dringend zu wünschen.

Bamberg Franz Kohlschein

Midali, Mario: **Teologia Pastorale o Pratica.** Cammino Storico di una Riflessione fondante e scientifica. – Roma: LAS (Libreria Ateneo Salesiano) (1985). 382 S. (Biblioteca di Scienze Religiose, 69) (Studi di Teologia Pastorale) kart. L. 25 000.–

Im Vorwort wird der Zweck des Buches wie folgt beschrieben: Es soll die oft recht oberflächliche und schlecht fundierte Diskussion über Pastoral- und Praktische Theologie auf den neuesten Stand bringen durch eine Darstellung ihres Werdeganges von ihren Anfängen bis heute. Daraus ergeben sich dann auch für unsere Zeit viele praktische Konsequenzen.

In der Einleitung wird auf den Titel und Untertitel des Buches näher eingegangen. Der Autor versucht zu erklären, warum seiner Meinung nach beide, Pastoral- und Praktische Theologie, mehr oder weniger dasselbe sind und daß der einzige Unterschied (wenigstens in Deutschland) darin bestehe, daß „Pastoraltheologie" ein katholisches Phänomen, und „Praktische Theologie" im wechselvollen Lauf der Geschichte sein protestantisches Gegenstück darstelle.

I. Teil: Geschichte der Pastoraltheologie – Einige entscheidende Momente: Beginnend mit den Nachwirkungen des Konzils von Trient springt hier der Autor ständig zwischen dem katholischen und protestantischen „Lager" in Deutschland hin und her, um einige entscheidende Entwicklungsmomente der Pastoraltheologie im katholischen, und der Praktischen Theologie im protestantischen Lager anzugeben, und das herauf bis zum II. Vatikanum.

II. Teil: Das Pastoralmagisterium des II. Vatikanums: Hier wird beschrieben, wie das Konzil die guten Aspekte von katholischer (Pastoraltheologie) und protestantischer (Praktische Theologie) Seite sozusagen miteinander verschmolzen, zugleich aber auch neue Wege erkundet hat, auf denen wir heute noch weiterwandern und weitersuchen.

III. Teil: Aktuelle Ausrichtungen und Projekte im europäischen Bereich:

Der Großteil dieses langen Abschnittes beschäftigt sich wieder mit verschiedenen katholischen und protestantischen Weiterentwicklungen in Deutschland nach dem II. Vatikanum. Kurz behandelt werden auch noch die Werke und der Einfluß des Pater Liégé aus Paris, Marcel van Caster aus Brüssel, und den Vertretern des (klinischen) Pastoralpsychologietrainings aus Nordamerika.

IV. Teil: Pastoraltheologie im Kontext der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung:

Dieser Abschnitt behandelt erst einige geschichtsbedingte Voraussetzungen, dann verschiedene Tendenzen und Strömungen innerhalb der Theologie der Befreiung, und schließlich Pastoraltheologie, die im Dienst dieser praktischen Befreiungstätigkeit steht.

Die Zusammenfassung beinhaltet schließlich noch einige interessante Vorschläge und Überlegungen für die Zukunft.

Das Buch stellte sicherlich eine Fundgrube an interessanten Informationen, Stellungnahmen und kurzen und prägnanten Zusammenfassungen der pastoraltheologischen Beiträge von so verschiedenartigen Autoren wie etwa S. Rautenstrauch, M. Luther, F. Schleiermacher, A. Graf, F. Klostermann, P. A. Liégé, N. Greinacher, K. Lehmann, J. Heinrichs, H. Steinkamp und vielen anderen dar.

Aus der Vielzahl der deutschen Namen wird man natürlich schließen, daß das Buch die deutsche pastoraltheologische Tradition und ihre Hauptvertreter italienischen Lesern zugänglich machen möchte, um gleichzeitig mehr pastoraltheologische Arbeiten in Italien anzuregen. Das scheint aber nicht ganz der Fall zu sein, denn in der Einleitung bemerkt der Autor ausdrücklich, daß er sich nur deshalb so intensiv mit der pastoraltheologischen Lage und Entwicklung in Deutschland abgäbe, da nur dort die Pastoral- oder Praktische Theologie nach streng wissenschaftlichen Prinzipien und Kriterien weiterentwickelt werde und worden sei und deshalb auch so viel seriöse Literatur darüber verfügbar wäre.

Das führt zu der Frage: Für wen ist das Buch geschrieben worden? Die Einleitung jedenfalls erweckt den Eindruck, daß es für die Öffentlichkeit gedacht sei, aber für welche Öffentlichkeit? Da das Buch in italienischer Sprache vorliegt, wird es für die deutsche Öffentlichkeit kaum in Frage kommen. Die italienische Öffentlichkeit aber wird ihre Schwierigkeiten damit haben, denn besonders der erste und der dritte Teil des Buches setzt eine gute Kenntnis deutscher Geschichte, Kultur und Mentalität voraus. Das Buch dürfte also nur für italienische Leser in Frage kommen, die diese Kenntnisse haben.

Es ist sicher wahr, daß es bis heute in Italien keine (wissenschaftlich aufgebaute) pastoraltheologische Tradition gibt, die etwa mit der in Deutschland vergleichbar wäre. Das kann aber nicht die Tatsache rechtfertigen, daß in einem Buch dieser Größenordnung (385 S.) die pastoraltheologische Situation und Entwicklung in Italien selber kaum Erwähnung findet. Bleibt nur zu wünschen, daß sich diese Lage bald ändert, und daß das besprochene Buch von Mario Midali einen wichtigen Beitrag dazu leisten kann.

Münster Dieter Emeis/P. Peter Mair

Oberthür, Rainer: **Angst vor Gott?** Über die Vorstellung eines strafenden Gottes in der religiösen Entwicklung und Erziehung. – Essen, Verlag die blaue eule, (1986). 141 S. (Religionspädagogische Studien Bd 4) kart. DM 24.–

Oberthürs Arbeit erscheint in der Reihe „Religionspädagogische Perspektiven", die sich als Diskussionsforum für religionspädagogische Fragestellungen versteht. Aufgegriffen werden Probleme, die sich aufgrund sozialer und anthropologischer Bedingungen der religiösen Erziehung aufdrängen und für die im Interesse des Kindes und des jungen Menschen und auch im Interesse der Glaubenstradition Lösungsvorschläge gefunden werden müssen. Die vorliegende Abhandlung ist ein typisches Beispiel für die aktuellen und praxisrelevanten Themen, die behandelt werden. Der Vf. informiert kurz und zutreffend über die Vorstellung eines strafenden Gottes und die damit verbundenen Ängste. Er hält sich dabei in erster Linie an psychoanalytisch gedeutetes biographisches Material, das er sowohl glaubensgeschichtlich als auch entwicklungs- bzw. sozialpsychologisch durchleuchtet, ohne die religionspädagogische Leitlinie aus dem Auge zu verlieren. Es verdient besonders erwähnt zu werden, wenn der Autor klarstellt, daß nicht jegliche Vorstellung des strafenden Gottes auf angstmotivierende Religiosität oder auf repressive religiöse Erziehung zurückgeführt wird, sondern für solche Vorstellungen auch Argumente herangezogen werden, die auf Erfahrungen aus der Auseinandersetzung mit der alltägli-

chen Wirklichkeit hinweisen. Man wird dem Vf. zustimmen, wenn er fordert: der Erzieher muß um die strukturellen Wurzeln der Religiosität und um die Reifungskrisen in der Kindheit mit ihren drohenden Fixierungen Bescheid wissen; er muß seine eigene religiöse Entwicklungsgeschichte und seine Kindheitserlebnisse aufarbeiten, um sensibel zu werden für die Situationen des Kindes; er bedarf selbst des Grundvertrauens und des Selbstwertgefühls, um ein übertragungsfreies Erziehungskonzept durchführen zu können; er soll darauf verzichten, dem Kind mit religiösen Denk- und Handlungsmustern Antworten auf Fragen zu geben, die es nicht oder noch nicht stellt; er darf weder den guten, noch den strafenden Gott als Erziehungsmittel „mißbrauchen". Das ist nicht neu und in dieser Allgemeinheit der Aussage zu unbestimmt, um konkretem religionspädagogischem Handeln eine Richtung geben zu können. Mag der Hrsg. der Reihe auch darauf hinweisen, daß der Leser keine Handlungsanweisungen erwarten dürfe, so sollten sich die Autoren dennoch nicht davon dispensieren, exemplarisch aufzuzeigen, wie im einzelnen Fall die praktische Umsetzung der Orientierungshilfen geschehen könnte; denn als praktisch-theologische Disziplin muß die Religionspädagogik auch zeigen können, wie ihre Erkenntnisse in pädagogisches Handeln umgemünzt werden können.

Regensburg Johann Hofmeier

Moral begründen, Moral verkünden. Hrsg. von Günter Viert, mit Beiträgen von Alfons Auer, Hans Rotter, Albert Biesinger, Adrian Holderegger. – Innsbruck, Wien: Tyrolia-Verlag (1985). 111 S. kart. DM 26.–

Das Bändchen enthält die Beiträge eines Symposions an der Universität Salzburg, das dem Gespräch zwischen einer „autonomen Moral im christlichen Kontext", wie sie A. Auer vertritt, und dem „heilsgeschichtlich personalen Ansatz" Hans Rotters dient. Neben Auer und Rotter referierte auch A. Biesinger, der vom Standpunkt des Religionspädagogen zu beiden Positionen Stellung bezog. Eine bei anderer Gelegenheit gehaltene Gastvorlesung von A. Holderegger zum Thema Suizid ist ebenfalls mitveröffentlicht.

Das Symposion sollte der „Reflexion auf die Grenzen der Tragfähigkeit der einzelnen Modelle" (7) dienen, der „Anregung zur Entwicklung neuer Modelle und zum Weiterdenken". Nach der Lektüre der Referate und Gesprächsbeiträge hat man allerdings einen Eindruck, vor dem Weiterdenken wäre eine Bestandsaufnahme darüber angebracht, worin denn nun der Dissens besteht. A. Biesinger äußert (80): „In den Grundelementen stimmen beide Ansätze hochgradig überein." Bei Rotter finde sich „(noch) nicht ein (in) sich schlüssiges und transparentes Normbegründungsmodell", was Auer bereits vorgelegt habe.

A. Auer legt dar, daß er nicht einfach einen „radikalen Autonomismus" übernimmt, auch nicht einfach die Vorstellung Kants. „Mit dem Begriff ‚Autonomie' wurde eine Vorstellung aufgegriffen, die den geistigen Grundwillen der Neuzeit ebenso prägnant wie faszinierend zum Ausdruck bringt. Die unumstrittenen Kerngehalte dieser Vorstellung sind die Authentizität des Sittlichen, die Zuständigkeit der Vernunft für seine Erkenntnis und die Unbedingtheit seines Anspruchs."

Das Programm einer „autonomen Moral im christlichen Kontext" beinhalte: 1. Die ethische These von der Wahrheitsfähigkeit sittlicher Aussagen; 2. die theologische These von der „Bedeutung der christlichen Botschaft für das sittliche Handeln und für die Findung und Begründung sittlicher Normen" als neuem Sinnhorizont; 3. die Lehramtsthese bezüglich einer differenzierteren Bewertung kirchlicher Kompetenz „für die Statuierung weltethischer Weisungen". Auf die Kritik an seiner Rezeption der Autonomievorstellung geht Auer in einem eigenen Abschnitt ein.

H. Rotter setzt seinen „heilsgeschichtlich-personalen Ansatz" von der autonomen Moral wie von der moraltheologischen Tradition ab, indem er den jeweiligen Gottesbegriff, Naturbegriff und den „Begriff der mitmenschlichen Beziehungen" erörtert.

In den Ausführungen Rotters wird nicht ganz klar, auf welcher Ebene des moralischen Diskurses ein heilsgeschichtlich-personaler Ansatz etwas austrägt. Er wendet sich nur negativ gegen die Auffassung (31), „daß die theologische Begründung des biblischen Ethos weitgehend Paränese sei, also eigentlich nur ein frommes Zureden, das mit der rationalen Begründung des sittlichen Handelns von sich nichts zu tun habe". Darin zeige sich ein „viel zu distanziertes Verhältnis zur Bibel" in der zeitgenössischen Moraltheologie. Dazu wären einige Fragen zu stellen:

1. Ist eine „autonome Moral" falsch, weil (angeblich) weniger fromm? Es kann hier nicht um eine „reductio ad impietatem" gehen; es wäre zu zeigen, zu welchen falschen Ergebnissen die autonome Moral aufgrund eines „distanzierten Verhältnisses" zur Bibel kommt.

2. Wo liegt nach Rotter der biblische Beitrag zu einer „rationalen Begründung des sittlichen Handelns"? Geht es um das sittliche Handeln als Ganzes? Dann wäre der Beitrag metaethischer Art. Daß die biblische Paränese metaethische Implikationen enthält, dürfte aber zwischen Rotter und den Vertretern der autonomen Moral überhaupt nicht umstritten sein.

Oder geht es um das sittliche Handeln im einzelnen? Dann wäre der biblische Beitrag normativ-ethischer Art; er wäre als solcher aufzuweisen. Allerdings beansprucht Rotter nicht, „ausschließlich von einem biblischen Gottesbegriff konkrete Einzelnormen zu deduzieren" (42).

3. Rotter könnte sich mit dieser Äußerung unversehens auf die Anklagebank setzen, auf die er die „zeitgenössische Moraltheologie" verweist. Daß die Bibel vielerlei Paränese enthält, wird man kaum bestreiten können. Auch durch die Umschreibung von Paränese als „frommes Zureden" sollte man nicht den Eindruck eines distanzierten Verhältnisses zu Teilen der Bibel erwecken.

Bemerkenswert ist, daß Rotters Kritik sich sowohl gegen die zeitgenössische wie die traditionelle Moraltheologie richtet. Er geht also (durchaus zu Recht) davon aus, daß eine „autonome Moral" so unerhört neu nicht ist. Allerdings wären hier bezüglich seiner Gegenüberstellung von „naturhafter Objektivität" und „personalem Ansatz" Bedenken anzumelden. Eine autonome Moral im Sinne Kants etwa gründet sich auf die Selbstzwecklichkeit des Menschen als sittlichen Wesens, als Person. Ist das kein personaler Ansatz? Hier wird keineswegs „Moral einfach nach den objektiven Gesetzen der Natur mit ihrer Unerbittlichkeit" (35) gedacht. „Daß z. B. der Leib zum Leben Nahrung braucht, begründet für sich noch kein sittliches Sollen." Zweifellos. Aber welche Ethik behauptet das? Höchstens eine, der man mit G. E. Moore den naturalistischen Fehlschluß vorwerfen müßte. Aber bedarf es zu dessen Zurückweisung eines heilsgeschichtlichen Ansatzes? Genügt hier nicht eine schlichte axiologische Reflexion?

Mit Auer weiß sich Rotter verbunden in der Betonung der Kommunikabilität und „Wahrheitsfähigkeit" der Moral: sie verfolge dies Anliegen im Sinn des Theologumenous vom „anonymen Christen". Diese Lehre wird nun jeder Vertreter einer autonomen Moral bejahen können. Wer sittlichen Gehorsam übt, der verhält sich mindestens unthematisch zu Gott als sittlichem Gesetzgeber, in dem ist faktisch schon die heiligmachende Gnade wirksam. Auch eine „autonome Moral" kann als Adressaten letztlich nur Menschen guten Willens haben, also anonyme Christen. Der Sünder dagegen ist Adressat des Rufes zur Umkehr, nicht moralischer Belehrung. Aber was ist dann das Proprium eines heilsgeschichtlich-personalen Ansatzes, wenn etwa die „theologische Begründung des biblischen Ethos" auch dem anonymen Christen zugänglich ist? Wo man sich an Menschen richtet, die sittlichen Gehorsam praktizieren, aber den Anspruch Jesu, authentischer Verkünder des Willens Gottes zu sein, nicht anerkennen, da bringt man in seiner Auslegung der sittlichen Forderung diesen Anspruch als solchen nicht zur Geltung. Vertritt man dann also nicht eine autonome Moral (was nicht ausschließt, daß man die sittliche Botschaft der Bibel inhaltlich auslegt)? Es bleibt also die Frage: Was will ein heilsgeschichtlich-personaler Ansatz?

Bemerkenswert ist Auers Hinweis (47), er habe selbst „als Professor mehr als zehn Jahre hindurch ein streng glaubensethisches Konzept vorgetragen". Die Enzyklika „Humanae Vitae" bzw. die Mitarbeit in der Päpstlichen Kommission habe ihn erfahren lassen (48), „daß die bisherige Argumentationsweise nicht mehr trägt und daß die Kompetenz des kirchlichen Lehramts in Fragen der Moral differenzierter gesehen werden muß". Zweifellos hat diese Enzyklika sowohl die Frage der Normierungstheorie, also die Problematik deontologischer Normen bewußtgemacht und die Frage nach der Kompetenz des kirchlichen Lehramts in Fragen der Moral, die Problematik des bloß authentischen Lehramts auf die Tagesordnung gebracht. Es solle dabei aber betont werden, daß die Position von „Humanae Vitae" nicht die einer Glaubensethik ist, daß also die Problematik der Normierungstheorie von der Frage der Bedeutung von Glaubensaussagen in Fragen der Moral strikt zu trennen ist.

Paderborn Werner Wolbert

Breuning, Wilhelm / **Eid,** Volker / **Lohfink,** Gerhard / **Mieth,** Dietmar / **Weber,** Helmut: **Der ethische Kompromiß.** – Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag / Freiburg im Br.: Herder (1984). 148 S. (Studien zur Theologischen Ethik, 12) kart. sfr 29.–

Bei dem vorliegenden Sammelband handelt es sich um die Referate, die 1983 auf dem alle zwei Jahre stattfindenden Fachkongreß der Moraltheologen und Sozialethiker, damals in Trier, gehalten wurden.

Im Gegensatz zum Buchtitel drückt das Thema des Kongresses „Radikalität und Kompromiß in der christlichen Ethik" die eigentliche Problematik aus: Sind Radikalität und Kompromiß im Bereich der Moral unvereinbare Gegensätze?

Wie der Trierer Moraltheologe Helmut Weber in seiner einführenden Lesehilfe herausstellt, sollte in den einzelnen Referaten „über das Miteinander zweier Aufgaben reflektiert werden: des uneingeschränkten Bekennens zu den Forderungen des Evangeliums und der gewiß ebenfalls notwendigen Suche nach Verständigung über ethische Fragen in den heutigen kirchlichen und gesellschaftlichen Bedingungen: daß über dem Bekenntnis zum Evangelium die Aufgabe der Verständigung nicht vergessen wird und über der Suche nach Verständigung nicht die Forderungen des Evangeliums". Sieht man die einzelnen Referate in einer Zusammenschau, so wird das Kompromißthema schwerpunktmäßig auf drei Ebenen diskutiert: 1. auf der Ebene der Haltung und des Handelns des einzelnen, der sich recht unterschiedlichen und nicht selten widersprüchlichen Normanforderungen gegenübersieht (Eid, Mieth); 2. auf der Ebene der Kirche, die zu den Überzeugungen, Idealen und Wertvorstellungen anderer Gruppen in der Gesellschaft Stellung beziehen und konkret entscheiden muß, wo und wie weit sie mit ihnen zusammenwirken will (Eid, Lohfink, Breuning); und schließlich 3. auf der Ebene der gesellschaftlichen und politischen Gestaltung des Zusammenlebens (Mieth).

In dem einleitenden Referat (in dem Sammelband als zweites abgedruckt) „Die gestörte Kommunikation über das Ethische. Fakten und Hintergründe" (59–76) skizziert der Bamberger Moraltheologe Volker Eid zunächst die aktuellen Dissense in der Gesellschaft, fragt dann nach den Ursachen und kann dabei die gesellschaftlichen und kulturellen Wandlungen als die wesentlichen ausmachen. In diesem Kontext verweist Eid auf die christliche Gemeinde. Sie sei von ihrem Wesen her der Ort, an dem die Kommunikation über das ethische Gelingen und Handlungsgemeinschaft entstehen könnten.

Ob sich die Radikalität des Evangeliums mit dem Eingehen von Kompromissen verträgt, darum geht es dem Neutestamentler Gerhard Lohfink in seiner biblischen Rückfrage „Radikalität des Ethischen im Evangelium" (15–58). Lohfink bezieht sich insbesondere auf die Bergpredigt und gelangt durch Untersuchungen der textuellen und ideellen Umgebung der Vollkommenheitsforderungen Jesu zu der These, daß die von Matthäus in der Bergpredigt kunstvoll komponierte sittliche Botschaft Jesu sich weder an den isolierten einzelnen richte noch an die Menschen allgemein. Ihre eigentlichen Adressaten seien vielmehr Israel und die Jünger, die in der Konzeption des Matthäus die Kirche präfigurieren. L. versteht die provozierenden Worte Jesu nicht als „sittliche Normen", sondern als hermeneutische Leit- und Richtlinien für die sachgerechte Aktualisierung der Situation, die in der Kirche unter der Führung des Heiligen Geistes ständig neu zu geschehen hat. Die gesellschaftliche Relevanz der Bergpredigt sieht L. darin, daß die „Kirche als Kontrastgesellschaft Gottes" die Sozialordnung der Bergpredigt für die Welt transparent machen müsse. Von hierher sind dann auch die Bedenken L.s gegen den Kompromiß als Kategorie christlicher Ethik zu sehen.

Der Bonner Dogmatiker Wilhelm Breuning zeigt in seinem Beitrag die „Konsensbildung in der christlichen Gemeinschaft" auf (77–112). Dem Dogmatiker geht es hier weniger um die Moral als vielmehr um die Konsensfindung in Glaubensfragen. Daß in diesem Rahmen auch der Kompromiß eine Möglichkeit zur Konsensfindung sein kann, zeigt B. unter anderem am ersten Konzil von Konstantinopel paradigmatisch auf. Anhand der ökumenischen Frage vermag es B. im Anschluß an Überlegungen von Karl Rahner auch aufzuzeigen, daß in einem Konsens gar nicht alles aufgearbeitet zu werden braucht.

In dem abschließenden, aber grundsätzlichen Beitrag von dem Tübinger Moraltheologen Dietmar Mieth geht es um „Christliche Überzeugung und gesellschaftlichen Kompromiß" (113–146). Überzeugung und Kompromiß sind für M. keine absoluten Gegensätze. Kompromisse seien aber nur dann ethisch verantwortbar, wenn sie weder Sittlichkeit noch Würde zerstören und wenn sie gleichzeitig offenbleiben für jeweils bessere Kompromisse.

Insgesamt: Die Referate stellen wichtige Beiträge zur Grundlagendiskussion in der Moraltheologie dar.

Mainz Johannes Reiter

Ugorji, Lucius Iwejuru: **The Principle of Double Effect.** A Critical Appraisal of its Traditional Understanding and its Modern Reinterpretation. – Frankfurt, Bern, New York: Peter Lang (1985). 150 S. (European University Studies, Series 23, Theology, Vol. 245) kart. sfr 34.—

Vf. nimmt die moraltheologische Diskussion um die Begründung jener Handlungen, von denen die traditionellen Lehrer der Moraltheologie sagen, sie seien „in sich schlecht" unabhängig von den Umständen, den Folgen und den Absichten des Handelnden, zum Anlaß, das Prinzip von der Handlung mit Doppelwirkung auf seine ursprüngliche Bedeutung und seine gegenwärtige Neuinterpretation zu untersuchen. Es soll in dieser moraltheologischen Diss. geprüft werden, welchen Beitrag das rechtverstandene Prinzip leisten kann, um die Schwierigkeiten bei der Begründung jener Klasse von Handlungen zu lösen, in denen eine gute Folge und ein in sich schlechtes (moralisches) Übel gleichzeitig aus einer Handlung hervorgehen können. Im Mittelpunkt der Untersuchungen steht die Frage nach der moralischen Bedeutsamkeit der Unterscheidungen zwischen „direkt und indirekt" und zwischen „beabsichtigen und zulassen" (tun und lassen, aktiv und passiv).

Da viele Mißverständnisse von dem unterschiedlichen Gebrauch wichtiger Termini herrühren, legt Vf. zunächst fest, was er unter „deskriptiver und präskriptiver Sprache" (17–18), „Sittlicher Gutheit und sittlicher Richtigkeit" (19) und „teleologisch und deontologisch" (20–23) versteht. Dabei orientiert er sich an den von B. Schüller in die moraltheologische Diskussion eingeführten Begriffsbestimmungen.

Im 1. Hauptteil untersucht Vf. das traditionelle Verständnis des Prinzips (25–100). Er begnügt sich aber nicht mit der Darstellung des Prinzips, wie es gewöhnlich im Abschnitt über die Wesensmomente der sittlichen Handlung (De fontibus moralitatis) behandelt wird, sondern er untersucht auch all jene Fälle, in denen das Prinzip angewendet wurde. Aufgrund dieses Vorgehens kann Vf. die nicht eindeutigen aber für das Prinzip bedeutsamen Begriffe genauer bestimmen und überzeugend nachweisen, daß das Prinzip allein dort Anwendung fand, wo aus einer Handlung auch etwas in sich Schlechtes (intrinsece malum) hervorging.

Der Ursprung des Prinzips ist nicht eindeutig nachweisbar, klar ist aber, daß es bereits im 16. und 17. Jh. angewendet wurde und zwar bei der Behandlung des Skandals (Ärgernis) und der Mitwirkung bei der Sünde eines anderen sowie bei der Frage der Tötung und des zweckwidrigen Gebrauchs bestimmter Fähigkeiten. All diese Handlungen wurden als in sich schlecht angesehen, erstere wegen der Folgen (Sünden anderer) letztere aufgrund anderer Merkmale („ex defectu iuris in agente" oder der Naturwidrigkeit oder der Unvereinbarkeit mit dem Willen Gottes).

Die Analyse der teleologisch begründeten in sich schlechten Handlungen ergibt, daß der Ärgernisgebende oder bei der Sünde eines anderen Mitwirkende in vielen Fällen die Sünde des anderen nicht direkt beabsichtigt, seine Handlung ist also nicht causa per se in bezug auf die Sünde, sondern causa per accidents. Die Sünde als sittliches Übel kann unstrittig niemals erlaubt sein, dagegen darf bei entsprechend wichtigem Grund durchaus die Gefährdung des anderen in Kauf genommen werden; und zwar deshalb, weil der Anlaß oder die Gelegenheit zur Sünde offensichtlich selbst kein sittliches, sondern ein nicht-sittliches Übel ist. Im Hinblick auf die voraussehbare Sünde eines anderen ist also die Unterscheidung zwischen „ausführen" und „zulassen" und damit von „direkt" und „indirekt" ethisch relevant (58–69).

Gilt dies aber auch für die deontologisch begründeten in sich schlechten Handlungen? Zunächst erörtert Vf., ob die tradierten Begründungen für die Schlechtigkeit in sich bestimmter Handlungen in sich stimmig sind. Viele Einwände – die größtenteils bereits aus den Schriften B. Schüllers bekannt sind – sprechen dagegen. Gegenstand dieser Handlungen scheinen ebenfalls nicht-sittliche Übel zu sein, nicht aber sittliche Übel, wie in der Tradition gelehrt wird (69–82).

Die Bedeutung des Prinzips der Handlungen mit Doppelwirkung sieht der Vf. darin, daß dieses Prinzip es ermöglicht, deontologische Normen restriktiv zu interpretieren (82–90).

Als Belege für diese These führt er die Kontroverse über den direkten und indirekten Schwangerschaftsabbruch zur Rettung des Lebens der Mutter aus dem 16.–18. Jh. an und zum anderen die im 16. und 17. Jh. geführte Kontroverse über das direkte oder indirekte Wollen eines effectus per se (Beispiel: Tötung in Notwehr). Gerade die letztere Diskussion war für das traditionelle Verständnis des Prinzips entscheidend. Eine in sich schlechte Wirkung kann nur dann als indirekt gewollt angesehen werden, wenn sie gleich unmittelbar mit der guten Wirkung aus der beabsichtigten Handlung hervorgeht. In einem solchen Fall darf das in sich Schlechte aber nur dann indirekt gewollt werden, wenn ein entsprechend wichtiger Grund vorliegt (91–102).

Im 2. Hauptteil geht Vf. der Frage nach, ob Neuinterpretationen des Prinzips, wie sie beispielsweise P. Knauer oder W. Scholz vorlegen, notwendig und sinnvoll sind.

Überzeugend weist er nach, daß P. Knauers Interpretation des Prinzips als Grundprinzip einer normativen Ethik teleologischer Prägung mit dessen Hilfe bestimmt werden könne, wann eine Handlung, die auch nicht-sittliche Übel zur Folge hat, sittlich richtig sei, die Problematik der traditionellen deontologischen Normen unterläuft. Bei einer teleologischen Normierung sei nach Meinung des Vf.s das Prinzip aber überflüssig (103–123).

Einleuchtend sind auch die Argumente gegen die Neuinterpretation des Prinzips durch F. Scholz, der „schlechte Wirkungen" bei entsprechend wichtigem Grund auch als „direkt gewollt" für erlaubt hält und der die nicht gewünschten Wirkungen generell als „akzidentelle Wirkungen" interpretiert. Aber auch dies setzt bereits als bewiesen voraus, daß Gegenstand der Handlung bei den deontologischen Normen nicht ein „in sich Schlechtes" (malum morale, intrinsece malum), sondern ein nicht-sittliches Übel sei, das bei entsprechendem Grund direkt gewollt sein darf (125–138).

Vf. weist überzeugend nach – auch wenn die Ausführungen wegen mancher vermeidbarer Wiederholungen mehrfach langatmig sind, –

daß das Prinzip von der Handlung mit Doppelwirkung moralisch relevant ist, wenn es tatsächlich deontologisch zu beurteilende Handlungen gibt. In diesem Fall wäre eine Uminterpretation des Prinzips nicht erforderlich. Die Versuche im Hinblick auf eine teleologische Normierung das Prinzip neu zu interpretieren, sind zwar interessant und für die Frage der Begründung von Normen bedeutsam, aber in der Kontroverse über die Berechtigung und Gültigkeit der deontologischen Begründungen werden keine neuen Argumente geliefert. Eher erschwert die Neuinterpretation die Diskussion, weil das Prinzip bei einem teleologisch argumentierenden Moraltheologen eine andere Bedeutung und Funktion als bei einem deontologisch denkenden hat.

Wie das Ergebnis der Arbeit deutlich macht, vermag das Prinzip also weder die Schwierigkeiten der deontologischen Normierung noch den Streit zwischen Teleologen und Deontologen zu überwinden. Aber auch ein solch negatives Ergebnis ist ein bedeutender Beitrag für die moraltheologische Forschung.

Essen Hans-Josef Wilting

Figl, Johann: **Dialektik der Gewalt.** Nietzsches hermeneutische Religionsphilosophie. Mit Berücksichtigung unveröffentlichter Manuskripte. – Düsseldorf: Patmos (1984). 412 S. (Beiträge zur Theologie und Religionswissenschaft) kart. DM 54.–

Wenn vom Standpunkt einer „Philosophie im Horizont der Theologie" (379) ausdrücklich Atheismusforschung betrieben wird, wie es bei Johann Figl der Fall ist, dann muß notwendig auch Nietzsches Denken als zentrale Herausforderung in Erscheinung treten. Die Auseinandersetzung mit Nietzsche gerät in diesem Fall zur Probe auf die Haltbarkeit der methodologisch ohnehin prekären Position einer „christlichen Philosophie". Der Vf. der hier anzuzeigenden umfänglichen Habilitationsschrift ist auf diesem Gebiet kein Unbekannter; besonders erwähnenswert erscheint seine vorangegangene Untersuchung: „Interpretation als philosophisches Prinzip. Friedrich Nietzsches universale Theorie der Auslegung im späten Nachlaß." Berlin, New York 1982. (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung 7.) – Dem früher entwikkelten Ansatz geht F. nun derart nach, daß er Nietzsches Werk insgesamt einbezieht, freilich mit spezieller Gewichtung des frühen und späten Schrifttums. Natürlich weckt es Neugier, wenn im Untertitel des vorliegenden Buches die Berücksichtigung unveröffentlichter Manuskripte zugesagt wird und die immer irgendwie aktuell klingende Thematik einer „Dialektik der Gewalt" eine gewisse Rasanz verheißt. Die Einbeziehung von Unpubliziertem bleibt jedoch beschränkt auf Nietzsches Jugendepoche (nur dort ist dergleichen noch zu finden) und dazu eigentümlich halbherzig. Insgesamt führt das Buch in recht ausladender Form F.s Grundgedanken weiter, demzufolge im Begriff und Prozeß der Hermeneutik der alles öffnende Schlüssel zu Nietzsches Philosophie gefunden sei. „Hermeneutik" figuriert als Zauberwort zur Erhellung eines umfassenden, in der Religion speziell „dialektisch" und gewaltsam werdenden Auslegungsvorgangs, auf den zuletzt (fast) ohne Rest das Sein des Wirklichen – durch Nietzsche unter den Titel des Willens zur Macht gestellt – zurückgeführt werden kann. Das religionsphilosophische Interesse folgt dabei der undiskutierten Prämisse von der Religion als einer besonderen Form der Welt-Auslegung, nicht ohne daß beide, nämlich „Welt" und „Auslegung", einer genauen begrifflichen Bestimmung bedürftig bleiben.

Der 1. Teil des Buches bietet dem Leser auf der Suche nach den biographischen und geistesgeschichtlichen Voraussetzungen des „Religions- und Hermeneutikverständnisses Nietzsches" (39) einen interessanten Überblick, freilich ohne die letzte Gründlichkeit der Erforschung. Dieser Mangel mag damit zusammenhängen, daß für F. die Betrachtung der Jugendepoche bis etwa 1868 nur Mittel zum Zweck, nicht aber eigener Forschungsgegenstand ist. F. interessiert daran Nietzsches Fortschreiten von einer „konventionalistischen" (52) Religiosität zur kritischen Philologie, vermittelt durch die (etwas undifferenziert betrachteten) Lehrer der Schulpforte. Insgesamt dürfte F. die Hinwendung Nietzsches zu fundamentaler, an der Bibelexegese geschulter Kritik und deren „antagonistischen Bezug" (70) zur Religion richtig sehen. Wenn in Nietzsches frühe Begegnung mit rationalistischer Bibelkritik und psychologisierender Deutung biblischer Gestalten auch Jesus von Nazareth einbezogen erscheint (vgl. 61f), dann dürfte dies merkenswert sein und zugleich erneut das Desiderat einer umfassenden, textkundigen Untersuchung aller (!) Äußerungen Nietzsches zur Person Jesu in Erinnerung rufen. Im Kontext des 19. Jh.s bietet der junge Nietzsche das übliche Bild des Glaubensverlustes durch historische Kritik (man vergleiche nur Werner Kaegis große Burckhardt-Biographie, in der sich ein ähnlicher Eindruck ergibt). Auch jene erste Konfrontation mit Grundproblemen der Religionsbegründung wird treffend nachgewiesen (vgl. 62f zur Aporetik der Gottesbeweise), die in Nietzsches frühen, antizipierenden Entwürfen wie „Fatum und Geschichte" etc. ihren Niederschlag findet (69f liefert F. übrigens en passant den von Biser lang gesuchten Beleg dafür, daß Nietzsche Anselms ontologisches Argument kannte, freilich nicht auf dem Weg über die Heine-Lektüre).

Von dieser Ausgangssituation her konnte Nietzsches Theologiestudium schließlich nur auf die Ratifizierung der kritischen Abkehr vom Christentum hinauslaufen (72ff). F.s Fazit ist richtig und im Grunde unumstritten: Nietzsche gelangt zu einem fundamental-kritischen Bewußtsein (vgl. 94), dem biographisch die klassische Philologie vorerst auch als Mittel der Absage an die Theologie dient. Gleichwohl will bei der Untersuchung der Jugendschriften keine restlose Zufriedenheit aufkommen, weil F. auf halbem Wege innehält und diese Phase eher als Vehikel für eine positive, „geisteswissenschaftlich" orientierte Konzeption von Hermeneutik bei Nietzsche behandelt, welche die Schärfe der späteren, nur metaphorisch-ironisch noch „Philologie" genannten Kritik notwendig unterschätzen muß. Auf dem von F. nachgezeichneten Weg konnte sich ein glaubensloser, von Kant mittelbar und von Schopenhauer unmittelbar beeinflußter Philologe und Philosoph entwickeln, aber eben nicht ohne weiteres ein – Nietzsche. Dabei wäre das Wetterleuchten der kritischen, sich auch gegen die Philologie wendenden Radikalität des Denkens (von den Zeitgenossen im philologischen Lehr-Amte bekanntlich in heftigsten Formen wahrgenommen) durchaus in Nietzsches frühen Notizen aufweisbar, notabene in längst publizierten Manuskripten.

Die Einzelheiten der im 2. Teil in weit ausholenden Grundsatzreflexionen und mit ständigem Blick auf Nietzsche entwickelten Problematik des Verstehens und der davon abgeleiteten Hermeneutik können hier nicht diskutiert werden. Es muß bei der Feststellung von F.s bedenkenswertem Versuch bleiben, sowohl in Nietzsches früheren Schriften (vgl. 150ff die Analyse der Nachlaßaufzeichnung „Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne") wie in den Hauptbegriffen seines Denkens mit beträchtlicher Mühe eine „gebrochene, durch die Kritik hindurchgegangene Bejahung" der „zeitgenössischen historischen Methodologie" (171) nachzuweisen. Wenn F. eine „positive Würdigung der Erkenntnismöglichkeit historisch-kritischer Philologie" bis in Nietzsches „letzte Schaffensperiode hinein" (207) glaubt festhalten zu können, dann mindert sich damit von selbst die ungeliebte Destruktivität dieses Denkens. Nietzsche wäre es somit vornehmlich um ein doch noch irgendwie „wissenschaftliches" Verstehen zu tun, nicht um jene destruierende Überwindung, der vor allem die Religion und das Christentum scharfsichtig erschlossen gewesen wären. Den Gedanken, daß Nietzsche das Christentum in zentralen Wesenszügen hellsichtig erkannt und gleichwohl negiert haben könnte, mag F. nur in engeren Grenzen zulassen.

Immerhin zeigt die im 3. Teil entfaltete „Spezialhermeneutik" zum Wesen von Religion als nach innen und außen gewaltsamer Interpretation, daß F. die Grenzen der Kritik beträchtlich vorverlagert. Er analysiert die „Dialektik der Gewalt" (will sagen: der „interpretativen Gewalt"!) exemplarisch an Nietzsches Kritik der Kirchenväter und an seiner Beurteilung der biblischen Exegese, wobei Nietzsches Urteil bekanntlich dahin geht, den Theologen ein prinzipielles Unvermögen zur Philologie zu attestieren. Aber dieses Urteil wird doch wohl nicht zugunsten der „Wissenschaft" gesprochen, denn letztere wird für Nietzsche – wie F. S. 254ff dartut – zum Instrument der Tötung Gottes und der Überwindung des Christentums. Den Kern von Nietzsches theoretischer Widerlegungsanstrengung darf man mit F. dabei in den Abhandlungen „Zur Genealogie der Moral" sehen: zuletzt wird, wie F. weiter zu Recht zeigt, „gewaltsam" fälschende und zugleich selbstdestruktive Weltauslegung aller Religion eingeordnet in den umfassenden Perspektivismus des Willens zur Macht und damit zugleich in die dionysisch-chaotische Aufhebung aller Wahrheit und damit auch jeglicher Philologie.

F. sieht letzteres freilich anders. Er behauptet S. 275, der absolute Perspektivismus konstituiere geradezu eine „Homogenität zwischen dem Denken und Sein" und hebe den Widerspruch zwischen interpretativem Relativismus und Wahrheitsanspruch von Nietzsches Welt-Auslegung gnoseologisch auf. Dies jedoch ist eine Umdeutung, die durch eine Selbstaufhebung des Perspektivismus – statt diesen ins Unendliche voranzutreiben – auf Schleichwegen wieder in die „Affirmation", in das gelobte Land einer recht herkömmlich anmutenden Sachrelevanz von Nietzsches Religionsanalyse gelangen möchte. Es wäre doch eben gar zu erwünscht, wenn es bei Nietzsche einen positiven, in geläufige Denkschemata einzuordnenden Haltepunkt gäbe und nicht jene destruktive Perspektivität, die zugleich jede Hermeneutik als affirmative „Lehre" von „Wesenserkenntnis" (274 u.ö.) in den unendlichen Strudel von Illusion, „Lüge" und Machtwille zieht. Nietzsches Christentumskritik hat ganz andere Absichten, als prophetisch korrigierend zu redlichem Umgang mit der Wahrheit aufzurufen! Zusammenfassend könnte gesagt werden: Nietzsches letzte Reverenz vor dem zu überwindenden Christentum besteht nicht darin, daß er hier oder dort „positive" Restbestände gewürdigt hätte, sondern darin, daß er seine Kritik – den Sieg über die „Schatten Gottes" – derart tief und global glaubte ansetzen zu müssen, daß ihr Vollzug unter den Titeln des Gottestodes, des Nihilismus und der ewigen Wiederkunft des Gleichen sich selbst in jenen endlosen Aufhebungsprozeß hineinzuziehen gezwungen war.

Das Resultat, zu dem F. in den gewichtigen Schlußkapiteln (9–12) seiner Monographie gelangt, muß zuletzt wohl doch mit einiger Skep-

sis betrachtet werden. Zunächst zeichnet F. Nietzsches „Wesensbestimmung der Religion" (278ff) im Anschluß an die späten Schriften und den Nachlaß überzeugend nach: ein geschlossenes Auslegungssystem der Gewalt und der selbstdestruktiven Grausamkeit, vereint in dem einen Grundwesen des Willens zur Macht. In den Rahmen dieses Systems wird das gesamte kirchliche, nach Nietzsche von Paulus inspirierte Christentum samt seinen historischen Derivaten (Katholizismus, Protestantismus) eingeordnet: also mit Nietzsche gewissermaßen zur Konkursmasse der Historie geschlagen. Aus dieser in sich schlüssigen, weil das Prinzip des Willens zur Macht entfaltenden Auslegung ragt dann S. 308ff merkwürdig unvermittelt und un-schlüssig die Gestalt Jesu heraus, in deren „Gewaltlosigkeit" und „totalem Pazifismus" (319) geradezu eine „zumindest partielle Überwindung des Bestimmtseins durch universales Machtstreben sowie durch Prozesse gewaltsamer Interpretation" (307) gesichtet werden soll.

Nietzsche hat in der Zeit kurz vor dem Zusammenbruch – im „Antichrist" und dem zugehörigen Nachlaß – Jesus als den „psychologischen Typus des Erlösers" (KSA 6,199) und als krankhaftes Phänomen der Gewalt-Unfähigkeit polemisch gegen das paulinisch bestimmte, konstitutiv aggressive Christentum ausgespielt. Dabei kontrahiert er das authentische (d. h. als décadence-Typus zu verstehende) Christsein in dem einen „Christen" Jesus („Der Antichrist" 39; KSA 6,211), in dessen Singularität es zugleich an seinem Beginn schon endet und sich aufhebt. Wird also das kirchliche Christentum als fundamentale Verfälschung des jesuanischen Ursprungs dargestellt, dann folgt daraus doch gerade nicht, daß in Nietzsches Jesus-Deutung etwas anderes zu sehen wäre als die „mit der Strenge des Physiologen" (KSA 6,200) unternommene Analyse eines décadent von eigener Art. Das wie immer geartete „proprium Jesuanum" (318) bei Nietzsche fundiert wohl einen scharfen Widerspruch gegenüber dem kirchlichen Christentum, läuft aber keinesfalls auf eine noch so partielle „Durchbrechung" des Willens zur Macht hinaus. So als ob Nietzsche in heimlicher Jesus-Verehrung am Ende sein Denken selbst aus den Angeln gehoben hätte. Derart könnte nur ein leider sich ausbreitendes Wunsch-Denken christlicher Autoren folgern; jede zusammenhängende Lektüre des „Antichrist" widerlegt diese Vorstellung.

Leider mangelt es an begrifflicher und philologischer Genauigkeit, wenn F. S. 319ff immer steiler den bei Nietzsche doch als pathologischen Grenzfall verstandenen Jesus (von dessen „Christentum" beständig mit und ohne Anführungszeichen – jedenfalls ungeklärt – die Rede ist) geradezu hagiographisch zum Unikum der Religionsgeschichte steigert, ja ihn in eine „exemte Position innerhalb der Menschheitsgeschichte" (320) einweist: nämlich als die einmalige Aufhebung des Willens zur Macht im totalen Pazifismus (319). Es muß bedenklich stimmen, wenn behauptet wird, diese Auffassung sei „zumindest implizit (. . .) in Nietzsches Jesus-Deutung gegeben" (320) und Nietzsche gebe davon „ungewollt ein Zeugnis" (337). Diese apologetisch anmutende Argumentation, die anscheinend wieder tiefer blicken will als Nietzsche selbst, kann meines Erachtens nicht sonderlich ergiebig sein, wenn es darum geht, zumindest skizzenhaft – wie F. dies in seinen Schlußüberlegungen S. 379ff versucht – eine „philosophisch-theologische Antwort" auf Nietzsches Herausforderung anzudeuten.

Die von F. diskutierten Möglichkeiten (Nietzsches Philosophie als „Übung des Zweifels"? als „inspirative Quelle für eine geläuterte Selbstinterpretation des Glaubens"? etc.) laufen zuletzt auf eine Hermeneutik des Glaubens hinaus, die – völlig zu Recht – aus eigener Vollmacht sich positiv begründet, die sich dabei aber in Kontroverse und Abwehr derart allgemein gegen Nietzsche stellt, daß der Sinn der Auseinandersetzung zuletzt sich ins Unklare zu verflüchtigen scheint.

Fazit: im ganzen scheinen mir die Verdienste von F.s Abhandlung entschieden auf dem Feld der philosophischen Nietzsche-Interpretation zu liegen. Aus der hier geltend zu machenden theologischen Perspektive war auf mancherlei Unklarheiten hinzuweisen. Darin liegt zugleich ein Plädoyer für die gemeinsame Vertiefung einer längst nicht abgeschlossenen, spezifisch theologischen und dabei von apologetischen Motiven unbedrängten Klärung des Umgangs mit Nietzsches Philosophie.

Bielefeld Peter Köster

Escriva, Josemaria: **Die Spur des Sämanns.** – Köln: Adamas Verlag 1986. XVII, 352 S. geb. DM 28.–

Das vorzustellende Buch des bereits verstorbenen Begründers des Opus Dei (der heutigen Personalprälatur) wurde als „Opus postumum" 1986 in deutscher Sprache unter dem Titel „Die Spur des Sämanns" veröffentlicht, weil der Vf. zu seinen Lebzeiten die Drucklegung des im wesentlichen fertigen Manuskripts nicht mehr veranlaßt hatte. In der äußeren Form und im Aufbau ähnelt das Werk einem anderen Buch des Vf.s, das bereits 1939 unter dem Titel „Der Weg" erschien und heute in rund 3 Millionen Exemplaren in über 30 Sprachen verbreitet ist (IX). Der Leser findet unter fortlaufenden Nummern kurze, knappe, aber überaus treffende Aphorismen, daneben längere Ausführungen. Was den spirituellen Gehalt betrifft, ergeben sich ebenfalls Übereinstimmungen mit dem Buch „Der Weg", jedoch bringt "Die Spur des Sämanns" eine Fülle neuer Gedanken, neuer Perspektiven, neuer Erfahrungen und Ratschläge.

Ein Hauptanliegen dieses Werkes erblickt Rez. in dem an jeden Katholiken gerichteten Aufruf zum Apostolat, das immer „ein Apostolat der katholischen Glaubenslehre" sein wird. (Vgl. Nr. 225.) Damit wird einer häufig geäußerten Forderung in der Gegenwart nach innerer Erneuerung der Kirche und deren nachhaltigem Hineinwirken in das gesellschaftliche Leben Rechnung getragen.

Was der Vf. über die Voraussetzungen für ein fruchtbringendes Apostolat schreibt, zeugt von einem außergewöhnlichen Engagement für Christus, seinen Herrn, und die Kirche sowie von reichen, pastoralen Erfahrungen, die ihm aus zahlreichen Gesprächen und an ihn gerichteten Briefen und aus seiner regelmäßigen geistlichen Lesung zugeflossen sind. Die einzelnen Nummern bieten den Lesern reichlich Stoff für die tägliche Betrachtung und geben ihrem Gebetsleben mannigfache Impulse. Die Lektüre dieses Buches ist aus dem Grunde zutiefst befriedigend, erhebend und ermutigend, weil der Vf. alles, was er niederschrieb, durch seine Lebensführung bezeugt, durchlitten und tapfer durchgestanden hat. Sein Heiligsprechungsprozeß, der 1981 eröffnet wurde, wird seinen heroischen Tugendgrad aller Welt kundtun.

Freiburg i. Br. Alfred Krömer

Weismayer, Josef: **Leben in Fülle.** Zur Geschichte und Theologie christlicher Spiritualität. – Innsbruck, Wien: Tyrolia-Verlag (1983). 218 S. kart.

Was man selten findet: Dieses Buch des Wiener Universitätsprofessor (Spirituelle Theologie) stapelt mit seinem Titel tief: Es stellt nämlich den gelungenen Entwurf einer modernen christlichen Spiritualität dar, in dem die Praxis des christlichen Lebens gut dargestellt, der Hauptakzent aber auf dem theologischen Durchdringen und dem biblisch-historischen Aufweis liegt.

Das 1. Kap. (9–21) leitet fragend-methodologisch ein: Spiritualität als gelebtes Leben – Spiritualität als theologische Reflexion. Dann (22–79) werden die Grundzüge des geistlichen Lebens entworfen (Geistliches Lebens als . . .; Die theologischen Tugenden; Unterwegssein und Dynamik; Gemeinschaftsbezug). Das 3., wichtigste Kap. über die Dimensionen des geistlichen Lebens (80–189) greift nun die einzelnen Vollzüge auf: Gebet (mit Mystik); Kirche und Mitmensch (mit Charismen); Welt (darunter die Haltung zum Besitz); die Belastungen (Aszese usw.). Zuletzt (190–218) wird über Berufung und die verschiedenen Berufungen berichtet.

Herausstechend an diesem Entwurf ist die jeweils biblisch-historische Fundierung der einzelnen Ausführungen. Das geschieht in einer klugen, gut gegliederten Weise, die deutlich aus der Didaktik des Vorlesungsbetriebs entstanden ist. Das macht einen der Vorzüge der Arbeit deutlich: Mit diesem Buch kann man „arbeiten" (in Unterweisung und in persönlichem Gebrauch); die hilfreiche Gliederung ist im Text noch weiter durchgearbeitet, als es im Inhaltsverzeichnis erscheint.

Der andere Vorzug ist die solide Präsentation des Stoffes. Anmerkungen bringen Verifikationen dazu und verweisen weiter. Man hätte sie sich unter dem Text gewünscht, nicht aber – etwas mühsam nachzuschlagen – am Ende eines jeweiligen Kapitels. Ebenso wären – trotz der guten Gliederung, die vieles aufschließt – Indizes hilfreich gewesen. Das Buch gibt z. B. auch einen guten Einblick in die Geschichte der christlichen Spiritualität und in die biblische Theologie des geistlichen Lebens. Ein Themen-Index hätte dies greifbarer gemacht.

Das Ganze ist auch im sprachlichen Stil sehr sorgfältig gearbeitet, bewegt sich immer wieder auf den von Urs von Balthasar vorgezeichneten Linien, benutzt für die geschichtlichen Belege ausgiebig das Dictionnaire de Spiritualité, für biblische Nachweise aber eher die deutschsprachige Literatur.

Drei Hinweise mögen die Eigengestalt dieses Entwurfs einer Spiritualität charakterisieren und weitergehende Perspektiven zeigen – ohne daß damit eine „negative Kritik" intendiert sei. Gerade in der Spiritualität braucht es den Mut zur eigenen Gestalt! a) Das Sakramentale kommt auffällig knapp vor (67ff). b) Bezüge zum literarisch-kulturellen Leben der Gegenwart findet man kaum. c) Fragestellungen aus der heutigen Psychologie – oder gar des augenblicklichen Psycho-Booms – bleiben ebenfalls so gut wie völlig ausgespart.

Mit Studium des Buches wird es einem bewußt, wie arm wir im deutschsprachigen Bereich an solchen Synthesen sind und wie dankbar man daher W. für seinen gelungenen Versuch sein muß.

München Josef Sudbrack

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

Leuenberger, Robert: Erwogenes und Gewagtes. Eine Sammlung s. Aufsätze als Festgabe zum 70. Geburtstag. Hrsg. von Friedhelm Grünewald. – Zü: Theologischer Verl. (1986). 265 S.; S. 255–264: Bibliographie R. Leuenberger.

Handwörterbuch religiöser Gegenwartsfragen. Hrsg. von Ulrich Ruh, David Seeber, Rudolf Walter. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1986). 519 S.

Unterwegs für die Volkskirche. Festschrift für Dieter **Stoodt** zum 60. Geburtstag. Hrsg. von Wilhelm-Ludwig Federlin u. Edmund Weber. – Ffm [u. a.:] Lang 1987. 707 S., 2 Ill.; sfr 68,–; S. 679–687: Bibliographie D. Stoodt.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

Hermeneutics, authority and canon. Ed. by D. A. Carson and John D. Woodbridge. – GrR, Mich.: Academie Books (1986). XII, 468 p.; $ 16,95.

Hanson, Paul D.: The people called: the growth of community in the Bible. – San Francisco: Harper & Row 1986. XI, 564 p.; $ 29,95.

Noll, Mark A.: Between faith and criticism: evangelicals, scholarship, and the Bible in America. – San Francisco: Harper & Row 1986. XIV, 255 p. = Confessional perspectives series.

Höffken, Peter: Anmerkungen zum Thema Biblische Theologie. – Altes Testament und christliche Verkündigung. Festschrift für A. H. J. Gunneweg . . ., Stu (1987), 13–29; S. 52–81: Preuß, Horst Dietrich: Die Frage nach dem **Leid** des Menschen – ein Versuch biblischer Theologie; S. 81–94: Sauer, Georg: Die Messias-Erwartung nach Mt 21 in ihrem Rückbezug auf das Alte Testament als Frage an die Methode einer Biblischen Theologie.

2. Altes Testament

Salvación en la palabra. Targum, Derash, Berith. En memoria de Alejandro **Díez Macho**. Ed. preparada por Domingo Muñoz León. – Madr: Ed. Cristiandad 1986. 848 p.; p. 834–848: A. Díez Macho. Datos y publicaciones; pes 6225,–; [cont. e. a.:] p. 25–37: Alonso Díaz, José: Valores y desvalores religiosos del sábado judaico; p. 39–51: Alonso Schökel: Luis: Jerusalén inocente intercede: **Baruc 4,9–19**; p. 53–63: Barthélemy, Dominique: Texte, massores et facsimilé du manuscrit d'Alep; p. 65–78: Busto Saiz, José Ramón: La intención del midrás del libro de la Sabiduría sobre el Exodo; p. 79–88: Cañellas, Gabriel: La "ḥokmâh" en el profeta Isaías; p. 89–96: Castellino, Giorgio R.: Il "sorriso" di Dio nella S. Scrittura; p. 97–134: Delcor, M.: Le passage du temps prophétique au temps apocalyptique; p. 135–156: García de la Fuente, Olegario: Sobre el uso de los adverbios en el latín bíblico; p. 157–183: Guillén Torralba, Juan: Motivos tópicos en cuatro leyendas cósmicas de Génesis; p. 185–191: Lehman, I. O.: The biblical texts from K'ai Feng Fu and their manuscript tradition; p. 193–204: Levine, Etan: What is a land flowing with milk and honey?; p. 205–214: Martínez Saiz, Teresa (de Jesús): La muerte de Moisés en Sifré Deuteronomio; p. 215–221: Navarro Peiró, Angeles: Variantes del texto hebreo babilónico de Proverbios del ms. Ec 1 respecto al texto tiberiense; p. 223–233: Piñero Sáenz, Antonio: Concepciones de la inspiración en Filón de Alejandría; p. 235–244: Revell, E. J.: Pausal phenomena and the biblical tradition in texts with Palestinian pointing; p. 245–255: Trebolle Barrera, Julio: Historia del texto de los libros históricos e historia de la redacción deuteronomística (Jueces 2,10–3,6); p. 259–266: Cunchillos Ilarri, Jesús Luis: Que tout aille bien auprès de ma mère! Un qatala optatif en ugaritique?; p. 267–304: Del Olmo Lete, Gregorio: La estructura del panteón ugarítico; p. 305–325: García Recio, Jesús: Los šībūtum en el reino de Mari; p. 329–336: Cazelles, Henri: D'**Ex 22,4** à **Is 6,13**. Par les Targums; p. 337–345: Clarke, Ernest G.: Noah: gbr sdyq or gbr zky; p. 347–368: Díez Merino, Luis: Grecismos y latinismos en el Targum Palestino ‹Neófiti 1›; p. 369–374: Doron, Pinchas: Methodology of Targum Jonathan: Analisis of non-literal renderings in **Isaiah 1**; p. 375–389: Goshen-Gottstein, M. H.: Exegetical exercises in comparative Targum study; p. 391–397: Greenfield, Jonas C.: An ancient treaty ritual and its Targumic echo; p. 399–408: Grelot, Pierre: La dispute des arbres dans le Targoum II d'Esther VII,10; p. 409–418: Klein, Michael L.: Targumic Tosefot from the Cairo Genizah; p. 419–431: Le Déaut, Roger: Usage implicite de l' 'al tiqré dans le Targum de Job de Qumrán?; p. 433–445: Martínez Borobio, Emiliano: Las formas D- y DY en función de pronombre relativo en el Targum Palestinense; p. 447–461: McNamara, Martin: On englishing the Targums; p. 463–470: Mulder, Martin Jan: Einige Beobachtungen zum Peschittatext von Ezechiel in seinen Beziehungen zum masoretischen Text zur Septuaginta und zum Targum; p. 471–487: Pérez Fernández, Miguel: Targum y midrás sobre **Gn 1,26–27**; **2,7**; **3,7.21**. La creación de Adán en el Targum de Pseudo-Jonatán y en Pirqé de Rabbí Eliezer; p. 489–501: Ribera, Josep: El profetismo según el Targum Jonatán y el Targum Palestinense; p. 503–514: Rodríguez Carmona, Antonio: La muerte de Moisés según el Targum **Dt 34,5**; p. 515–532: Segert, Stanislav: Rendering of parallelistic structures in the Targum Neofiti: The song of Moses ‹**Deuteronomy 32:1-43**›; p. 533–540: Tal, Abraham: Un fragment inédit du Targum Samaritain.

The listening heart. Essays in wisdom and the psalms in honor of Roland E. **Murphy**. Ed. By Kenneth G. Hoglund . . . – (Sheffield:) JSOT Pr. (1987). XIII, 351 p. = The Journal for the study of the Old Testament. Supplement series LVIII; £ 22,50; (cont.:] p. 1–17: Crenshaw, James L.: Murphy's axiom: Every gnomic saying needs a balancing corrective; p. 19–43: A bibliography of Roland E. Murphy compiled by Elizabeth F. Huwiler, Jonathan T. Glass and Catherine F. Severns; p. 45–76: Camp, Claudia V.: Woman wisdom as root metaphor: A theological consideration; p. 77–94: Cartledge, Tony W.: Conditional vows in the psalms of lament: A new approach to an old problem; p. 95–126: Fontaine, Carole R.: Queenly Proverb performance: The prayer of **Puduhepa**; p. 127–145: Gaventa, Beverly Roberts: The rhetoric of death in the wisdom of **Solomon** and the Letters of Paul; p. 147–159: Glass, Jonathan T.: Some observations on **Psalm 19**; p. 161–180: Hoglund, Kenneth G.: The fool and the wise in dialogue; p. 181–197: Howell, James C.: Jerome's homilies on the psalter in Bethlehem; p. 199–215: Huwiler, Elizabeth F.: Patterns and problems in Psalm **132**; p. 217–235: Jamieson-Drake, David W.: Literary structure, genre and interpretation in **Job 38**; p. 237–245: Lyons, Ellen Louise: A note on **Proverbs 31.10–31**; p. 247–257: McCann, J. Clinton, Jr.: **Psalm 73**: A microcosm of Old Testament theology; p. 259–276: Geller Nathanson, Barbara H.: Reflections on the silent woman of Ancient Judaism and her pagan Roman counterpart; p. 281–298: O'Brien, Julia M.: Because God heard my voice: The individual thanksgiving Psalm and vow-fulfillment; p. 299–312: White, John B.: The sages' strategy to preserve Salōm; p. 313–334: Wilson, Frederick M.: Sacred and profane? The Yahwistic redaction of Proverbs reconsidered.

Altes Testament und christliche Verkündigung. Festschrift für Antonius H. J. **Gunneweg** zum 65. Geburtstag. Hrsg. von Manfred Oeming u. Axel Graupner. – Stu [u. a.:] Kohlhammer 1987. 422 S.; Lw. DM 89,–; S. 420–422: Bibliographie Guneweg; [enth. u. a.:] S. 30–51: Kaiser, Otto: Schicksal, Leid und Gott. Ein Gespräch mit dem **Kohelet**, Prediger Salomo; S. 95–111: Schmidt, Werner H.: Werk Gottes und Tun des Menschen. Ansätze zur Unterscheidung von „Gesetz und Evangelium" im Alten Testament?; S. 165–183: Oeming, Manfred: „Man kann nur verstehen, was man liebt." Erwägungen zum Verhältnis von Glauben und Verstehen als einem Problem alttestamentlicher Hermeneutik; S. 246–270: Becker, Uwe: Der innere Widerspruch der deuteronomistischen Beurteilung des Königtums ‹am Beispiel von **1 Sam 8**›; S. 287–308: Graupner, Axel: **Jeremia 45** als „Schlußwort" des Jeremiabuches; S. 309–343: Hermisson, Hans-Jürgen: Jahwes und Jeremias Rechtsstreit. Zum Thema der Konfessionen Jeremias; S. 344–352: Herrmann, Siegfried: Die Herkunft der „ehernen Mauer". Eine Miszelle zu **Jeremia 1,18** und **15,20**; S. 353–365: Maier, Johann: **Psalm 1** im Licht antiker jüdicher Zeugnisse; S. 366–384: Schmithals, Walter: Der Konflikt zwischen Kirche und Synagoge in neutestamentlicher Zeit; S. 385–389: Soggin, J. Alberto: „Imago Dei" – Neue Überlegungen zu **Genesis 1,26f**; S. 390–398: Strauß, Hans: „Sieh, Jahwes Erbbesitz sind Söhne." **Psalm 127** als ein Lied der Ermutigung in nachexilischer Zeit; S. 399–411: Würthwein, Ernst: Prophetisches Wort und Geschichte in den Königsbüchern. Zu einer These Gerhard von **Rad**s.

3. Neues Testament

Trummer, Peter: Aufsätze zum Neuen Testament. – Graz: Eigenverl. des Instituts für Ökumenische Theologie und Patrologie an der Univ. Graz 1987. 224 S. = Grazer Theologische Studien XII; kart. öS 240,–.

Panimolle, Salvatore Alberto: Il discorso della montagna ‹**Mt 5–7**›. Esegesi e vita. – Cinisello Balsamo (Milano): Ed. Paoline (1986). 230 p.; Lire 14 000.

Merendino, Rosario Pius: Testi anticotestamentari in **Mc 1,2–8**. – RBibl 35, 1987, 3–25; p. 27–50: Guerra, Francesco: **Col 2,14–15**: Cristo, la croce e le potenze celesti.

Dautzenberg, Gerhard: Reich Gottes und Evangelium in der Johannesapokalypse. Ein Versuch zu **Apk. 4–22**. – Theologische Standorte . . ., Gießen 1986, 7–31.

Derrett, J. Duncan M.: No stone upon another: Leprosy and the temple. – Journal for the study of the New Testament 30, 1987, 3–20; p. 21–37; Chouinard, Larry: Gospel christology: A study of methodology; p. 39–57: Seifrid, M. A.: Jesus and the law in Acts; p. 59–70: Kreitzer, Larry J.: A numismatic clue to **Acts 19.23–41**; The Ephesian cistophori of Claudius and Agrippina; p. 71–87: Arnold, Clinton E.: The 'Exorcism' of **Ephesians 6.12** in recent research: A critique of Wesley Carr's view of the role of evil powers in first-century AD belief; p. 89–102: Desjardins, Michel: The portrayal of the dissidents in **2 Peter** and **Jude**: Does it tell us more about the 'Godly' than the 'Ungodly'?; p. 103–119: Rohrbaugh, Richard L.: 'Social location of thought' as a heuristic construct in New Testament study.

Kieffer, René: Die Bibel deuten – das Leben deuten. Einführung in die Theologie des Neuen Testaments (Nytestamentlig teologi, dt. Aus d. Schwed. von Manfred Hofmann). – Rgb: Pustet 1987. 283 S.; kart. DM 48,–.

Schenk, Wolfgang: Die **Sprache** des **Matthäus**. Die Text-Konstituenten in ihren makro- und mikrostrukturellen Relationen. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1987. 493 S.; Lw. DM 98,–.

Kettenbach, Guenter: Das **Logbuch** des **Lukas**. – Ffm [u. a.:] Lang (1986). 218 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 276; sfr 48,–.

Burge, Gary M.: The anointed community. The Holy Spirit in the **Johannine** tradition. – GrR, Mich.: Eerdmans (1987). XVIII, 269 p.; $ 19,95.

Rodríguez Ruiz, Miguel: Der Missionsgedanke des Johannesevangeliums. Ein Beitrag zur johanneischen Soteriologie u. Ekklesiologie. – Wü: Echter Verl. 1987. 397 S. = Forschung zur Bibel LV; kart. DM 48,– [Diss., Würzburg]

Bittner, Wolfgang J.: Jesu Zeichen im Johannesevangelium. Die Messias-Erkenntnis im Johannesevangelium vor ihrem jüdischen Hintergrund. – Tü: Mohr 1987. XI, 334 S. = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II, 26; kart. DM 78,– [Diss., Basel]

O'Reilly, Leo: **Word** and **sign** in the **Acts** of the Apostles. A study in Lucan theology. – R: Ed. Pont. Univ. Gregoriana 1987. 242 p. = Analecta Gregoriana CCXLIII = Ser. Fac. Theol.: sectio B, n. LXXXII. [Diss., Rom. Gregoriana]

Lüdemann, Gerd: Das frühe Christentum nach den Traditionen der Apostelgeschichte. Ein Kommentar. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1987). 285 S.

Esler, Philip Francis: Community and gospel in Luke-Acts: the social and political motivations of Lucan theology. – Cambr: Cambridge Univ. Press 1987. XV, 270 p. = Society for New Testament studies. Monograph series LVII; £ 25,–.

Wildhaber, Bruno: Paganisme populaire et prédication apostolique d'après l'exégèse de quelques séquences des Actes. Eléments pour une théologie lucanienne de la mission. – Genève: Ed. Labor & Fides 1987. 226 p., 1 fig. = Le monde de la Bible; sfr 40,– [Diss., Freiburg/S]

Theissen, Gerd: Der Schatten des Galiläers. Historische **Jesus**forschung in erzählender Form. – (Mchn:) Kaiser (1986). 269 S., 1 Kt.; kart. DM 32,–.

Falk, Harvey: Jesus the pharisee. A new look at the jewishness of Jesus. – NY, Mahwah: Paulist Pr. 1985. VII, 175 p.; $ 8,95.

Schramm, Tim – Kathrin Löwenstein: Unmoralische Helden. Anstößige Gleichnisse Jesu. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1986). 204 S.; DM 28,–.

Eller, Vernard: Christian anarchy. Jesus' primacy over the powers. – GrR, Mich.: Eerdmans 1987. XIV, 267 p.; $ 13,95.

Caba, José: Resucitó Christo, mi esperanza. Estudio exegético. – Madr: Editorial Católica 1986. XXXII, 407 p. = Biblioteca de autores cristianos 475.

Matera, Frank J.: Passion narratives and Gospel theologies. – NY, Mahwah, N.J.: Paulist Pr. (1986). XI, 256 p. = Theological inquiries; $ 12,95.

M[a]cCurley, Foster R. – Jahn Reumann: Witness of the word. A biblical theology of the Gospel. – Phil: Fortress Pr. 1986. XXV, 500 p., fig.; $ 19,95.

Warnecke, Heinz: Die tatsächliche **Romfahrt** des Apostel **Paulus**. – Stu: Verl. Kath. Bibelwerk (1987). 164 S. = Stuttgarter Bibelstudien CXXVII; kart. DM 33,80 [Diss., Bremen]

Marshall, Peter: Enmity in **Corinth**: Social conventions in Paul's relations with the Corinthians. – Tü: Mohr 1987. XVI, 450 p. = Wissenschaftliche Untersuchung zum Neuen Testament II, 23; kart. DM 98,– [Diss., North Ryde. Überarb.]

Herman, Zvonimir I.: Liberi in Cristo. Saggi esegetici sulla libertà dalla legge nella Lettera ai **Galati**. – R: Ed. Antonianum 1986. 234 p. = Spicilegium Pontifici Athenaei Antoniani XXVII; Lire 25 000.

Maynard-Reid, Pedrito U.: **Poverty** and wealth in **James**. – Maryknoll, N.Y.: Orbis Books (1987). 136 p.; $ 8,95.

Jasper, David: The New Testament and the literary imagination. Foreword by Sallie McFague. – Lo: Macmillan 1987. XIV, 111 p.; £ 25,–.

Metzger, Bruce M.: The Canon of the New Testament: its origin, development, and significance. – Oxf: Clarendon Press 1987. X, 326 p.; £ 30,–.

Boismard, M.-E. – A. Lamouille: Synopsis graeca quattour Evangeliorum. – Lv, P: Peeters 1986. LXXVIII, 418 p.; FB 2000.

Bovati, Pietro: Ristabilire la giustizia. Procedure, vocabolario, orientamenti. – R: Biblical Institute Pr. 1986. 446 p. = Analecta biblica CX; Lire 45 000 [Diss., Roma. Istituto Biblico]

Ong, Walter J.: Text as interpretation: Mark and after. – Semeia 39, 1987, 7–26; p. 27–46: Farrell, Thomas J., SJ: Kelber's breakthrough; p. 47–68: Boomershine, Thomas E.: Peter's Denial as polemic or confession: The implications of media criticism for biblical hermeneutics; p. 69–96: Bartholomew, Gilbert L.: Feed my lambs: **John 21:15–19** as oral gospel; p. 97–106: Kelber, Werner H.: Biblical hermeneutics and the ancient art of communication: A response; p. 107–134: Kelber, Werner H.: Narrative as interpretation and interpretation as narrative: hermeneutical reflections on the gospels; p. 135–148: Schneidau, Herbert N.: "Let the Reader Understand."

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Die Handschriften des Germanischen Nationalmuseums Nürnberg. Bd. II: Die lateinischen mittelalterlichen Handschriften. Teil 2: Hs 22922–198390. Anhang. Beschrieben von Hardo Hilg. – Wiesb: Harrassowitz 1986. XXV, 200 S. = Kataloge des Germanischen Nationalmuseums Nürnberg.

Bibliographie der deutschsprachigen Benediktiner: **1880–1980** [Bayer. Benediktinerakad. e. V., Sitz München. Hauptschriftl. u. Administration Aegidius Kolb]. Bd. I. – S[ank]t Ottilien: EOS-Verlag 1985. XXIII, 414 S. = Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens und seiner Zweige: Ergänzungsband XXIX; DM 98,–.

Katalog gedruckter deutschsprachiger katholischer **Predigtsammlungen**. Unter Mitwirkung von Franz M. Eybl, Heinrich Kabas, Robert Pichl und Roswitha Woytek hrsg. von Werner Welzig. Bd. II. – Wien: Verl. der Österr. Akademie der Wissenschaften 1987. 920 S. = Österr. Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse. Sitzungsberichte Bd. 484; Lw. DM 128,–.

Schwager, Raymund: Theologie – Geschichte – Wissenschaft. – ZKTh 109, 1987, 257–275.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Theologenlexikon. Von den Kirchenvätern bis zur Gegenwart. Hrsg. von Wilfried Härle und Harald Wagner. – Mchn: Beck 1987. 268 S. = Beck'sche Reihe CCCXXI; kart. DM 19,80.

Ommeslaeghe, Florent van: Un jubilé. 150 ans de nouveau bollandisme. – AnBoll 105, 1987, I–XII; p. 5–23: Halkin, François: Une Vie grecque de sainte **Marie-Madeleine** BHG 1161x; p. 25–63: Dolbeau, François: Vie latine de sainte **Ame** composée au XI[e] siècle par Étienne, abbé de Saint-Urbain; p. 65–85: Declerck, José: Les recensions grecques de la Passion de S. **Pancrace**, martyr à Rome ‹BHG 1408–1409›; p. 87–103: Butler, Lawrence: Two twelfth-century lists of Saints' resting places; p. 105–129: Jones, David: The medieval lives of St. **Richard** of **Chichester**; p. 130–131: Dolbeau, François: Le légendier perdu de la Cathédrale de **Coïmbre**; p. 133–134: Noret, Jacques: Un fragment de la Vie de **Marie** l'**Égyptienne** à New Haven: p. 135–138: Coquin, René-Georges: Où faut-il localiser le Monastère de la **Crypte** ‹Dayr al-Qabw›?; p. 139–140: Pasini, Cesare: Alcune integrazioni all'edizione della Passione di San **Domnino** ‹BHG 2109›; p. 141–151: Delmer, Marie-Thérèse: En marge des *Acta Sanctorum*. Saint «**Jambonus**»; p. 167–199: Zanetti, Ugo: Apophtegmes et histoires édifiantes dans le Synaxaire arménien.

Congar, Yves: Romanité et catholicité. Histoire de la conjonction changeante de deux dimensions de l'Église. – RSPhTh 71, 1987, 161–190.

Hilberath, Bernd Jochen: Der Personbegriff der Trinitätstheologie in Rückfrage von Karl **Rahner** zu **Tertullians** „Adversus Praxean". – Innsbr, Wien: Tyrolia 1986. 365 S. = Innsbrucker theologische Studien XVII; kart. DM 69,– [Habil.-Schr., Mainz]

Moosa, Matti: The **Maronites** in history. – Syracuse: Syracuse Univ. Pr. 1986. 391 p.; $ 35,–.

3. Alte Kirchengeschichte

The Qumran community. Ed. by Michael A. Knibb. – Cambr: Cambridge Univ. Pr. 1987. XI, 275 p. = Cambridge commentary on writings of the Jewish & Christian world 200 BC – AD 200; £ 32,50.

Walsh, Michael J.: The triumph of the meek. Why early Christianity succeeded. – San Francisco [e. a.]: Harper & Row (1986). 265 p., ill.; $ 17,45.

Chavasse, Antoine: À Rome, l'eucharistie, rite unificateur de l'Église locale. – RBén 97, 1987, 7–12; p. 13–27: Wankenne, Ludovic-Jules – Baudouin Hambenne: La lettre-encyclique de **Severus**, évêque de Minorque au début du V[e] siècle; p. 28–41: Étaix, Raymond: Trois nouveaux sermons à restituer à la collection du **Pseudo-Maxime**.

Robert, René: Le temoignage d'**Irénée** sur la formation des évangiles. – RThom 95, 1987, 243–259.

Kannengiesser, Charles: **Athanasius** von **Alexandrien** in heutiger Sicht. – ZKTh 109, 1987, 276–293.

Jacobs, Manfred: Die Reichskirche und ihre Dogmen. Von der Zeit Konstantins bis zum Niedergang des weströmischen Reiches. Mit 10 Karten im Text. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1987. 182 S. = Zugänge zur Kirchengeschichte III; kart. DM 16,80.

Klock, Christoph: Untersuchungen zu Stil und Rhythmus bei **Gregor** von **Nyssa**. Ein Beitrag zum Rhetorikverständnis der griechischen Väter. – Ffm: Athenäum 1987. 334 S. = Beiträge zur klassischen Philologie 173; kart. DM 68,– [Diss., Mainz]

Williams, Rowan: **Arius**: heresy and tradition. – Lo: DLT 1987. XI, 348 p.

Gödecke, Monika: Geschichte als Mythos. **Eusebs** „Kirchengeschichte". – Ffm [u. a.:] Lang 1987. 305 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 307; sfr 65,– [Diss., Regensburg]

Orazzo, Antonio: La salvezza in **Ilario** di **Poitiers**. Cristo salvatore dell'uomo nei "Tractatus super Psalmos". – Napoli: d'Auria 1986. 196 p.; Lire 30 000.

Militello, Cettina: Donna e chiesa. La testimonianza die **Giovanni Crisostomo**. – Palermo: Ed. dell'Opera Univ. per la Facoltà Teologica di Sicilia 1985. 249 p. = Facoltà Teologica di Sicilia. Studi III; Lire 20 000.

Homo Spiritalis. Festgabe für Luc **Verheijen** OSA zu seinem 70. Geburtstag. Hrsg. von Cornelius Mayer unter Mitwirkung von Karl Heinz Chelius. – Wü: Augustinus-Verl. 1987. 496 S. = Cassiciacum XXXVIII; kart. DM 118,–; [enth.:] S. 3–60: Mayer, Cornelius, OSA: **Augustins** Lehre vom ‚homo spiritalis'; S. 61–75: Oroz Reta, José, ORSA: Por la conversión al ser. Un capítulo de ontología agustiniana; S. 76–99: Turrado, Argimiro, OSA: La utopía y la dialéctica vital de la Biblia como característica esencial de la mentalidad de S. Agustín; S. 100–117: Feldmann, Erich: Sinn-Suche in der Konkurrenz der Angebote von Philosophien und Religionen. Exemplarische Darstellung ihrer Problematik beim jungen Augustinus; S. 118–135: Folliet, Georges: ‹Trahere›/‹contrahere peccatum›. Observations sur la terminologie augustinienne du péché; S. 136–170: Testard, Maurice: La ‹superbia› dans les *Confessions* de saint Augustin; S. 171–184: Ring, Thomas Gerhard, OSA: Die pastorale Intention Augustins in *Ad Simplicianum de diuersis quaestionibus*; S. 185–191: Arminjon, Jean-Victor Serge, OSA: La lettre de saint Augustin à Casulanus; S. 195–206: Bavel, Tarsicius Jan van, OSA: "And honour God in one another" ‹Rule of Augustine 1,8›; S. 207–224: Berrouard, Marie-François, OP: La première communauté de Jérusalem comme image de l'unité de la Trinité. Une des exégèses augustiniennes d'*Act 4,32a*; S. 225–239: Madec, Goulven: Le communisme spirituel; S. 240–258: Vogüé, Adalbert de, OSB: L'horaire de l'*Ordo monasterii*. Ses rapports avec le monachisme égyptien; S. 259–275: Bonner, Gerald: Augustine's attitude to women and 'amicitia'; S. 276–294: Lawless, George P., OSA: An Augustine glossary of monastic terms; S. 295–310: Zumkeller, Adolar, OSA: ‚Propositum' in seinem spezifisch christlichen und theologischen Verständnis bei Augustinus; S. 311–326: Hamman, Adalbert G., OFM: Les origines du monachisme chrétien au cours des deux premiers siècles; S. 327–339: Solignac, Aimé, SJ: Le monachisme et son rôle dans l'Eglise d'après l'*Enarratio in Psalmum 132*; S. 340–353: Laplume, Stanislas-Kostka: Un Augustin français du XVII[e] siècle: le Père Ange Le Proust (1624–1697); S. 357–377: Geerlings, Wilhelm: Römisches Recht und Gnadentheologie. Eine typologische Skizze; S. 378–390: Marin, Marcello: Agostino e l'interpretazione antica di *Gal 4,24*. Note sulla fortuna di ‹allegoria› in ambito latino; S. 391–399: Poque, Suzanne: L'écho des événements de l'été 413 à Carthage dans la prédication de saint Augustin; S. 400–408: Doignon, Jean: L'extrait du fragment 10 (Müller) de la *Consolation* de Cicéron chez Augustin, *Cité de Dieu 22,20*. Sa transmission par Lactance; S. 411–424: Verbraken, Pierre-Patrick, OSB: Le *Sermon 57* de saint Augustin pour la tradition de l'Oraison dominicale; S. 425–439: Bastiaensen, Antoon Adriaan Robert, CM: Sur deux passages des *Confessions*; S. 440–445: Gabillon, Aimé: Sur quelques passages du livre 7 des *Confessions*; S. 446–459: Dekkers, Eligius, OSB: Sur la diffusion au moyen âge des œuvres moins connues de saint Augustin.

Gauthier, Nancy: Les images de l'au-delà durant l'antiquité chrétienne. – REAug 33, 1987, 3–22; p. 23–48: Hübner, Wolfgang: Der ordo der Realien in **Augustins** Frühdialog *De ordine*; p. 49–69: Doucet, Dominique: L'*Ars Memoriae* dans les *Confessions*; p. 70–84: Frahier, Louis Jean: L'interprétation du récit du jugement dernier ‹Mt 25,31–46› dans l'œuvre d'Augustin; p. 85–89: Delmaire, Roland: La date de l'ambassade d'Alexander à Carthage et l'élection de l'évêque **Eugenius**; p. 90–112: Boulouis, Agnès: Références pour la conversion du monde païen aux VII[e]–VIII[e] siècles: Augustin, Césaire d'Arles, Grégoire le Grand; p. 113–127: Mews, Constant J.: **Guibert** of Nogent's *Monodiae ‹III, 17›* in an appendage to the *De haeresibus* of Augustine; p. 132–136: Peyrafort, Monique: Un nouveau fragment du Commentaire augustinien de **Florus de Lyon** sur les Épîtres de saint Paul; p. 137–146: Hebert, Bernhard: Antike Bildvorstellungen in der Ikonographie des hl. Augustinus?

Neusch, Marcel: Augustin. Un chemin de conversion. Une introduction aux «Confessions». – (P:) Desclée de Brouwer (1986). 138 p.; F 65,–.

Studer, Basil: Zur Gottesfrage bei Augustinus. – MThZ 38, 1987, 143–152.

Wetzel, James: The recovery of free agency in the theology of St. Augustine. – HThR 80, 1987, 101–125.

Hunter, David G.: Resistance to the virginal ideal in late-fourth-century Rome: The case of **Jovinian**. – TS 48, 1987, 45–64.

Gamber, Klaus: Das Patriarchat **Aquileja** und die bairische Kirche. Gesammelte Studien. – Rgb: Pustet 1987. 112 S., graph. Darst. = Studia patristica et liturgica XVII; Lw. DM 32,–.

Korol, Dieter: Die frühchristlichen Wandmalereien aus den Grabbauten in **Cimitile/Nola**. Zur Entstehung und Ikonographie alttestamentlicher Darstellungen. – Mstr: Aschendorff 1987. 226 S., 3 Tabellen, 34 Abb. im Text, 27

Farb- u. 169 Schwarzweißabb. auf 56 Tafeln = Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband XIII; Lw. DM 148,–.

4. Mittelalter und Neuzeit

Die Bischofskirche Sankt **Martin** zu **Mainz**. Mit Beitr. zur Geschichte des Domes u. e. bibliograph. Handreichung. Festgabe für Hermann **Berg**. Hrsg. von Friedhelm Jürgensmeier. – Ffm: Knecht 1986. 318 S., Ill. (z. T. farb.) = Beiträge zur Mainzer Kirchengeschichte L; Pp. DM 75,–.

Remling, Ludwig: **Bruderschaften** in **Franken**. Kirchen- und sozialgeschichtliche Untersuchungen zum spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Bruderschaftswesen. – Wü: Schöningh in Komm. 1986. XXXVI, 442 S. = Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg XXXV; kart. DM 78,–.

Meyer, Andreas: Zürich und Rom. Ordentl. Kollatur und päpstl. Provisionen am **Frau-** und **Großmünster 1316–1523**. – Tü: Niemeyer 1986. XI, 625 S., 1 graph. Darst. = Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom LXIV; Lw. DM 162,– [Diss., Zürich]

5. Mittelalter

Martin, John Hilary: The injustice of not ordaining women: A problem for medieval theologians. – TS 48, 1987, 303–316.

Hartmann, Wilfried: Il **vescovo** como giudice. La giurisdizione ecclesiastica su crimini di laici nell'alto medioevo ‹secoli **VI–XI**›. – RSCI 40, 1986, 320–341; p. 371–390: Muzzarelli, Maria Giuseppina: "Contra mundanas vanitates et pompas." Aspetti della lotta contro i lussi nell'Italia del XV secolo.

Borias, André: Saint **Wandrille** et la crise monothélite. – RBén 97, 1987, 42–67; p. 68–86: McCormick, Michael: A new ninth-century witness to the carolingian mass against the pagans ‹Paris, B. N. lat. 2812›; p. 87–89: Vogüé, Adalbert de: L'originalité du plan de **Saint-Gall**. Une confirmation; p. 90–100: Resnick, Irven M.: *Risus monasticus*. Laughter and medieval monastic culture; p. 101–121: Mansini, Guy: St. Anselm, *satisfactio*, and the '**Rule**' of St. **Benedict**.

Weidemann, Margarete: Das Testament des Bischofs **Berthramm** von **Le Mans** vom 27. März 616. Untersuchungen zu Besitz und Geschichte einer fränkischen Familie im 6. und 7. Jahrhundert. – Bo: Habelt 1986. X, 184 S., Kt. = Monographien / Römisch-Germanisches Zentralmuseum, Forschungsinstitut für Vor- und Frühgeschichte IX; kart. DM 68,–.

Schmidinger, Heinrich: Patriarch im Abendland. Beiträge zur Geschichte des Papsttums, Roms u. Aquileias im Mittelalter. Ausgewählte Aufsätze von Heinrich Schmidinger. Festgabe zu seinem 70. Geburtstag. Hrsg. von Heinz Dopsch ... – Salzburg: Verl. St. Peter 1986. XXIV, 464 S., 1 Porträt; Lw. DM 42,–; S. 449–464: Bibliographie Schmidinger.

Gilles, Anthony E.: The people of the faith. The story behind the church of the Middle Ages. – Cincinnati, Oh.: St. Anthony Messenger Pr. 1986. XIII, 177 p.; $ 6,95.

Die Traditionen, Urkunden und Urbare des Klosters St. **Paul** in **Regensburg**. Bearb. von Johann Geier. – Mchn: Beck 1986. 28, 374 S., Ill. = Quellen und Erörterungen zur bayerischen Geschichte. N.F. XXXIV; kart. DM 108,–.

Lehmann, Rudolf: Untersuchungen zur Geschichte der kirchlichen Organisation und Verwaltung der **Lausitz** im Mittelalter. – Lpz: St. Benno 1986. XVIII, 245 S., Kt. = Studien zur katholischen Bistums- und Klostergeschichte XXVIII; kart. M 18,–.

Brent, Allen: The investiture controversy: An issue in sacramental theology? – EThL 63, 1987, 59–89.

Köhler, Michael A.: Al-Afdal und Jerusalem – was versprach sich **Ägypten** vom ersten **Kreuzzug**. – Saec 37, 1986, 228–239; S. 240–259: Noth, Albert: Heiliger Kampf ‹Ǧihād› gegen die „Franken". Zur Position der Kreuzzüge im Rahmen der Islamgeschichte.

Wilms, Beatrix: „Amatrices Ecclesiarum." Untersuchung zur Rolle und Funktion der **Frauen** in der Kirchenreform des **12**. Jahrhunderts. – Bochum: Studienverl. Brockmeyer 1987. VII, 360 S. = Bochumer historische Studien. Mittelalterliche Geschichte V; kart. DM 44,80.

Grégory, Tullio: Le **platonisme** du **XII**e siècle. – RSPhTh 71, 1987, 243–259.

Sanson, Manuela – Francesco Zambon: "Pictura" e "scriptura". La simbologia della colomba nel "De avibus" di **Ugo** di **Fouilloy**. – RSLR 23, 1987, 37–67.

Causse, Maurice: Paul **Sabatier** et la question franciscaine. – RHPhR 67, 1987, 113–135.

Dierkens, Alain: L'essor du culte de S. **Walhere** à **Onhaye**: fin du XIIe ou fin du XVe siècle? – RHE 82, 1987, 28–43.

Ziolkowski, Jan: **Alan** of **Lille**'s Grammar of sex. The meaning of grammar to a twelfth-century intellectual. – (Cambr, Mass.:) The Medieval Academy of America 1985. XI, 171 p. = Speculum anniversary monographs X; $ 6,50.

Bériau, Nicole: La prédication de **Ranulphe** de la **Houblonnière**. Sermons aux clerc et aux simples gens à Paris au XIIIe siècle. Vol. I. II: Editions des sermons. – P: Etudes Augustiniennes 1987. 224 p., 414 p.; F 345,–.

Albertus Magnus: Opera Omnia. XIV, 2: Super ethica. Commentum et quaestiones. Libros VI–X. Primum edidit Wilhelmus Kübel. – Mstr: Aschendorff 1987. XX p., col. 391–868; DM 342,–.

Albertus Magnus: Opera Omnia. XXI, 2: Super Matthaeum, capitula XV–XXVIII. Ad fidem autographi edidit Bernhardus Schmidt. – Mstr: Aschendorff 1987; p. 437–771; DM 242,–.

Philippus ‹Cancellarius›: Philippi Cancellarii Parisiensis Summa de bono. Ad fidem codicum primum ed. studio et cura Nicolai Wicki. Pars I–II. – Bernae: Ed. Francke 1985. 135, 1209 p. = Corpus philosophorum medii aevi. Opera philosophica mediae aetatis selecta II; Lw. DM 400,–.

Hankey, W. J.: God in himself: Aquinas' doctrine of God as expounded in the Summa Theologiae. – Oxf: Oxford Univ. Press 1987. X, 196 p. = Oxford theological monographs; £ 20,–.

Kilwardby, Robertus: On time and imagination: De tempore, de spiritu fantastico. Edited by Patrick Osmund Lewry. – Lo: Brit. Academy; Oxf: Oxford Univ. Press 1987. XXXVIII, 186 p. = British Academy. Auctores britannici medii aevi IX; £ 60,–.

Gregorius Ariminensis, OESA: Lectura super primum et secundum sententiarum. Tomus VII: Indices. Index rerum elaboravit Manuel Santos-Noya collaborante Venicio Marcolino. Index auctorum elaboravit Wolfgang Urban. – B, NY: de Gruyter 1987. X, 380 p. = Spätmittelalter und Reformation. Texte und Untersuchungen XII; Lw. DM 184,–.

Nicolaus Cusanus: Cusanus-Texte. III: Marginalien. 2: Proclus latinus. Die Exzerpte und Randnoten des Nikolaus von Kues zu d. lat. Übers. der Proclus-Schriften. 1: Theologia Platonis. Elementatio theologica. Hrsg. u. erl. von Hans Gerhard Senger. 2: Expositio in Parmenidem Platonis. Hrsg. von Karl Bormann. – Hei: Winter 1986. 131 p., 157 p. = Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Phil.-Hist. Klasse, Jg. 1986, Abh. 2. u. 3; kart. DM 56,–, DM 75,–.

6. Gesamte Neuzeit

Marty, Martin E.: Religion and republic. The American circumstance. – Boston: Beacon Pr.; NY: Harper 1987. 391 p.; $ 25,–.

Melloni, Alberto: Il modello di Carlo **Borromeo** negli studi e nell'esperienza di Angelo Giuseppe Roncalli. – RSLR 23, 1987, 68–114.

Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: Politischer Protestantismus. Historische Profile und typische Konstellationen seit 1800. – Saarbr: Dadder 1987. 214 S. = Schriften zur internationalen Kultur- und Geisteswelt I; kart. DM 24,80.

Baubérot, Jean: Le Christianisme français de 1882 à 1940. Evolution et problèmes. – RHPhR 67, 1987, 37–63. 155–179.

Liebmann, Maximilian: Die Domherren von **Graz-Seckau** 1886 bis 1986. – Graz, Wien, Köln: Verlag Styria 1987. 163 S., Ill.; kart. DM 39,–.

7. Reformation und katholische Erneuerung

Oberman, Heiko Augustinus: Die Wirkung der Reformation. Probleme und Perspektiven. – Stu: Steiner Verlag Wiesbaden 1987. 57 S. = Institut für Europäische Geschichte Mainz. Vorträge LXXX; kart. DM 12,80.

Blickle, Peter: **Gemeindereformation.** Die Menschen des 16. Jahrhunderts auf dem Weg zum Heil. – Mchn: Oldenbourg 1987. 234 S., Ill., Kt.

Ladner, Gerhart: La concezione dell'amore e della bellezza nel rinascimento italiano e la riforma cattolica. – RSCI 40, 1986, 342–370.

Krüger, Friedhelm: Humanistische Evangelienauslegung. Desiderius **Erasmus** von **Rotterdam** als Ausleger der Evangelien in seinen Paraphrasen. – Tü: Mohr 1986. IX, 260 S. = Beiträge zur historischen Theologie LXVIII.

Hieronymus Dungersheim: Schriften gegen Luther. Theorismata duodecim contra Lutherum. Articuli sive libelli triginta. Hrsg. und eingel. von Theobald Freudenberger. – Mstr: Aschendorff 1987. XI, 263 p. = Corpus Catholicorum XXXIX; Lw. DM 98,–.

Staupitz, Johann von: Sämtliche Schriften. Abhandlungen, Predigten, Zeugnisse. Hrsg. von Lothar Graf zu Dohna und Richard Wetzel. I: Lateinische Schriften. 1: Tübinger Predigten. Bearbeitet von Richard Wetzel. – B, NY: de Gruyter 1987. XIII, 637 p. = Spätmittelalter und Reformation. Texte und Untersuchungen XIII; Lw. DM 258,–.

Thesaurus Lutheri. Auf der Suche nach neuen Paradigmen der Luther-Forschung. Referate des Luther-Symposiums in Finnland 11. – 12. November 1986. Hrsg. von Tuomo Mannermaa, Anja Ghiselli und Simo Peura. – Helsinki: Luther-Agricola-Gesellschaft 1987. 327 S. = Veröffentlichungen der finnischen theologischen Literaturgesellschaft 153, Jahrbuch 1987, in Zusammenarbeit mit der Luther-Agricola-Ges. Schrift A 24; [enth.:] S. 17–35: Mannermaa, Tuomo: Grundlagenforschung der Theologie Martin Luthers und die Ökumene; S. 37–52: Malter, Rudolf: Luther und die Geschichte der Metaphysik; S. 53–62: Knuuttila, Simo: Remarks on late medieval and early modern theories about eternal truths; S. 63–154: Manns, Peter: Zum Gespräch zwischen M. Luther und der katholischen Theologie. Begegnung zwischen patristisch-monastischer und reformatorischer Theologie an der Scholastik vorbei; S. 155–170: Huovinen, Eero: Fides infantium – fides infusa? Ein Beitrag zum Verständnis des Kinderglaubens bei Luther; S. 171–184: Peura, Simo: Der Vergöttlichungsgedanke in Luthers Theologie 1518–1519; S. 185–204: Saarinen, Risto: Ipsa dilectio Deus est. Zur Wirkungsgeschichte von 1. Sent. dist. 17 des Petrus Lombardus bei Martin Luther; S. 205–219: Martikainen, Eeva: Der **Doctrina**-Begriff in Luthers Theologie; S. 221–236: Työrinoja, Reijo: Nova vocabula et nova lingua. Luther's conception of doctrinal formulas; S. 237–257: Kirjavainen, Heikki: Die Spezifizierung der Glaubensgegenstände bei Luther im Licht der spätmittelalterlichen Semantik; S. 259–278: Ruokanen, Miikka: Does Luther have a theory of **biblical inspiration**? S. 279–290: Daniel, Hans-Christian: Luthers Ansatz der **claritas scripturae** in den Schriften „Assertio omnium articulorum" und „Grund und Ursach aller Artikel" ‹1520–1521›; S. 291–307: Pihkala, Juha: Die Anwesenheit Christi und die Taufe in der Auslegungsgeschichte der lutherischen Tauflehre; S. 309–327: Raunio, Antti: Die „**Goldene Regel**" als theologisches Prinzip beim jungen Luther.

Thiel, Rudolf: Martin Luther. Ketzer von Gottes Gnaden. Biographie. – Wien: Neff 1986. 739 S., Ill.; kart. DM 38,–.

Zimmermann, Gunter: Die Thesen **Osianders** zur Disputation „de iustificatione". – KuD 33, 1987, 224–244.

Neuser, Wilhelm H.: Bibliographie der **Confessio Augustana** und **Apologie 1530–1580**. – Nieuwkoop: de Graaf 1987. 132 S. = Bibliotheca humanistica & reformatorica XXXVII.

Actualité de la Réforme. Vingt-quatre leçons présentées par la Faculté de théologie de l'Université de Genève à l'Auditoire de Calvin dans le cadre du 450e anniversaire de la Réformation 1536–1986. – Genève: Éd. Labor et Fides 1987. 328 p.; sfr 35,–; [cont.:] p. 11–20: Dumas, André: «Seulement, mais pleinement»; p. 21–33: Peter, Martin: Les rapports entre théologie protestante et science naturelle; p. 35–48: Widmer, Gabriel: La théologie en réformation; p. 49–63: Gisel, Pierre: La théologie systématique réformée: quels défis et quel avenir? p. 65–76: Gounelle, André: La théologie réformée: actualité de ses grands principes; p. 79–92: Pury, Albert de: Y a-t-il encore une spécificité de l'exégèse réformée?; p. 93–105: Bovon, Francois – Pierre Reymond: Une ténacité réformée: écouter la Parole en lisant l'Écriture: Mt 16,17–19 et Maurice **Goguel**; p. 107–117: Broz, Ludek: Le renouveau biblique dans les pays tchèques des années 1930–1940; p. 121–127: Fuchs, Éric: L'apport de la pensée réformée; p. 129–143: Faessler, Marc: «Ce n'est pas une doctrine de langue que l'Évangile mais de vie»; p. 145–163: Mottu, Henry: Le témoignage intérieur du Saint-Esprit selon **Calvin**; p. 165–179: Chappuis, Jean-Marco: Le calvinisme, une pratique pour notre temps; p. 181–190: Leuenberger, Robert: Une discipline non disciplinée de la théologie réformée; p. 191–206: Reymond,

Bernard: Quand la théologie de la faculté de **Genève** était tentée de virer à la psychologie religieuse; p. 209–219: Kingdon, Robert M.: **Calvin** et la Constitution genevoise; p. 239–240: Babel, Henry: Le protestantisme entre Rome et les sectes; p. 241–249: Comba, Aldo: Le monde réformé tel qu'il est perçu à l'Alliance Réformée Mondiale; p. 251–264; Blocher, Henri: La théologie évangélique hérite-t-elle de Calvin?; p. 267–283: Geense, Adriaan: «Ni sac pour la route . . .»; p. 285–304: Nissiotis, Nikos A.: La contribution de l'Église Réformée au mouvement œcuménique; p. 305–314: Duprey, Pierre: Ce que le mouvement œcuménique attend des Églises Réformées; p. 315–325: Castro, Emilio: Le rôle de la réforme calvinienne dans le concert œcuménique aujourd'hui.

8. Neuere Zeit

Bavaud, Georges: Le recours à l'autorité des Pères de l'Église dans une controverse ecclésiologique de la France au XVII^e siècle. – FZPhTh 34, 1987, 49–63.

Coleman, Francis X. J.: Neither angel nor beast: the life and work of Blaise **Pascal**. – Lo, NY: Routledge & Kegan Paul (1986). XII, 227 p.; £ 17,95.

Wolf, Gerhard Philip: Die Widerrufung des **Edikts** von **Nantes**. Veröffentlichungen zum Hugenotten-Gedenkjahr. – ThR 52, 1987, 286–315.

Lienhard, Marc: Zwischen Gott und König. Situation und Verhalten der **französischen Protestanten** nach der Aufhebung des Edikts von Nantes. – Hei: Winter 1986. 58 S., 18 Ill. = Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse, Bericht Jg. 1986, 4; kart. DM 28,–.

Peronnet, Michel: L'assemblée du Clergé de France de 1685. – RHPhR 67, 1987, 137–153.

The Huguenots and **Ireland**. Anatomy of an emigration. Ed. by Edric Caldecott, Hugh Gough, Jean-Paul Pittion [Papers contributed to the Dublin Colloquium on the Huguenot refuge in Ireland, Trinity College, Dublin 1985]. – Dun Laoghaire: Glendale Pr. 1987. 444 p.; £ 36,–.

Bunyan, John: The miscellaneous works of John **Bunyan**. Vol. III: Christian behaviour, The holy city, The resurrection of the dead. Edited by J. Sears McGee. – Oxf: Clarendon Press 1987. LIV, 321 p. = Oxford English texts.

Jacques, É.: Un curieux foyer de jansénisme à Diest ‹Brabant› au début du XVIII^e siècle. – RHE 82, 1987, 5–27.

Hawel, Peter: Der spätbarocke Kirchenbau und seine theologische Bedeutung. Ein Beitrag zur Ikonologie der christlichen **Sakralarchitektur**. – Wü: Echter 1987. IV, 360 S.; kart. DM 48,– [Diss., München]

Whittemore, Robert C.: The transformation of the **New England theology**. – NY, Bern, Ffm, P: Lang 1987. X, 437 p. = American university studies VII, 23; sfr 75,20.

Jansen Schoonhoven, Evert: Jodendom, christendom, verlichting. Johann Georg **Hamann** en Moses **Mendelssohn**, een achttiende eeuws dispuut als bijdrage aan hedendaagse discussie. – Nijkerk: Callenbach (1985). 183 blz. = Toerusting; hfl 30,50.

Eckert, Michael: Gott – Glauben und Wissen. Friedrich **Schleiermachers** philosophische Theologie. – B, NY: de Gruyter 1987. XI, 227 S. = Schleiermacher-Archiv III; Lw. DM 98,– [Habil.-Schr., Regensburg]

Schleiermacher im besonderen Hinblick auf seine Wirkungsgeschichte in Dänemark. Vorträge des Kolloquiums am 19. u. 20. 11. 1984. Hrsg. von Helge Hultberg . . . – Kopenhagen, Mchn: Fink 1986. 190 S. = Kopenhagener Kolloquien zur deutschen Literatur XIII = Text & Kontext. Sonderreihe XXII; kart. DM 22,–; [enth.:] S. 9–36: Jensen, Bernard Eric: Hermeneutik und Historik. Schleiermacher, Dilthey und das Problem des **Historismus**; S. 37–58: Spiegel, Yorick: Schleiermacher als Theologe der preußischen Reformbürokratie; S. 59–81: Birkner, Hans-Joachim: Schleiermachers **„Kurze Darstellung"** als theologisches Reformprogramm; S. 82–101: Jørgensen, Theodor: Schleiermachers und Grundtvigs Verständnis vom Heil in Bezug auf die Versöhnungslehre unter besonderer Berücksichtigung ihrer Bestimmung des Bösen; S. 102–124: Scholtz, Gunter: Schleiermacher und die **Musik**; S. 125–139: Hultberg, Helge: Schleiermacher und die **dänische Romantik**; S. 140–162: Anz, Wilhelm: Schleiermacher und **Kierkegaard**. Übereinstimmung und Differenz; S. 163–189: Widmann, Peter: Zur Rezeption von Schleiermachers Grundlegung der Dogmatik in der skandinavischen Theologie. H. L. Martensen – F. C. Krarup – A. Nygren.

Brito, Emilio: La création chez **Hegel** et **Schelling**. – RThom 95, 1987, 260–279.

Canonici, Claudio: Giuramenti, adesioni e ritrattazioni nel periodo napoleonico e nella restaurazione. Il caso della diocesi di **Sutri**. – RSCI 40, 1986, 405–445.

Machin, G. I. T.: Politics and the churches in Great **Britain 1869–1921**. – Oxf: Clarendon Press 1987. XI, 376 p.; £ 35,–.

Curran, Robert Emmett: "The Finger of God is Here": The advent of the miraculous in the nineteenth-century American Catholic community. – CHR 73, 1987, 41–61; p. 62–80: Riforgiato, Leonard R.: Bishop **Timon**, Buffalo, and the civil war; p. 195–210: Brown, Mary Elizabeth: The making of Italian-American Catholics: Jesuit work on the lower east side, New York, 1890's–1950's.

Magen, Ferdinand: Protestantische Kirche und Politik in **Bayern**. Möglichkeiten und Grenzen in der Zeit von Revolution und Reaktion **1848–1859**. – Köln, Wien: Böhlau 1986. X, 391 S. = Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte XI; kart. DM 98,– [Habil.-Schr., Köln]

9. Neueste Zeit

Heinzmann, Richard: Die Identität des Christentums im Umbruch des 20. Jahrhunderts. – MThZ 38, 1987, 115–133.

Salda, Francesca della: "Oboedientia et pax." Il vescovo A. G. **Roncalli** visitatore e delegato apostolico in Bulgaria ‹1925–1934›. – Cristianesimo nella storia 8, 1987, 3–31; p. 33–72: Morozzo della Rocca, Roberto: Roncalli diplomatico in Turchia e Grecia ‹1935–1944›; p. 73–93: Zizola, Giancarlo: Roncalli e padre R. Lombardi; p. 95–117: Schmidt, Stjepan: Giovanni XXIII e il Segretariato per l'unione dei cristiani; p. 119–133: Indelicato, Antonino: La preparazione del Vaticano II; p. 135–217: Beozzo, José Oscar: Recezione del pontificato di Giovanni XXIII nella chiesa del Brasile.

Mann, Walther: Ordnungen der Allmacht. Paul **Althaus** der Jüngere über die Ordnungen. – Han: Lutherisches Verlagshaus 1987. 149 S. = Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums. N.F. VII; kart. DM 21,80.

Reist, John S.: Commencement, continuation, consummation: Karl **Barth**'s theology of hope. – EvQ 69, 1987, 195–214.

Masser, Karin: Theodor **Haecker** – Literatur in theologischer Fragestellung. – Ffm [u. a.:] Lang 1986. 388 S. = Europäische Hochschulschriften I, 904; sfr 73,– [Diss., Innsbruck]

Abele, Christiana: Inventar staatlicher Akten zum Verhältnis von **Staat** und **Kirchen 1933–1945**, bearb. von Christiana Abele u. Heinz Boberach. Unter Mitw. von Hannelore Braun u. Carsten Nicolaisen. Hrsg. von d. Evang. Arbeitsgemeinschaft für Kirchl. Zeitgeschichte u. d. Komm. für Zeitgeschichte. Bd. I–II. – Kassel: Brüder-Grimm-Verl. 1987. XXII, 1359 S.; DM 83,–.

Bejas, Andrés: Edith **Stein** – von der Phänomenologie zur Mystik. Eine Biographie der Gnade. – Ffm, Bern, NY: Lang 1987. 207 S., 1 Ill. = Disputationes theologicae XVII; kart. sfr 37,–.

Besier, Gerhard: Zur ekklesiologischen Problematik von „Dahlem" (1934) und „Darmstadt" (1947). Historisch-theologische Überlegungen, ausgehend von einer These Klaus Scholders. – KuD 33, 1987, 178–191.

Winterhager, Wilhelm Ernst: Politischer Weitblick und moralische Konsequenz. Der Kreisauer Kreis in seiner Bedeutung für die Zeitgeschichte. – GWU 38, 1987, 402–417.

Hackel, Renate: Katholische **Publizistik** in der **DDR** 1945–1984. – Mz: Grünewald-Verlag 1987. XXXIV, 163 S. = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, B, XLV; kart. DM 52,–.

Leclerc, Gérard: L'église catholique **1962–86**. Crise et renouveau. – (P): Denoel (1986). 247 p.; F 110,–.

Naduvilekut, James: Christus der Heilsweg. Soteria als Theodrama im Werk Hans Urs von **Balthasars**. – S[ankt] Ottilien: EOS Verl. (1987). XIII, 398 S. = Dissertationen. Theologische Reihe XXII; kart. DM 47,– [Diss., Bochum]

The analogy of beauty: the theology of Hans Urs von Balthasar. Edited by John Riches. – Ed: Clark 1986. VII, 239 p.; £ 12,95.

Toso, Mario: Fede, ragione e civiltà. Saggio sul pensiero di Etienne **Gilson**. – R: Libr. Ateneo Salesiano (1986). 302 p. = Biblioteca di scienze religiose LXXII; Lire 30 000,–.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

La mission de l'église aujourd'hui – The mission of the church today. La rencontre de Yaoundé 4–11 avril 1984. Sous la direction du A. Ngindu Mushete. – (Limete/Kinshasa): Saint Paul (1985). 446 p. = Bulletin de theologie Africaine. Numéro special VII, 13–14.

Beyerhaus, Peter: Krise und Neuaufbruch der Weltmission: Vorträge, Aufsätze u. Dokumente. – Bad Liebenzell: Verl. d. Liebenzeller Mission 1987. XI, 316 S. = Evangelische Missionslehre: Vorträge und Aufsätze; DM 24,80.

Stoffel, Oskar: Das geistliche Profil der Missionsgesellschaften im CIC von 1983. – NZM 43, 1987, 212–225.

Molendijk, Arie L.: Getuigen in missionair en Oecumenisch Verband: Een studie over het begrip ‚Getuigen' in documenten van de Wereldraad van Kerken, de Rooms-Katholieke Kerk en de Evangelicalen in de periode 1948–1985. – Leid, Utr: Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica 1986, IV, 258 p. = JJMO Research pamphlet XVI; hfl 25,–.

Neckebrouck, Valeer: La **Tierce Eglise** devant le problème de la culture. – Immensee: Nouvelle Revue de Science Missionaire 1987. 164 p. = NZM Supplementa XXXVI; sfr 24,–.

Kerkhofs, Jan: Some introductory notes for a theology of the **particular Church**. – Verbum SVD 27, 1986, 313–321: p. 323–343: Amaladoss, Michael A.: The local Churches in Asia: Problems and prospects; p. 345–363: Waldenfels, Hans: Universality and particularity of the Church in the case of China; p. 365–375: Jin Luxian, Aloysius: Christian faith in the Far East – A Chinese perspective; p. 377–403: Rivinius, Karl Josef: Zur Weihe von sechs Chinesen zu Bischöfen vor sechzig Jahren.

Actas del I Congreso Internacional sobre los **Franciscanos** en el nuevo mundo. La Rábida: 16–21 sept. 1985. – Madr: Ed. Deimos 1986. XIX, 1068 p., fig. = Archivo Ibero-Americano XLVI; [cont. e. a.:] p. 15–75: Sanchez Herrero, José: Precedentes franciscanos del descubrimiento de América. Los viajes de los franciscanos a Extremo **Oriente** y **China** durante los siglos XIII y XIV; p. 77–110: Gil Fernandez, Juan: Los franciscanos y **Colón**; p. 111–171: Castro, Manuel de, OFM: Fuentes documentales para la historia franciscana en **América**; p. 173–208: Vazques Janeiro, Isaac, OFM: Estructura de la Orden franciscana en America; p. 209–250: Gomez Canedo, Lino, OFM: Desarrollo de la metodología misional franciscana en América; p. 443–471: Borges Moran, Pedro: Análisis sociológico de las expediciones de misioneros franciscanos a América; p. 577–615: García, Sebastian: Acción Misionera de la Provincia **Bética** franciscana en América; p. 653–683: García Oro, José, OFM: Santa **Cruz** de Indias: hombres e ideas de Cisneros en América; p. 719–749: Aguirre, Carmen – Leandro Tormo: Algunas características de los Franciscanos en Nuevo **México** durante el primer siglo ‹1535–1635›; p. 809–822: Arenas Frutos, Isabel: Los franciscanos en **Florida** ‹1573–1763›; p. 823–835: Romero Cabot, Ramón: La evangelización franciscana en Apalache: los mártires de Ayubale; p. 865–883: Marti y Mayor, José: Las misiones del Oriente peruano y el P. Narciso **Girbau** y **Barceló**, OFM: p. 925–936: Mora Merida, José Luis: Las misiones del **Paraguay** en la nueva crónica franciscana.

Rüger, Wolfgang: Theorie der religiösen Mischung in Zentral-**Mexiko** im ersten Jahrhundert nach der Eroberung. – Hohenschäftlarn: Renner Verlag 1986. V, 181 S.; kart. DM 32,– [Diss., Köln]

Oss, Adriaan C. van: Catholic colonialism. A parish history of **Guatemala 1524–1821**. – Cambr [e. a.]: Univ. Pr. (1986). XX, 248 p. = Cambridge Latin American Studies LVII.

Schoenborn, Ulrich: Gekreuzigt im Leiden der Armen. Beiträge zur kontextuellen Theologie in **Brasilien**. [Hrsg.]: Institut für Brasilienkunde e. V. – Mettingen: Brasilienkunde-Verl. (1986). 204 S., Abb. = Brasilien Taschenbuch VII; kart. DM 9,80.

Bujo, Bénézet: Afrikanische Theologie in ihrem gesellschaftlichen Kontext. – Düs: Patmos-Verlag 1986. 151 S. = Theologie interkulturell; kart. DM 26,–.

Shenk, Calvin E.: The **Ethiopian** Orthodox Church's understanding of mission. – Mission studies IV, 1, 1987, 4–20; p. 21–34: Assad, Maurice: Mission in the **Coptic** Church. Perspective, doctrine and practice.

Carof, A.: Origins of Christianity in the **Andaman Islands**. – Indian theological studies 23, 1986, 317–334.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

The Charles **Strong** lectures 1972 – 1984. Ed. by Robert B. Crotty. – Lei: Brill 1987. XVIII, 206 p.; hfl 68,–.

The Holy Book in comparative perspective. Ed. by Frederick M. Denny and Rodney L. Taylor. – (Columbia, S.C.:) Univ. of South Carolina Pr. (1985). VIII, 252 p. = Studies in comparative religion; $ 19,95.

Martinson, Paul Varo. A theology of world religions: interpreting God, self, and world in Semitic, Indian, and Chinese thought. – Minneapolis: Augsburg 1987. 272 p.; $ 24,95.

Morris, Brian: Anthropological studies of religion: an introductory text. – Cambr: Cambridge Univ. Press 1987. X, 369 p.; £ 27,50.

Matronen und verwandte Gottheiten. Ergebnisse e. Kolloquiums. Veranst. von der Göttinger Akad.-Komm. für d. Altertumskunde Mittel- u. Nordeuropas. [Red.: Gerhard Bauchhenss u. Günter Neumann.] – Köln: Rheinland-Verlag; Bonn: Habelt 1987. 254, 29 S., Ill. = Beihefte der Bonner Jahrbücher XLIV.

Bottéro, Jean: Mythes et rites de **Babylonie**. Préface de Michel Fleury. – Genève: Slatkine; P: Champion 1985. IV, 348 p. = Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes IV^e sect., T. 328; sfr 70,–.

Peirone, Federico José – Giuseppe Rizzardi: La spiritualità **islamica**. – R: Ed. Studium 1986. 205 p. = La spiritualità non cristiana. Storia e testi V.

Islam in **Asia**. Religion, politics and society. Ed. by John L. Esposito. – NY, Oxf: Oxford University Pr. 1987. VI, 272 p.; $ 29,95.

Ray, Benjamin C.: **Stonehenge**: A new theory. – HRel 26, 3, 1987, 225–278; p. 279–294: Carrasco, David: Star gatherers and wobbling suns: Astral symbolism in the **Aztec tradition**; p. 295–308: Sadowski, Piotr: The "Cosmic Caesura" theme in the Hamlet story: A study in comparative mythology; p. 309–327: Miller, Alan L.: Of weavers and birds: Structure and symbol in **Japanese** myth and folktale.

Brück, Regina und Michael von: Ein Universum voller Gnade. Die Geisteswelt des **tibetischen Buddhismus**. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1987. 159 S. = Herderbücherei 1257; kart. DM 9,90.

Silverblatt, Irene Marsha. Moon, sun, and witches: gender ideologies and class in **Inca** and colonial **Peru**. – Princeton: Princeton Univ. Press 1987. XXXIII, 266 p.; $ 39,50.

Weller, Robert P.: Unities and diversities in Chinese religion. – Wash: Univ. of Washington Pr. 1987. 215 p.; $ 22,50.

Buckley, Joruun Jacobsen: Female fault and fulfilment in **gnosticism**. – Chapel Hill, Lo: The University of North Carolina Pr. (1986). XIV, 180 p. = Studies in religion; $ 32,50.

Hörig, Monika – Elmar Schwertheim: Corpus cultus Iovis Dolicheni ‹CCID›. – Lei: Brill 1987. XXIV, 422 p., 28 fig., 133 pl. = Etudes préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain CVI; hfl 220,–.

Chu Hsi and **Neo-Confucianism**. Edited by Wing-tsit Chan. – Honolulu: University of Hawai Press 1986. XII, 644 p.

VI. Religionsphilosophie

O'Daly, Gerard: **Augustine**'s philosophy of mind. – Lo: Duckworth 1987. XII, 241 p.; £ 29,50.

Pegueroles, Juan: San Agustín. Un platonismo cristiano. – Bar: Pormociones Publ. Universitarias (1985). 279 p. = Biblioteca Universitaria de Filosofia V.

Mitchell, Timothy A.: David **Hume**'s anti-theistic views. A critical appraisal. – Lanham [e. a.]: University Pr. of America (1986). X, 161 p.; $ 11,25.

Geyer, Hans-Georg: **Hegels** kritische Rezeption der metaphysischen Gottesbeweise. – Unterwegs für die Volkskirche. Festschrift für D. Stoodt . . ., Ffm 1987, 217–226.

Burggraeve, Roger: Het gelaat van de bevrijding. Een heilsdenken in het spoor van Emmanuel **Levinas**. – Tielt, Weesp: Lannoo 1986. 232 blz. = Woord en beleving VIII; hfl 29,50.

Becker, Thomas: Geist und Materie in den ersten Schriften Pierre **Teilhard** de **Chardins**. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1987). 239 S. = Freiburger theologische Studien CXXXIV; kart. DM 48,–.

Arnett, Ronald C.: Communication and community: implications of Martin **Buber**'s dialogue. Foreword by Maurice Friedman. – Carbondale: Southern Illinois Univ. Press. 1986. XXII, 216 p.

Barrett, J. Edward: The contributions of Charles **Hartshorne** to American philosophical theology. – Religion and philosophy in the United States of America. Proceedings of the German-American Conference at Paderborn, July 29 – August 1, 1986, Peter Freese (ed.) . . ., Essen (1987), 47–60; p. 369–386: Hardwick, Charles D.: "Faith" in a naturalist theology: Henry Nelson **Wieman** and American radical empiricism; p. 427–446: Kelly, Eugene: Pragmatism and platonism in **Santayana**'s philosophy of religion; p. 583–602; Milligan, Charles S.: The **pantheistic** motif in American religious thought; p. 657–671: Roth, John K.: American ground: Philosophy and religion in the United States; p. 685–696: Shaw, Marvin C.: Critical naturalism in classical American philosophy: The naturalistic metaphysics of **Dewey** and **Santayana**.

Bolterauer, Lambert: Philosophie als Religionsersatz – Wesen und Schicksal der neuzeitlichen Gnosis. – Die Aufgaben der Philosophie in der Gegenwart. Akten des 10. Int. Wittgenstein Symposiums, 18. – 25. 8. 1985 Kirchberg am Wechsel, Österreich, Wien 1986, 339–344; S. 345–347: Bachmaier, Peter: Kann Philosophie logisch Ersatz für die Religion sein? S. 348–351: Bronk, Andrzej: Die Philosophie und die Kulturkrise; S. 352–354: Burr, Ronald: **Wittgenstein**'s non-representational religious pictures; S. 355–360: Nystrand, Stig: When God was absent?; S. 361–363: Wuchterl, Kurt: Logik und Argumentation in der Religionsphilosophie.

VII. Fundamentaltheologie

Brambilla, Franco Giulio: L'epistemologia teologica di Edward **Schillebeeckx**. Dal «prospettivismo gnoseologico» a una ermeneutica storico-pratica della rivelazione. – Teologia 12, 1987, 13–45.

Dalferth, Ingolf U.: **Mythos**, Ritual, Dogmatik. Strukturen der religiösen Text-Welt. – EvTh 47, 1987, 272–291; S. 292–308: Jörns, Klaus-Peter: Ödipus und Christus. Theologische Arbeit am Mythos; S. 342–350: Luibl, Hans Jürgen: Die Wahrheit des Mythos.

Thiel, John E.: Theological responsibility: Beyond the classical paradigm. – ThSt 47, 1986, 573–598.

Standort und Bedeutung der **Hermeneutik** in der gegenwärtigen Theologie. Vorträge anläßlich des Bonner Hermeneutischen Symposiums 1985 gehalten in der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Univ. Bonn. Hrsg. von Wolfgang Kuhlmann. – Bonn: Bouvier 1986. 116 S. = Bonner akademische Reden LXI; kart. DM 24,–; [enth. u. a.:] S. 13–42: Kuhlmann, Wolfgang: Was ist und wie ist gültiges Verstehen möglich?; S. 43–62: Gese, Hartmut: Hermeneutische Grundsätze der Exegese biblischer Texte; S. 63–76: Knauer, Peter: „Neuer Wein in neue Schläuche." Welches neue Vorverständnis bringt die christliche Botschaft mit sich?; S. 77–100: Zirker, Hans: Erzählungen und Überzeugungen im gemeinsamen Geschick. Ein Beitrag zur Hermeneutik „Narrativer Theologie"; S. 113–116: Auswahlbibliographie zur Hermeneutik von 1976–1986.

Brattinga, Teije: Theologie en wetenschap: is diskussie mogelijk? Peiling naar de verhouding van geloof, wetenschap en theologie. – TTh 27, 1987, 235–258; p. 259–277: Drees, Wim B.: Theologie over buitenaardse personen. Verkenning en voorlopige afweging van standpunten.

Knuth, Hans Christian: Verstehen und Erfahrung. Hermeneutische Beiträge zur empirischen Theologie. – (Hannover:) Lutherhausverlag (1986). 140 S.

Kenny, Anthony: Reason and religion: essays in philosophical theology. – Oxf: Blackwell 1987. X, 182 p.; £ 17,50.

Dean, William: American religious **empiricism**. – Albany, NY: State Univ. of New York Pr. 1986. XVI, 150 p. = SUNY series in religious studies; $ 29,50.

Hopper, Jeffery: Understanding modern theology. I: Cultural revolutions and new worlds. – Phil: Fortress Press (1987). IX, 178 p.; $ 14,95.

Edwards, David L.: The **futures** of **Christianity**. – Lo [e. a.:] Hodder & Stoughton (1987). 479 p.; £ 16,95.

Chenu, Bruno: Théologies chrétiennes des tiers mondes. Théologies latino-américaine, noire américaine, noire sud-africaine, africaine, asiatique. Préface des Marie-Dominique Chenu. – P: Ed. du Centurion 1987. 213 p.; F 85,–.

Heine, Susanne: Wiederbelebung der Göttinnen? Zur systematischen Kritik einer **feministischen** Theologie. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1987). 201 S.; kart. DM 24,80.

González, Carlos Ignacio, SI: La **teología** de la **liberación** a la luz del magisterio de Juan Pablo II en América Latina. – Greg 67, 1986, 5–46.

Théraios, Démètre: Le malaise chrétien. Archétypes marxistes de la théologie de libération. – Genève: Georg Ed.; P: O.E.I.L. 1987. 380 p.; sfr 38,–.

McIntyre, J.: **Faith**, theology and imagination. – Edinburgh: Handsel Press 1987. VI, 176 p.; £ 9,50.

Kunz, Erhard, SJ: Wie erreicht der Glaube seinen Grund? Modelle einer „analysis fidei" in der neuzeitlichen katholischen Theologie. – ThPh 62, 1987, 352–381.

Runzo, Joseph: Reason, relativism and God. – Houndmills [e. a.:] Macmillan (1986.) XVIII, 290 p. = Library of philosophy and religion; £ 11,95.

Lønning, Per: Der begreiflich Unergreifbare. **„Sein Gottes"** und modern-theologische Denkstrukturen. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1986). 390 S. = Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie XLIX.

Lill, Marcel: Zeitlichkeit und Offenbarung. Ein Vergleich von Martin **Heideggers** „Sein und Zeit" mit Rudolf **Bultmanns** „Das Evangelium des Johannes". – Ffm, Bern, NY, P: Lang 1987. 354, XVI S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 313; sfr 72.– [Diss., Saarbrücken]

VIII. Dogmatik

Mössinger, Richard: Zur Lehre des christlichen **Gebets**. Gedanken über ein vernachlässigtes Thema evang. Theologie. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1986. 298 S. = Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie LIII; kart. DM 68,– [Diss., Tübingen. Überarb.]

Lacoste, J.-Y.: La théologie et l'Esprit. – NRTh 109, 1987, 660–671.

Balthasar, Hans Urs von: Homo creatus est. – Eins: Johannes Verl. 1986. 384 S. = Skizzen zur Theologie V; Lw. DM 45,–.

Hebblethwaite, Brian: The incarnation: collected essays in **Christology**. – Cambr: Cambridge Univ. Press 1987. VIII, 184 p.; £ 22,50.

Wevers, H(erbert) E(ric): Jezus Christus van waar komt hij? Een systematisch-theologisch en bijbels-theologisch onderzoek naar het oorsprongsdenken in de christologie en de preëxistentie als facet hiervan, iutgaand van de huidige christologie „van beneden". – Delft: Meinema (1986). 171 blz.; hfl 24,50 [Diss., Leiden]

Helminiak, Daniel A.: The same Jesus: a contemporary christology. – Chicago: Loyola Univ. Press 1986. XXIII, 337 p.; $ 15,95.

Dalferth, Ingolf U.: Der Mythos vom inkarnierten Gott und das Thema der Christologie. – TThK 84, 1987, 320–344.

Descamps, Albert: Jésus et l'église. Études d'exégèse et de théologie. Préface d'A. Houssiau. – Leuven: University Pr.; Peeters 1987. XLV, 641 p. = Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium LXXVII; FB 2500; p. XIX–XXV: Bibliographie A. Descamps.

„Auf Hoffnung hin sind wir erlöst" (Röm 8,24). Biblische und systematische Beiträge zum **Erlösungs**verständnis heute. Hrsg. von Ingo Broer. – Stu: Verl. Kath. Bibelwerk (1987). 184 S. = Stuttgarter Bibelstudien CXXVIII; DM 35,80; [enth.:] S. 11–42: Müller, Karlheinz: Erlösung im Judentum; S. 43–66: Dautzenberg, Gerhard: Reich Gottes und Erlösung; S. 67–94: Broer, Ingo: Auferstehung und ewiges Leben im Johannesevangelium; S. 95–118: Schrage, Wolfgang: Heil und Heilung im Neuen Testament; S. 119–148: Kessler, Hans: Reduzierte Erlösung? Zum Erlösungsverständnis der Befreiungstheologie; S. 149–184: Werbick, Jürgen: Die Soteriologie zwischen „christologischem Triumphalismus" und apokalyptischem Radikalismus.

Galot, Jean: Dieu et la femme. **Marie** dans l'œuvre du salut. – Louvain: Ed. Sintal 1986. 419 p.; F 207,–.

Tillard, Jean Marie Roger: Eglise d'églises. L'**ecclésiologie** de communion. – P: Ed. du Cerf 1987. 415 p. = Cogitatio fidei CXLIII; F 149,–.

Sabugal, Santos: La Iglesia sierva de Dios hacia una eclesiología servicial. – Zamora: Ed. Monte Casino 1987. 171 p.

Semeraro, Marcello: Per una ecclesiologia pneumatologica. Linee e scientamenti nel magistero della Chiesa cattolica. – Nicolaus 13, 1986, 243–264.

Hoffmann, Peter: Amt und Gemeinde in der Sicht der sog. Papiere. – Ffm [u. a.:] Lang (1986). 290 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 227; sfr 62,– [Diss., Bochum)

Dietrich, Albert: Gnadenlehre und Sakramentenlehre bei Leonardo **Boff**. Eine textimmanente Untersuchung. – Rheinfelden: Schäuble 1987. VII, 103 S. = Religionswissenschaft und Theologie II; kart. DM 39,80.

Wood, Susan, SCL: The **marriage** of baptized nonbelievers: Faith, contract, and sacrament. – ThSt 48, 1986, 279–302.

Moos, Alois: „**Krankensalbung**" oder „Letzte Ölung"? Stellungnahme in einer Kontroverse. – Im Angesicht des Todes ..., St. Ottilien 1987, 791–812; S. 813–836: Nocke, Franz-Josef: Wandel eschatologischer Modelle. Vier Beispiele von Korrelation zwischen Glaubensüberlieferung und neuer Erfahrung; S. 837–854: Moltmann, Jürgen: Liebe – Tod – Ewiges Leben. Entwurf einer personalen Eschatologie.

Nachtwei, Gerhard: Dialogische Unsterblichkeit. Eine Untersuchung zu Joseph **Ratzingers Eschatologie** und Theologie. – Leipzig: St. Benno-Verlag 1986. XXIX, 345 S.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Roensch, Manfred – Werner Klän: Quellen zur Entstehung und Entwicklung selbständiger evangelisch-lutherischer Kirchen in Deutschland. – Ffm, Bern, NY: Lang 1987. 594 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 299.

Ahlberg, Sture: Messianic movements. A comparative analysis of the **Sabbatians**, the **People**'s **Temple** and the **Unification Church**. – Sto: Almqvist & Wiksell 1986. 128 p. = Acta Universitatis Stockholmiensis. Stockholm studies in comparative religion XXVI; scr 90,–.

Biermans, John T.: The odyssey of new religious movements: persecution, struggle, legitimation. A case study of the Unification Church. – Lewiston, NY: Mellen P. 1986. 216 p. = Symposium series XIX; $ 49,95.

Eckardt, Arthur Roy: **Jews** and **Christians**: the contemporary meeting. – Bloomington: Indiana Univ. Press 1986. 177 p.; $ 19,95.

Schlüter, Richard: Die „Grunddifferenz" zwischen den Konfessionen. Zur bisherigen römisch-katholischen Diskussion als Frage nach möglichen Motiven und Zielen. – OekRu 36, 1987, 302–320; S. 321–331: Rothermundt, Gottfried: Ein Dialog beginnt. Die baptistisch-lutherischen Gespräche seit 1979.

Mikkeli 1986. The seventh theological conversations between the Evangelical-Lutheran Church of Finland and the Russian Orthodox Church Mikkeli, June 3rd – 11th 1986. Edited by Hannu T. Kamppuri. – Helsinki: Luther-Agricola-Gesellschaft 1986. 158 p. = Publications of Luther-Agricola Society B XVI.

Buddhist-**Christian** dialogue. Mutual renewal and transformation. Ed. Paul O. Ingram, Frederick J. Streng. – Honolulu: University of Hawaii Press 1986. 248 p., graph. fig.; $ 10,–; [cont.:] p. 15–33: Buri, Fritz: A comparison of Buddhism and Christianity according to a history of problems; p. 35–51: Augustine, Morris J.: The sociology of knowledge and Buddhist-Christian forms of faith, practice, and knowledge; p. 53–74: Maraldo, John C.: The hermeneutics of practice in Dōgen and Francis of Assisi; p. 77–94: Ingram, Paul O.: Interfaith dialogue as a source of Buddhist-Christian creative transformation; p. 95–114: Ichimura, Shohei: Śūnyatā and religious pluralism; p. 115–136: Corless, Roger J.: The mutual fulfillment of Buddhism and Christianity in coinherent superconsciousness; p. 139–154: Abe, Masao: The problem of evil in Christianity and Buddhism; p. 155–176: King, Winston L.: No-self, no-mind, and emptiness revisited; p. 177–184: Streng, Frederick J.: Selfhood without selfishness: Buddhist and Christian approaches to authentic living; p. 197–215: Yagt, Seiichi: Paul and Shinran; Jesus and Zen: What lies at the ground of human existence?; p. 217–230: Honda, Masaaki: The encounter of Christianity with the Buddhist logic of Soku: An essay in topological theology.

Europäischer Kontext und die Rezeption des Lima-Dokumentes. Bericht der 4 Studienkonsultationen über **BEM** der Konferenz Europäischer Kirchen 1984/85. – Zü: CVB Buch + Druck 1986. 201 S. = Konferenz europäischer Kirchen Genf, 1986. Studienheft XVII; sfr 24,–.

Schütz, J. Georg: Das ordinationsgebundene Amt: „sakramentales Zeichen" oder „Sakrament"? Anfragen an das sakramentale Amtsverständnis der Lima-Konvergenzerklärung. – Catholica 41, 1987, 143–165.

Kasper, Walter: Grundkonsens und Kirchengemeinschaft. Zum Stand des ökumenischen Gesprächs zwischen katholischer und evangelisch-lutherischer Kirche. – ThQ 167, 1987, 161–181.

Geldbach, Erich: Ökumene in Gegensätzen. Mit dem Memorandum „Reformatorische Kirchen und ökumenische Bewegung" in dt. und engl. Sprache. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1987. 230 S. = Bensheimer Hefte LVXI.

Garibaldi, Ronald: The art of theological reflection: an ecumenical study. Ed. [by] Jean S. Novotny. – Lanham [e. a.:] Univ. Press of America 1987. 142 p.

Ein Schritt zur Einheit der Kirchen. Können die gegenseitigen Lehrverurteilungen aufgehoben werden? – Rgb: Pustet (1986). 147 S.; kart. DM 19,80; [enth.:] S. 9–42: Hauschild, Wolf-Dieter: Die gegenseitigen Lehrverwerfungen der Konfessionen im 16. Jahrhundert. – Hintergrund – Wirkung – historische Berechtigung; S. 43–66: Hünermann, Peter: Theologische Kriterien und Perspektiven der Untersuchung zu den gegenseitigen Lehrverwerfungen des 16. Jahrhunderts; S. 67–97: Pannenberg, Wolfhart: Das Ergebnis der Untersuchung zu den gegenseitigen Lehrverwerfungen und seine ökumenischen Perspektiven; S. 99–125: Wilckens, Ulrich: Glaubensgemeinschaft und Kirchengemeinschaft. Zur Frage nach dem Verhältnis zwischen Einheit und Pluralität in der Kirche; S. 127–147: Lehmann, Karl: Ist „der Schritt zurück" ein ökumenischer Fortschritt? Die Aufarbeitung der gegenseitigen Lehrverurteilungen der Kirchen: Ertrag und künftige Perspektiven aus katholischer Sicht.

X. Moraltheologie

Belmans, Théo G.: L'immutabilité de la loi naturelle selon saint **Thomas** d'**Aquin**. – RThom 95, 1987, 23–44.

Bruch, Richard: Das sittliche Naturgesetz bei Thomas von Aquin. – ZKTh 109, 1987, 294–311.

Vereecke, Louis: La théologie morale du Concile de Trente à s. **Alphonse** de **Liguori**. – Studia moralia 25, 1987, 7–25; p. 27–77: Capone, Domenico: La «theologia moralis» di S. Alfonso. Prudenzialità nella scienza casistica per la prudenza nella coscienza; p. 79–103: Majorano, Sabatino: La teologia morale nell'insieme del pensiero alfonsiano; p. 105–121: Velocci, Giovanni: Antonio Rosmini e s. Alfonso de Liguori; p. 123–161: Weiss, Otto: Alfonso de Liguori und die deutsche Moraltheologie im 19. Jahrhundert.

Soete, Annette: Ethos der Rettung – Ethos der Gerechtigkeit. Studien zur Struktur von Normbegründung und Urteilsfindung im Alten Testament und ihrer Relevanz für die ethische Diskussion der Gegenwart. – Wü: Echter Verl. 1987. 359 S., graph. Darst.; kart. DM 48,– [Diss., Bonn]

Inglis, Tom: Moral monopoly: the Catholic Church in Irish society. – Dublin: Gill & Macmillan 1987. XII, 251 p.; $ 25,–.

Il problema del nuovo nella teologia morale. A cura di Lorenzo Alvarez-Verdes. – R: Ed. Rogati; Ed. Accademia Alfonsiana (1986.) 268 p. = Quaestiones morales – Accademia Alfonsiana II; Lire 15 000; [cont.:] p. 5–26: Alvarez-Verdes, Lorenzo: La sfida del nuovo nella Teologia Morale; p. 27–54: De la Torre, Julio: Lo statuto filosofico del nuovo; p. 55–78: Molari, Carlo: L'ermeneutica del nuovo. Ricerca sulle ragioni teologiche del nuovo e della sua funzione; p. 79–98: Demmer, Klaus: Il nuovo nell'attuale problematica intorno allo specifico dell'etica cristiana; p. 99–128: Alvarez-Verdes, Lorenzo: Il nuovo nel messaggio etico della Bibbia; p. 129–150: Williamson, David: Il nuovo nel contesto del «ricordo». Le nuove soluzioni desunte da antichi principi nelle leggi dell'Antico Testamento; p. 151–167: Grossi, Vittorino: A proposito della novità etica nei Padri della Chiesa; p. 169–190: Rostagno, Sergio: Il nuovo nell'etica protestante; p. 191–216: Eutanasia e suicidio; p. 217–266: Economia e morale.

Bloesch, Donald G.: Freedom for obedience: evangelical ethics in contemporary times. – San Francisco [e. a.:]: Harper & Row 1987. 342 p.; $ 24,45.

Wenz, Gunther: Welt als Gesprächsstoff. Erwägungen zum Naturverhältnis des neuzeitlichen Menschen. – ZevE 31, 1987, 250–270; S. 271–295: Sitter, Beat: Wie läßt sich ökologische Gerechtigkeit denken?; S. 296–316: Frey, Christofer: Die Ethik und die Frage nach dem Ganzen. Soziobiologie und evolutionäre Erkenntnistheorie in Konkurrenz zur Schöpfungstheologie und Schöpfungsethik; S. 317–335: Suggate, Alan M.: Der christliche Glaube und die Gesellschaft: Eine britische Perspektive.

Harms, Wolfgang: Frei sein – gehorsam handeln, gehorsam handeln – frei werden. Ein Beitrag zur theologisch-ethischen Diskussion um das Verhältnis von **Freiheit** und **Herrschaft** im Protestantismus des 20. Jahrhunderts, dargestellt am Gehorsamsbegriff. – Ffm [u. a.:] Lang 1987. 309 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 308; sfr 65,– [Diss., Hamburg. Hochschule der Bundeswehr]

Die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens. Zu ethischen Fragen der **Biomedizin**. Instruktionen der Kongregation für die Glaubenslehre. Mit einem Kommentar von Robert Spaemann. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1987). 95 S.; kart. DM 12,80.

Krücken, Wolfgang: **Kriegsdienstverweigerung**. Politisch-ethisch-theologische Erinnerungen und Erwägungen zu einem unbewältigten Problem. – St. Ottilien: EOS Verl. 1987. 574 S. = Dissertationen. Theologische Reihe XXIII; kart. DM 58,– [Diss., Bonn. Überarb.]

Johnson, James Turner: The quest for **peace**: three moral traditions in western cultural history. – Princeton: Princeton Univ. Press 1987. XX, 295 p.; $ 30,–.

Peace in a nuclear age: the bishops' pastoral letter in perspective. Ed. by Charles J. Reid. – Wash: Catholic Univ. of America Press 1986. 426 p.; $ 44,95.

Krusche, Günter: Bekenntnis und Weltverantwortung. Die Ekklesiologiestudie des Lutherischen Weltbundes. Ein Beitrag zur ökumenischen Sozialethik. – B: Evangelische Verlagsanstalt (1986.) 254 S.; kart. DM 22,– [Diss., Leipzig. Überarb.]

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Halkin, François: Translation du Chef de S. Abibus, un des trois confesseurs d'Édesse, BHG 740m. – AnBoll 104, 1986, 187–297; p. 299–314: Dolbeau, François: Une liste ancienne d'apôtres et de disciples, traduite du grec par Moïse de Bergame; p. 315–323: Devos, Paul: Saints garants de la foi jurée: **André**, **Ménas**, **Nicolas**; p. 324–326 Appendices: Le texte du Coislin 283 – Le serment dans l'Apophtegme 1497 – S. **Euthyme**, autre garant du serment; p. 327–335: Oikonomidès, Nicolas: Le dédoublement de S. **Théodore** et les villes d'Euchaïta et d'Euchaneia; p. 337–348: Esbroeck, Michel van: Le substrat hagiographique de la mission khazare de **Constantin-Cyrille**; p. 349–370: McCulloh, John M.: **Herman** the **Lame**'s martyrology through four centuries of scholarship; p. 371–381: Detorakis, Theocharis: La main coupée de **Jean Damascène** ‹BHG 885c›; p. 383–402: Datema, Cornelis – Pauline Allen: A homily on John the Baptist attributed to **Aetius**, presbyter of Constantinople; p. 403–418: Orme, Nicholas: Two saint-bishops of Exeter, **James Berkeley** and **Edmund Lacy**; p. 419–426: Clayton, Mary: Assumptio Mariae. An eleventh-century anglo-latin poem from Abingdon; p. 427–429: Fros, Henryk: Liste des translations et inventions de l'époque carolingienne; p. 431–442: Van der Straeten, Joseph: Catalogues récents de manuscrits. Quatorzième série; p. 443–444: Devos, Paul: Voyage marin sur un manteau: S. **Peregrinus** eremita; p. 445–452: Noret, Jacques: L'expédition canadienne à Soli et ses résultats pour l'intelligence et la datation de la Vie de S. **Auxibe**; p. 453–455: ∼: A propos des vies de S. **Euthyme**, abbé ✝ 473».

Englert, Robert W.: **Bernard** and **Dante**. Rituals of grief. – The American Benedictine review 38, 1987, 1–13; p. 50–64: Frank, Karl Suso: **Eusebius** of **Caesarea** and the beginnings of monasticism.

The medieval mystical tradition in **England**. Exeter symposium IV: Papers read at Dartington Hall, July 1987. Ed. by Marion Glasscoe. – Cambr: Brewer 1987. 195 p.; £ 25,–.

Largier, Niklaus: Anima mea liquefacta est. Der Dialog der Seele mit Gott bei **Mechthild** von **Magdeburg** und **Heinrich Seuse**. – IKaZ 16, 1987, 227–237.

Antonio Domingues de Sousa Costa, OFM: Studio critico e documenti inediti sulla vita del Beato **Amedeo** da **Silva** nel quinto centenario della morte. – Noscere sancta. Miscellanea in memoria di Agostino Amore ... Vol. II, R 1985, 101–360; p. 361–384: Janeiro, Isaac Vázquez, OFM: «Nemo publice venerari praesumat.» Parecer inédito de fray **Juan** de **Rada** ✝ 1608› sobre el culto debido a los siervos de Dios; p. 385–428: Boaga, Emanuele, OCarm: Le alterne vicende di un processo di beatificazione. Il caso della Serva di Dio

Suer Rosa Maria Serio; p. 429–416: Del Re, Niccolò: Il Venerabile **Giorgio** da **Augusta** OFMCap. e il principe Gaetano Boncompagni Ludovisi.

Protestant spiritual traditions. Ed. by Frank C. Senn. – NY, Mahwah, N.J.: Paulist Pr. (1986). 273 p.; $ 9,95.

Artola, Antonio María: La muerte mistica según San **Pablo de la Cruz**. Texto crítico y síntesis doctrinal. – Burgos 1986: Impr. de Aldecoa. 307 p. = Publicaciones de la Universidad de Deusto Teologia – Deusto XIX.

Rey-Mermet, Théodule: **Alfons** von **Liguori**. Der Heilige der Aufklärung ‹1696–1787›. Aus dem Franz. übertr. von Elisabeth Darlap. – Wien, Frb/B, Bas: Herder 1987. 700 S.; Lw. DM 98,–.

García Rojo, Ezequiel: El judaismo en Edith **Stein**. – Revista de espiritualidad 46, 1987, 171–209; p. 211–237: ~: Edith Stein: Conversión y vida cristiana; p. 239–276: Amata Neyer, María: Edith Stein, Carmelita Descalza; p. 277–300: Herstrith, Waltraud: Edith Stein: Vida, obra, mensaje.

Schneiders, Sandra M.: Theology and spirituality: Strangers, rivals, or partners. – Horizons 13, 1986, 253–274.

Hausman, Noëlle: Vie religieuse apostolique et communion de l'église. L'enseignement du concile Vatican II. Préface D'A. Houssiau. – P: Ed. du Cerf 1987. 244 p.; F 110,–.

Ferlay, Philippe: Dieu Trinité dans notre vie. – P: Nouvelle Cité (1985). 191 p.

Michel, Aimé: **Métanoia**. Phénomènes physiques du mysticisme. Postface de Marc de Smedt. – P: Michel 1986. 283 p. = Spiritualités vivantes. N.S. LVII.

Hemmerle, Klaus: Gerufen und verschenkt. Theologischer Versuch einer geistlichen Ortsbestimmung des Priesters. – Mchn, Zü, Wien: Verl. Neue Stadt 1986. 218 S.; kart. DM 26,–.

Monachesimo e ordini religiosi del medioevo subalpino. Bibliografia degli studi 1945–84. Regione Piemonte. – Torino: O.G.V. 1985. 238 p.; Lire 18 000.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Homan, Roger: The sociology of religion: a bibliographical survey. – NY [e. a.:] Greenwood 1986. 309 p. = Bibliographies indexes in religious studies IX.

Gleixner, Hans: Die ethische und religiöse Sozialismuskritik des Vladimir **Solov'ev**: Texte und Interpretation. – St. Ottilien: EOS-Verlag 1986. 436 S. = Dissertationen: Theologische Reihe XVII; kart. DM 45,– [Habil.-Schrift, Passau]

Defois, Gérard: Les chrétiens dans la société. Le mystère du salut dans sa traduction sociale. – P: Desclée 1986. 278 p. = Le christianisme et la foi chrétienne I; F 120,–.

Fenn, Richard: The dream of the perfect act: an inquiry into the fate of religion in a secular world. – Lo: Tavistock 1987. XX, 180 p.; £ 25,–.

Newman, Jeremiah: Return to the sacred: a socio-religious analysis. – Dublin: Four Courts Pr. 1986. 141 p.; £ 6,95.

Ayalon, Hannah – Eliezer Ben-Rafael, and Stephen Sharot: Secularization and the diminishing decline of religion. – Review of religious research 27, 1986, 192–207; p. 208–225: Stump, Roger W.: Regional variations in the determinants of religious participation; p. 226–244: Cornwall, Marie – Stan L. Albrecht, Perry H. Cunningham, and Brian L. Pitcher: The dimensions of religiosity: A conceptual model with an empirical test; p. 245–254: Mueller, Daniel P. and Philip W. Cooper: Religious interest and involvement of young adults: A research note.

Adams, James Luther: Voluntary associations. Socio-cultural analyses and theological interpretation. Ed. by J. Ronald Engel. – Chicago: Exploration Pr. 1986. XII, 404 p.; $ 14,95.

Maduro, Otto: Religion und gesellschaftliche Auseinandersetzungen. (Aus dem Span. übersetzt von Karel Hermans ...) Mit einer Einleitung von François Houtart. – Frb/S: Ed. Exodus 1986. 201 S.

Pois, Robert A.: National socialism and the religion of nature. – NY: St. Martin's Pr. 1986. XI, 190 p.; $ 29,95.

Teklak, Czeslaw, OFM: Visione marxista su san Francesco e sull'Ordine Francescano. – Antonianum 61, 1986, 746–764.

Berzosa Martínez, Raúl: "Gaudium et Spes n. 76", veinte años después del concilio: Bases juridico-formales de la doctrina conciliar-postconciliar sobre las relaciones Iglesia-comunidad politica. – Burgense 28, 1987, 169–198.

Stackhouse, Max L.: Public theology and political economy. Christian **stewardship** in modern society. – GrR, Mich.: Eerdmans Publ. 1987. XIV, 177 p. = Library of christian stewardship; $ 8,95.

Laux, Bernhard: Die institutionelle Ordnung der **Massenkommunikation** aus sozialethischer Sicht. – Ffm [u. a.:] Lang 1986. XII, 413 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 296; sfr 75,– [Diss., Bamberg]

Gegen Unmenschlichkeit in der Wirtschaft. Der Hirtenbrief der katholischen Bischöfe der USA „Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle". Aus deutscher Sicht kommentiert von Friedhelm Hengsbach SJ. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1987). 318 S.; kart. DM 19,80.

Der Mensch und seine **Arbeit**. Eine Ringvorlesung der Universität München. Wolfhart Pannenberg ... Hrsg. und eingeleitet von Venanz Schubert. – St. Ottilien: EOS Verl. (1986). 417 S. = Wissenschaft und Philosophie III; kart. DM 19,80; [enth. u. a.:] S. 23–46: Pannenberg, Wolfhart: Fluch und Segen der Arbeit; S. 213–254: Korff, Wilhelm: Wandlungen im Verständnis der Arbeit aus der Sicht der christlichen Soziallehre.

Arbeitslosigkeit – ein Appell an die Kirchen. Fallstudie über die gesellschaftliche Verantwortung von Christen und Kirchen am Beispiel der Krise in der Stahlindustrie Lothringens. Im Auftrag ... hrsg. und bearb. von Eckehart Lorenz unter Mitarbeit von Michel Hoeffel. – Erl: Martin-Luther-Verl. 1986. 127 S. = Studien aus dem Lutherischen Weltbund; kart. DM 14,–.

XIII. Kirchenrecht

Marx, Siegfried: **Staatskirchenrecht** – Gegenstand, Wesen und Bedeutung für den Unterricht an Theologischen Fakultäten. Festvortrag ... – St. Ottilien: EOS Verlag (1987). 31 S. = Fuldaer Hochschulschriften III; kart. DM 4,80.

Ehlers, Dirk: Die gemeinsamen Angelegenheiten von Staat und Kirche. – ZevKR 32, 1987, 158–185.

Bach, Albert: Die politische Betätigung geistlicher Amtsträger nach evangelischem und katholischem Kirchenrecht in der Bundesrepublik Deutschland unter Berücksichtigung der kirchenrechtlichen Entwicklung seit 1918. – Rgb: Roderer 1987. 383 S. = Theorie und Forschung XXV. Kirchenrecht I.

Hoeren, Thomas: Kirchen und **Datenschutz**. Kanonistische und staatskirchenrechtliche Probleme der automatisierten Datenverarbeitung. – Essen: Ludgerus Verl. 1986. 262 S. = Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici. Beih. I; kart. DM 48,–.

Huysmans, R. G. W.: Het recht van de leek in de Roomskatholieke Kerk van **Nederland**. – Hilversum: Gooi & Sticht 1986. 221 blz.; hfl 39,90.

Kalb, Herbert: Die Unmöglichkeit der Naturalrestitution wegen Zufalls bei der laesio enormis. Bemerkungen zu einer Streitfrage zwischen Kanonisten und Legisten. – OeAKR 36, 1986, 14–47.

Erdö, Peter: Quid significat «lex» in iure canonico antiquitatis ‹saeculis III–VII›. – PerRMCL 76, 1987, 381–412; p. 413–446: De Paolis, Velasio: An possit superior religiosus suffragium ferre cum suo consiglio, vel suo voto dirimere paritatem sui consilii; p. 447–495: Beyer, Jean: Quaesita et dubia de societatibus vitae apostolicae solvenda; p. 497–523: Stankievicz, Antoni: De relatione inter libellum litis introductorium et actionem in iure canonico; p. 525–572: Urrutia, Francisco Javier: Bibliographia de libro III C.I.C.

Castillo Lara, José, SDB: Some general reflections on the rights and duties of the christian faithful. – Studia canonica 20, 1986, 7–32; p. 33–47: Murray, Donal B.: The legislative authority of the episcopal conference; p. 49–67: Sauvageau, Fidèle: La vie monastique contemporaine et l'application du nouveau droit; p. 69–84: Gramunt, Ingatius, and Leroy A. Wauck: Moral certidute and the collaboration of the court expert in cases of consensual incapacity; p. 85–104: McManus, Frederick R.: The ministers of the sacrament of marriage in western tradition; p. 105–121: Morrisey, Francis G.: Decisions of espiscopal conferences in implementing the new law; p. 123–146: Read, Gordon F.: Totius vitæ consortium: the implications for jurisprudence; p. 147–179: Hannon, John: Diocesan consultors; p. 181–196: Marchand, Jean-Yves: Les agents de pastorale: perspectives offertes par le Code de 1983; p. 197–219: Metz, René: Innovation et anachronismes au sujet de la nomination des évêques dans de récentes conventions passées entre le Saint-Siège et divers États ‹1973–1984›.

Abate, Antoniano M.: Il **Consenso matrimoniale** nel nuovo Codice di diritto canonico. – MonEccl 111, 1986, 445–491.

Baudot, Denis: L'inséparabilité entre le contrat et le sacrement de **mariage**. Le discussion après le concile Vatican II. – R: Ed. Pont. Univ. Gregoriana 1987. 396 p. = Analecta Gregoriana CCXLV = Series Facult. Iuris Canonici: sectio B XLVII; Lire 54 000,– [Diss., Roma. Gregoriana]

El „consortium totius vitae". Curso de derecho matrimonial y procesal **canónico** para profesionales del foro ‹VII›. – Salamanca 1986: Impr. Kadmos. 472 p. = Bibliotheca Salmanticensis. Estudios LXXXIII; pes 2640; [cont.:] p. 11–35: Olmos Ortega, Maria Elena: La definición del matrimonio y su objeto esencial: 1917–1960; p. 37–68: Molina Meliá: Antonio: La 'communitas vitae et amoris' en el Concilio Vaticano II; p. 69–107: Mostaza Rodrígues, Antonio: El 'consortium totius vitae' en el nuevo Código de Derecho Canónico; p. 111–187: Díaz Moreno, José M.ª: La admisión al matrimonio canónico de los cristianos que no tienen fe; p. 189–238: López Aranda, Manuel: La relación interpersonal, base del matrimonio; p. 239–279: Panizo Orallo, Santiago: La 'falta de libertad interna' en el consentimiento matrimonial; p. 281–343: Aznar Gil, Federcio R.: Homosexualismo, transexualismo y matrimonio (1965–1984); p. 347–377: Serrano Ruiz, José M.ª: La determinación del capítulo de nulidad del matrimonio en la disciplina canónica vigente; p. 379–400: García Faílde, Juan José: Algunos problemas procesales planteados por las anomalías psíquicas en las causas de nulidad; p. 401–447: Palomar Gordo, Maximo: El Defensor del Vínculo en el nuevo CIC; p. 449–469: Muñoz Rojas, Tomas: Apuntes sobre los procesos matrimoniales civiles.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Glorieux, Achille: Les étapes préliminaires de la Constitution pastorale «Gaudium et spes». – NRTh 108, 1986, 388–403.

Gemeindepraxis in Grundbegriffen. Ökumenische Orientierung und Perspektiven. Christof Bäumler; Norbert Mette (Hrsg.). – Mchn: Kaiser; Düs: Patmos (1987). 422 S.; DM 58,–.

A dictionary of pastoral care. Edited by Alastair V. Campbell. – Lo: SPCK Press 1987. XI, 300 p.

Wir Kirchenträumer. **Basisgemeinschaften** im deutschsprachigen Raum. Hrsg. von Walter Ludin ... – Olten, Frb/B: Walter-Verl. 1987. 202 S.; DM 19,80.

MacCaslin, Patrick, and Michael G. Lawler: Sacrament of service. A vision of the permanent **diaconate** today. – NY: Mahwah, N.J.: Paulist Pr. (1986). V, 150 p.; $ 7,95.

Buttrick, David: **Homiletic.** Moves and structures. – Phil: Fortress Press (1987). 498 p.; $ 24,95.

Jordan, Merle Richard: Taking on the Gods. The task of the pastoral counselor. – Nashv: Abingdon Pr. 1986. 160 p.; $ 10,95.

Lartey, Emmanuel Yartekwei: Pastoral counselling in inter-cultural perspective. A study of some African ‹Ghanaian› and Anglo-American views on human existence and counselling. – Ffm [u. a.:] Lang (1987). 230 p. = Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums XLIII; sfr 51,–.

Angerhausen, Julius: Die Vergessenen unserer Nächstenliebe. Beiträge zur Seelsorge im **Justizvollzug**. – (Mchn u. a.:) Verl. Neue Stadt 1987. 150 S. = Theologie und Glaube; kart. DM 18,–.

Versöhnte Christen, Versöhnung in der Welt. **Bußpastoral** u. **Bußpraxis** heute. Österreichische Pastoraltagung, 2. – 4. 1. 1986. Im Auftr. ... hrsg. von Helmut Erharter u. Rudolf Schwarzenberger. – Wien [u. a.:] Herder 1986. 151 S.; kart. DM 23,80.

Wilson, John: Education in religious understanding: a report from the foundation for education in religion and morality. – Lanham [e. a.:] Univ. Press of America 1987. 78 p.; $ 19,75.

Scharer, Matthias: **Thema, Symbol, Gestalt**. Religionsdidaktische Begründung eines korrelativen Religionsbuchkonzeptes auf dem Hintergrund themen-(R. C. Cohn)/symbolzentrierter Interaktion unter Einbezug gestaltpädagogischer Elemente. – Graz [u. a.:] Verl. Styria 1987. 367 S.; kart. DM 55,– [Diss., Salzburg]

Johannsen, Friedrich – Christine Reents: Alttestamentliches Arbeitsbuch für Religionspädagogen. – Stu [u. a.:] Kohlhammer 1987. 223 S., Abb., Kt., Tab. = Kohlhammer Taschenbücher 1041; kart. DM 24,–.

Schwieger, Michael: Zur Theologie der Befreiung. Materialien zum theologischen Denken und christlichen Leben in Lateinamerika. – (Gö:) Vandenhoeck & Ruprecht (1987). 341 S. = Analysen und Projekte zum Religionsunterricht XX; kart. DM 26,80.

Stella, Pietro: Die neuzeitlichen **Katechismen** in Italien und Frankreich. Ihre Verbreitung in der Situation des Analphabetismus und des Unglaubens. – Religionspädagogische Beiträge 20, 1987, 6–25; S. 26–44: Gianetto, Ubaldo: Neue Formen der **Katechese** und deren Verhältnis zu den Katechismen der italienischen und französischen Region im 20. Jh.; S. 45–62: Paul, Eugen: Zur Geschichte des Katechismus in Deutschland, besonders in neuerer Zeit; S. 63–73: Stachel, Günter: Bemerkungen zur Problematik von Katechismen, ausgehend vom „Katholischen Erwachsenen-Katechismus" 1985; S. 74–79: Alberich, Emilio: Heutige Bedeutungen eines Katechismus. Schlußbemerkungen zum VI. deutsch-italienischen Treffen in Benediktbeuern; S. 80–89: Sauer, Ralph: Der Katechismus eine künftige Form der Glaubensunterweisung?; Resümee der deutsch-italienischen Tagung in Benediktbeuern vom 29. 9. – 2. 10. 1986; S. 89–94: Cravotta, Giovanni: Hypothese für einen „Narrativen Katechismus". Aus den Arbeitskreisen der deutsch-italienischen Tagung in Benediktbeuern; S. 100–126: Mette, Norbert: „Tradierungskrise" als Herausforderung für religionspädagogische Theorie und Praxis.

Dienst, Karl: Der Erziehungsauftrag in der allgemeinbildenden Schule. – Theologische Standorte . . ., Gießen 1986, 189–200; S. 201–212: Heinemann, Horst: David – König von Gottes Gnaden. Zur Vorbereitung von Unterrichtsprojekten für die Mittelstufe; S. 213–238: Jendorff, Bernhard: Unbekannt: Katholische Religionslehrerstudenten?; S. 239–258: Schmalenberg, Gerhard: Vom Erzählen – und seiner Geschichte. Oder: die Anfänge heutiger Erzähltheorien bei H. Scharrelmann; S. 259–274: Stroh, Werner: Überlegungen und Anfragen zur religionspädagogischen Relevanz der Logotherapie; S. 275–288: Veit, Marie: „Sicherheit" und „Gewißheit". Pädagogisch-psychologische Anmerkungen zu einem theologisch-politischen Problem; S. 289–300: Vierzig, Siegfried: „Rudolf Bultmann und die Pädagogik"; S. 301–320: Worm, Heinz-Lothar: Reynke de Vos – ein Religionspädagoge?

XV. Liturgiewissenschaft

Meersseman, G. G., OP: Les capitules du diurnal de **Saint-Denis** ‹Cod. Verona Cap. LXXXVIII, Saec. IX›. – Frb/S: Ed. Universitaires 1986. X, 114 p. = Spicilegium Friburgense XXX; sfr 29,–.

Vilares Cepeda, Isabel: Dois manuscritos litúrgicos medievais do Mosteiro de S. Vicente de Fora de Lisboa. – Didaskalia 15, 1985, 161–230.

Ringel, Klaus-Heinrich: Der **Wortschatz** der Liturgie von **1530** bis zum Ende des **16**. Jahrhunderts. – B: Schmidt 1987. 514 S. = Philologische Studien und Quellen CXVI; kart. DM 118,– [Diss., Bonn]

Spätling, Luchesius G., OFM: Die Bedeutung der **Consuetudines Fructuarienses** für die Liturgiegeschichte. – Noscere sancta. Miscellanea in memoria di Agostino Amore . . . Vol. I, R 1985, 9–18; p. 10–35: Caruana, Edmund, OCarm: The problem of the **sanctoral** in the **Carmelite** rite after the Council of Trent until **1672**; p. 37–68: Colombotti, Tarcisio Luigi, OFM: Il mistero della Redenzione celebrato nella Santa Chiesa di Milano; p. 69–97: Agrelo, Santiago, OFM: «**Celebrare**». Desde la liturgia al derecho.

Küppers, Kurt: **Diözesan-Gesang-** und Gebetbücher des deutschen Sprachgebietes im 19. und 20. Jahrhundert. Geschichte – Bibliographie. – Mstr: Aschendorff (1987). XII, 182 S. = Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen LXIX; kart. DM 44,–.

Traicca, Achille M.: Odo **Casel** e il movimento liturgico. – EL 101, 1987, 153–181.

Chupungco, Anscar J.: The Pontifical Liturgical Institute: A Benedictine service to the Church. – Ecclesia orans 4, 1987, 23–56; p. 57–65: Marini, P.: L'influsso del Pontificio Istituto Liturgico nella vita della Chiesa; p. 71–83: Tesi di laurea discusse nel Pontificio Istituto Liturgico ‹1962–1987›; p. 87–102: Neunheuser, Burkhard: Liturgiewissenschaft: Exakte Geschichtsforschung oder (und) Theologie der Liturgie?; p. 103–120: Scicolone, Ildebrando: L'utilizzazione delle fonti nella riforma liturgica del Vaticano II.

Schermann, Josef: Die **Sprache** im Gottesdienst. – Innsbr-Wien: Tyrolia-Verlag 1987. 211 S. = Innsbrucker theologische Studien XVIII; kart. DM 42,–. [Diss., Innsbruck. Überarb.]

Lodi, Enzo: Infondi lo spirito degli apostoli. Teologia liturgico-ecumenica del **ministero ordinato**. – Padova: Ed. Messaggero 1987. 191 p. = Caro salutis cardo. Studi VI; Lire 20 000.

Cecchinato, Angelo: Celebrare la **confermazione**. Rassegna critica dell'attuale dibattito teologico sul sacramento. – Padova: Ed. Messaggero 1987. 323 p. = Caro salutis cardo. Contributi III; Lire 28 000.

Moldovan, Teofil: Relación entre anáfora y lecturas bíblicas en el domingo de la samaritana de la liturgia cuaresmal hispánica. – Diálogo ecuménico 22, 1987, 165–221.

Karpinski, Peter: Annua dies dormitionis. Untersuchungen zum christlichen **Jahrgedächtnis** der Toten auf dem Hintergrund antiken Brauchtums. – Ffm [u. a.:] Lang 1987. 314 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 300; sfr 65,– [Diss., Münster]

Ühlein, Hermann: Mysterion an den heiligen Entschlafenen. Das **Begräbnisritual** bei **Dionysius Areopagita**. – Im Angesicht des Todes . . ., St. Ottilien 1987, 1043–1086; S. 1087–1134: Felmy, Karl Christian: Die Verwandlung des Schmerzes. Sterbebegleitung und Totengedächtnis in der östlich-orthodoxen Kirche; S. 1135–1164: Bürki, Bruno: Die Feier des Todes in den Liturgien des Westens. Beispiele aus dem 7. und 20. Jahrhundert; S. 1165–1198: Ignatzi, Hans-Joachim: Umgang mit dem Tod. Untersuchungen zur Reform der Begräbnisliturgie bei Ignaz Heinrich von **Wessenberg** ‹1774–1860›; S. 1199–1216: Stefański, Jerzy: Aus der Werkstatt der Liturgiereform. Zur Genese der Sterbeliturgie im Rituale Romanum P. Pauls VI; S. 1217–1226: Heckmann, Jochen: Das Sterbegebet „Deus, apud quem omnia morientia vivunt." Ursprung – Entwicklung – Rezeption; S. 1227–1248: Röhrig, Gabriele: Die Heimholung der Toten. Christliche Ahnen(ver)ehrung bei den Shona in Zimbabwe; S. 1249–1298: Becker, Hansjakob: Feier im Angesicht des Todes? Liturgische Skizzen; S. 1299–1320; Einig, Bernhard: „Somnus est imago mortis." Die **Komplet** als allabendliches „Memento mori".

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Remigius Bäumer, Mattenweg 2, 7815 Kirchzarten; Prof. Dr. Theofried Baumeister OFM, Gutenberg-Universität, Kath.-Theol. Fakultät, Saarstr. 21, 6500 Mainz; Prof. Dr. Detlev Dormeyer, Scharnhorststr. 103–109, 4400 Münster; Prof. Dr. Kaspar Elm, Freie Universität Berlin, Habelschwerdter Allee 45, 1000 Berlin 33; Prof. DDr. Dieter Emeis, Gut Leye, 4500 Osnabrück-Atter; Prof. Dr. Helmut Engel, St. Georgen, Offenbacher Landstr. 224, 6000 Frankfurt 70; Prof. Dr. Elmar Fastenrath, Forsthausstr. 21, 6400 Fulda; DDr. Helmut Feld, Marienburger Str. 38, 7406 Mössingen 1; Prof. Dr. Hubert Frankemölle, Helmarshauser Weg 2, 4790 Paderborn; Dr. Erwin Gatz, Collegio Teutonico in Campo Santo, Via della Sagrestia 17, 00120 Città del Vaticano; Prof. Dr. Heinrich Groß, Agnesstr. 13, 8400 Regensburg; Prof. Dr. Ludwig Hödl, Ruhr-Universität, Kath.-Theol. Fakultät, Postfach 10 21 48, 4630 Bochum; Prof. Dr. Johann Hofmeier, Talblick 30, 8411 Lappersdorf; Helmut Hoping, Hausserstr. 146, 7400 Tübingen; Prof. Dr. Reiner Kaczynski, Prof.-Huber-Platz 1, 8000 München 22; Prof. Dr. Aloys Klein, Leostr. 19a, 4790 Paderborn; Prof. Dr. Otto B. Knoch, Universität Passau, Michaeligasse 13, 8390 Passau; Prof. Dr. Peter Köster, Regerstr. 6, 4800 Bielefeld; Prof. Dr. Bernhard Kötting, Theresiengrund 24, 4400 Münster; Prof. Dr. Franz Kohlschein, An der Universität 2, 8600 Bamberg; DDr. Alfred Krömer, Talstr. 31, 7800 Freiburg i. Br.; Dr. Peter Thaddäus Lang, Lammerbergstr. 53, 7470 Tailfingen; Dr. Sigrid Loersch, Bültenweg 54, 4417 Altenberge; Dr. Johannes Lütticken OSB, Abtei St. Matthias, 5500 Trier; Pater Peter Mair, Dechaneistr. 31, 4400 Münster; Alois Moos, An der Bleiche 9, 6719 Wattenheim; Prof. Dr. Ernst Reiter, Friedhofgasse 8, 8078 Eichstätt; Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 30, 4403 Senden-Bösensell; Prof. Dr. Philipp Schäfer, Universität Passau, Kath. Fakultät, Michaeligasse 13, Postfach 25 40, 8390 Passau; Ludger Schwienhorst-Schönberger, Sebastianstr. 5b, 4400 Münster-Nienberge; Prof. Dr. Klaus Dieter Seemann, Eppinger Str. 12, 1000 Berlin 33; Prof. Dr. Josef Stegmann, Ruhruniversität Bochum, Abt. für Kath. Theologie, Postfach 10 21 48, 4630 Bochum; Dr. Maria-Barbara von Stritzky, Woldemei 10, 4780 Lippstadt; Prof. Dr. Josef Sudbrack SJ, Zuccalistr. 16, 8000 München 19; Prof. Dr. Hansjürgen Verweyen, Hexentalstr. 39, 7802 Merzhausen; Prof. Dr. Siegfried Wiedenhofer, In den Eichen 85, 6237 Liederbach 1; Dr. Hans-Josef Wilting, Hemmerhof 39, 4300 Essen 14; Prof. Dr. Josef Wohlmut, Am Herrengarten 21, 5300 Bonn 3; Prof. Dr. Werner Wolbert, Kamp 6, 4790 Paderborn.

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 96,– DM, Studenten-Abonnement 76,80 DM (im Inland jeweils 7 % MwSt. incl.)

© 1987 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, 1987

ISSN 0040-568X

Diesem Heft liegen die Prospekte »Neutestamentliche Abhandlungen« und »Die Polen und die Kirche im Ruhrgebiet« (beide Verlag Aschendorff) bei.

Dieter Lührmann

Das Markusevangelium

Dem Stil des „Handbuchs“ entsprechend ist dieser neue Kommentar an philologischen und exegetischen Fragen im engeren Sinne orientiert, bezieht aber literaturwissenschaftliche Beobachtungen mit ein. Knapp geschrieben interpretiert er das Markusevangelium primär als fortlaufenden Text. Zwar wird jeweils auch nach dem Verhältnis von Tradition und Redaktion gefragt; im Vordergrund steht jedoch die Beziehung der einzelnen Perikopen zum Gesamttext. Dabei werden einerseits innerchristliche Auseinandersetzungen um die Jesusüberlieferung sichtbar, andererseits Dispute um die Legitimation Jesu, ausgetragen mit den „Schriftgelehrten“ als den Autoritäten der jüdischen Nachbarn der Leser. In beiden Richtungen geht es um die Christologie; das Reich Gottes, dessen Nähe Jesus verkündigt hatte, bleibt nahe im Wort Jesu. Angefügt sind der Kommentierung neun „Beilagen“, in denen für die Auslegung wichtige außerneutestamentliche Texte vorgestellt werden.

1987. X, 283 Seiten (Handbuch zum Neuen Testament 3). ISBN 3-16-145258-5 Broschur. DM 48,–; ISBN 3-16-145259-3 Leinen. DM 78,–



J.C.B. Mohr (Paul Siebeck)
Tübingen

Helmut Groos

Christlicher Glaube und intellektuelles Gewissen

Christentumskritik am Ende des zweiten Jahrtausends

Das Christentum ist zweifellos immer noch eine geistige Weltmacht. Zugleich ist der christliche Glaube aber auch ein Problem ersten Ranges und Gegenstand einer beachtlichen Kritik geworden, die hier zum ersten Mal im Zusammenhang vorgeführt wird.
Dieser Christentumskritik unserer Zeit ist der erste Teil dieses Buches gewidmet. Dabei werden überwiegend polemische Behandlungen zurückgewiesen. Einer Reihe auf hohem Niveau vorgenommener, zum Teil sehr ergiebiger kritischer Stellungnahmen wird dagegen eine eingehende Würdigung zuteil. Die hier veranstaltete Überschau bildet einen fesselnden Beitrag zur modernen Geistesgeschichte. Erst recht wird sie für denjenigen wichtig, den nicht nur ein geistesgeschichtliches, sondern ein unmittelbares Interesse an der Sache des Glaubens leitet.
Im zweiten Teil werden die wesentlichen Grundpositionen des Glaubens mit der Wahrheitsfrage konfrontiert, so vor allem das zukünftige Reich Gottes und das Ewige Leben, die Auferstehung Jesu, die Bedeutung des Gekreuzigten und des geschichtlichen Jesus, der Vatergott und der Schöpfergott. Den Ausgangspunkt bilden dabei nicht die üblichen Vorurteile. Vielmehr bahnt sich, indem der Glaube jeweils noch einmal ohne Abstriche ernstgenommen wird, eine tiefer gehende Auseinandersetzung an. Unter steter Heranziehung der neueren theologischen Arbeit – zum ersten Mal von kritischer Seite in diesem Ausmaß – werden die hauptsächlichen Glaubenspositionen ebenso sachlich wie kritisch unter den Gesichtspunkten des erkenntniskritischen, naturwissenschaftlichen, historischen und ethischen Denkens unserer Zeit beurteilt.
In einer Schlußbetrachtung kommt der Verfasser, an die eigene christliche Vergangenheit anknüpfend, auf seine persönliche Betroffenheit von der Glaubensfrage zu sprechen. Zuletzt stellt er die Frage, was dem bleibt, wie und wovon der leben soll, der sich den Glauben nicht mehr zu eigen machen kann.

1987. Ca. 450 Seiten. ISBN 3-16-145245-3 Leinen. Ca. DM 78,–

erscheint im Oktober



J.C.B. Mohr (Paul Siebeck)
Tübingen

Acta del Coloquio Cervantino

Actas del Coloquio Cervantino Würzburg 1983. Publicadas por Theodor Berchem y Hugo Laitenberger.

Der hier vorgelegte Band der „Spanischen Forschungen der Görresgesellschaft" umfaßt die Vorträge, die im Juli 1983 auf dem Internationalen Cervantes-Kolloquium in Würzburg gehalten wurden. Das Kolloquium führte Hispanisten aus drei Universitäten – Caen, Salamanca und Würzburg – zusammen, die auch durch partnerschaftliche Beziehungen verbunden sind. Die Interessen der Interpreten sind weit gestreut; sie erstrecken sich von der „Sicht Europas" im Werk des spanischen Dichters bis hin zur linguistischen Untersuchung der pseudo-archaisierenden Rede Don Quijotes, von der Neubestimmung des Charakters der Satire bis zum Kartenspiel und seinem Wortschatz. Im Vordergrund jedoch (sieben der elf Beiträge) stehen Fragen der Rezeption und des Einflusses, speziell des „Quijote": in der deutschen Musik des 18. Jahrhunderts, im angelsächsischen Raum, im hispano-amerikanischen, italienischen und insbesondere im spanischen Geistesleben.

(Spanische Forschungen der Görresgesellschaft. Zweite Reihe, 23. Band) VI und 126 Seiten, Leinen 28,– DM, ISBN 3-402-05824-3.

Die Finanzen der Krone Aragon während des 15. Jahrhunderts

Winfried Küchler: Die Finanzen der Krone Aragon während des 15. Jahrhunderts (Alfons V. und Johann II.)

Die Weltmachtstellung Spaniens im 16. Jahrhundert ist der Anlaß, nach der Finanzverwaltung auch der Krone Aragon im 15. Jahrhundert zu fragen. Sie verselbständigte sich weitgehend in den Ländern der Krone, so daß dem König in der Steuerrechtsfortbildung und Steuerrechtsneuschöpfung die Hände gebunden waren. Von den Cortes der einzelnen Länder wurden nur einmalige, als Ausnahme und freiwillig geltende Zahlungen aus konkretem Anlaß gewährt. Der König war deshalb auf zusätzliche Einnahmen angewiesen. Er suchte die Praxis der kirchlichen Subsidien- und Zehntbewilligungen des 14. Jahrhunderts fortzusetzen, aber eine Sonderbesteuerung gelang ihm nicht. Ein weiteres Mittel war die Aufnahme von Krediten, deren verschiedene Formen verfolgt werden.

(Spanische Forschungen der Görresgesellschaft. Zweite Reihe, 22. Band) X und 318 Seiten, Leinen 112,– DM, ISBN 3-402-05823-5.

Wenceslau de Moraes und Japan

Helmut Feldmann: Wenceslau de Moraes (1854–1929) und Japan. Eine Untersuchung zur Selbstdarstellung in der exotistischen Literatur des Fin de Siècle in Portugal.

Hauptanliegen der Untersuchungen ist die Strukturierung des erzählerischen Werkes von W. de Moraes, soweit es sich als Mythisierung seiner Person und seines Lebens verstehen läßt, zu einem einheitlichen Sinngefüge, das seinerseits ein neues Verständnis des einzigartigen und enigmatischen Lebensverlaufs erlaubt: Moraes legt 1913 ohne Angabe von Gründen sein Amt als Konsul Portugals in Kobe (Japan) nieder, verzichtet auf seine Ruhegehaltsansprüche und führt bis zu seinem Tode (1929) im Provinzstädtchen Tokushima (Shikohu, Japan), fernab von westlicher Zivilisation, ein Eremitendasein nach buddhistischem Vorbild.

Leben und Werk werden darüber hinaus in den Zusammenhang der politisch-gesellschaftlich-geistigen Gegebenheiten Portugals im ausgehenden 19. Jahrhundert gestellt und als Ausdruck der portugiesischen Variante der europäischen **Fin de Siècle**-Bewegung gesehen.

(Portugiesische Forschungen der Görresgesellschaft. Zweite Reihe: Monographien, 6. Band) VIII und 94 Seiten, Leinen 28,– DM, ISBN 3-402-05478-7.

Aschendorff

Diözesan-Gesang- und Gebetbücher

Kurt Küppers: Diözesan-Gesang- und Gebetbücher des deutschen Sprachgebietes im 19. und 20. Jahrhundert. Geschichte. Bibliographie.

Seit wann haben es Bischöfe als ihre Aufgabe angesehen, amtliche Bücher für den Kirchengesang in ihren Diözesen herauszubringen? Die Untersuchung der Diözesan-Gesang- und Gebetbücher will zumindestens für das deutsche Sprachgebiet und seine Randbereiche eine Antwort geben. Erfaßt sind die offiziellen Diözesan-Gesang- und Gebetbücher Deutschlands, Österreichs, der deutschsprachigen Gebiete der Schweiz, Frankreichs, Luxemburgs, Belgiens, Italiens (Südtirol); ferner der (ehemals) deutschsprachigen Gebiete auf dem heutigen Territorium von Polen, der Tschechoslowakei, Ungarn, Rumänien und Jugoslawien. Auch heute nicht mehr bestehende Diözesen und kirchliche Verwaltungsbezirke sind berücksichtigt. Die mehr als eineinhalbtausend Titel der Bibliographie bestätigen eindrucksvoll, daß die vom Zweiten Vatikanischen Konzil geforderte „volle, bewußte und tätige Teilnahme der Gläubigen an der liturgischen Feier" (SC 14) nicht zuletzt durch diese Diözesan-Gesang- und Gebetbücher vorbereitet worden ist.

(Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, Band 69) XII und 182 Seiten, kart. 44,— DM, ISBN 3-402-03855-2.

Die Liturgie der Diözesansynode

Martin Klöckener: Die Liturgie der Diözesansynode. Studien zur Geschichte und Theologie des „Ordo ad Synodum" des „Pontificale Romanum". Mit einer Darstellung der Geschichte des Pontifikales und einem Verzeichnis seiner Drucke.

Konzilien und Synoden als Grundvollzüge kirchlichen Lebens, in der Geschichte der Kirche immer als Versammlungen im Namen Jesu und Ort des Geistwirkens verstanden, sind aufgrund ihrer geistlich-theologischen Qualifizierung seit frühester Zeit nach einer eigenen liturgischen Ordnung gefeiert worden, die unverzichtbarer Wesensbestandteil synodalen Geschehens ist. Von den westgotischen Konzilien des 7. Jh. ausgehend, wurde das gesamte Mittelalter hindurch, vor allem in den Pontifikalien, ein solcher Konzils- bzw. Synodalordo überliefert, dessen Entwicklung mit seiner Fassung als liturgische Ordnung für Diözesansynoden im nachtridentinischen Pontificale Romanum im wesentlichen zum Stillstand kam, der mit Modifikationen jedoch noch auf dem II. Vatikanum verwendet wurde. Die liturgischen Gebete und Gesänge, die Ansprachen, unter denen sich die bedeutende bischöfliche „Admonitio synodalis" findet, die Weisungen zum Verlauf der Liturgie und zur Geschäftsordnung stellen ein wichtiges, bisher nur wenig beachtetes Dokument des kirchlichen und speziell liturgischen Lebens sowie des synodalen Elements in der Kirchenverfassung dar. Diese Studie zeigt die Geschichte des „Ordo ad Synodum" auf (mit Edition und deutscher Übersetzung), kommentiert ihn und ordnet ihn in die theologie- und liturgiegeschichtlichen Zusammenhänge ein. Daneben bietet sie eine Darstellung der Geschichte des Pontifikales mit einem umfangreichen Verzeichnis seiner Drucke und deren Aufbewahrungsorten.

(Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, Band 68) XXXV und 361 Seiten, kart. 98,— DM, ISBN 3–402–03854–4.

Das Missale deutsch

Angelus Albert Häußling: Das Missale deutsch. Materialien zur Rezeptionsgeschichte der lateinischen Meßliturgie im deutschen Sprachgebiet bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil.

Teil 1: Bibliographie der Übersetzungen in Handschriften und Drucken.

Die Reformation, so weiß man, brachte einen Gottesdienst in deutscher Sprache. Der Christ sollte verstehen können, was er beten sollte. War das neu? Blieb den katholischen Christen der Sinn des liturgischen Textes vorenthalten? Auf was gründeten sie ihre Frömmigkeit? War die traditionsreiche lateinische Liturgie je wirklich rezipiert? Um solche Fragen beantworten zu können, braucht es Vorarbeiten, die zunächst einmal die bibliographischen Daten aufarbeiten. Im ersten Teil dieses Werkes liegt eine solche Vorarbeit vor. In jahrelangen Recherchen in vielen Bibliotheken des ganzen deutschen Sprachgebietes hat der Verfasser die Übersetzungen des wichtigsten Liturgiebuches, des Missale, zusammengesucht. Das erstaunliche Fazit: eineinhalbtausend Nummern bibliographische Daten, vom unbekannten Mönch des 9. Jahrhunderts, der fünf Zeilen Übersetzung aus dem Meßkanon an den Rand einer Handschrift notiert, bis zu den letzten Übersetzungen noch während der Zeit des Zweiten Vatikanischen Konzils. Niemand konnte wissen, wie groß tatsächlich der Einsatz des katholischen deutschen Volksteiles war, die Liturgie der Messe in seiner eigenen Sprache zu besitzen, und wie auch evangelische Theologen an diesem Programm, kritisch und irenisch, sich beteiligten. Das Werk ist eine Grundlage für weitere Studien der Geschichte der Frömmigkeit, aber auch der deutschen Sprache, und darum über die Liturgiewissenschaft hinaus von Interesse.

(Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, Band 66) XIV und 213 Seiten, kart. 58,— DM, ISBN 3-402-03852-8.

Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen

Aschendorff

Dem kranken Menschen wirksam helfen



Gerd Fasselt
Die gemeinsame Verantwortung von Arzt und Seelsorger für die Kranken
Mit einem Vorwort von Hans Müller-Fahlbusch
1987. 92 S. Kt. DM 16,80

Forderungen nach einem sensibleren Umgang mit Kranken gibt es genug. Wo aber liegen die konkreten Möglichkeiten der Zusammenarbeit für Ärzte und Seelsorger und wo das Unverwechselbare und Unverzichtbare der Seelsorge? Gerd Fasselt gibt einen Überblick über die Zusammenarbeit und Abgrenzung der Arbeitsbereiche in der Geschichte von Medizin und Seelsorge und stellt jüngere empirische Untersuchungen zum Thema vor. Im Hinblick auf die Bedürfnisse der Betroffenen wertet er über 100 Protokolle zu seelsorgerlichen Gesprächen mit schwerkranken Menschen aus. Sein Appell, die existentielle Betroffenheit des Kranken und seine religiösen Bezüge wirklich ernst zu nehmen, verlangt von Medizinern und Seelsorgern, Krankheiten nicht nur als behebbare Reparaturen, sondern den Kranken auch als Menschen zu sehen.

Werner Lauer
An der Seite des Patienten
Krankenschwestern und Krankenpfleger melden sich zu Wort
96 S. Kst. DM 12,80

Dieses Lese- und Arbeitsbuch wendet sich an Angehörige der Pflegeberufe, an Ärzte, Sozialarbeiter und Krankenhausseelsorger sowie an alle von Krankheit Betroffenen. Schwestern und Pfleger berichten über ihre Schwierigkeiten und Nöte und artikulieren ihre Fragen. Experten bieten zwar keine fertigen Lösungen an, weisen aber in ihren Beiträgen die Richtung, in der der einzelne die Antwort auf seine Fragen finden kann.

Deutsche Krankenpflege-Zeitschrift

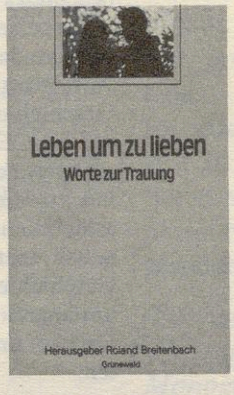
Matthias-Grünewald-Verlag
Postfach 3080 · 6500 Mainz

Sich selbst und den anderen annehmen



Wunibald Müller
Menschliche Nähe in der Seelsorge
Sich selbst annehmen – den anderen annehmen
112 S. Kt. DM 16,80

Seelsorger sind Menschen, deren Wirken und Wirkung stark von ihrer Persönlichkeit abhängt. Aber oft fühlen sich Männer und Frauen, von denen jederzeit Verständnis, Wärme und Mitgefühl erwartet wird, innerlich leer und ausgebrannt. Aus seelsorglicher und psychologischer Sicht geht der Autor auf die besondere Situation der Seelsorger ein und bietet ihnen wertvolle Hilfen und Anregungen zur Identitätsfindung und Selbstannahme. Die spezielle Situation zölibatär lebender Priester und Ordensleute wird dabei eingehend berücksichtigt.



Roland Breitenbach (Hg.)
Leben um zu lieben
Worte zur Trauung
112 S. Flex. DM 16,80

Wunibald Müller
Homosexualität – Eine Herausforderung für Theologie und Seelsorge
Mit einem Vorwort von Heinrich Pompey
240 S. Kt. DM 32,–

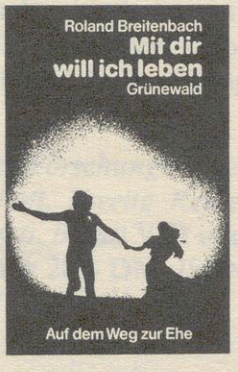
Wichtig ist, daß Müller auch die positiven Aspekte der Gleichgeschlechtlichkeit herausarbeitet und damit Ansätze für eine Pastoral bietet, die nicht nur verurteilt, auch nicht nur mahnt, sondern zunächst das Positive fördert. Insgesamt ist das Werk mit seinen reichen naturwissenschaftlichen Informationen, einer



gediegenen Aufarbeitung der lehramtlichen Tradition und seinen helfenden Anregungen für die Pastoral von unschätzbarem Wert für die richtige pastorale Begegnung mit der betroffenen Menschengruppe.

Die Zeit im Buch

Roland Breitenbach
Mit dir will ich leben
Auf dem Weg zur Ehe
108 S. Kt. DM 14,80



Matthias-Grünewald-Verlag
Postfach 3080 · 6500 Mainz

Bibelwissenschaft

Claus Westermann

Prophetische Heilsworte im Alten Testament

(Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Band 145). 1987. 219 Seiten, Leinen DM 74,–; kart. Studienausgabe DM 48,–

Nach seiner Untersuchung der Gerichtsprophetie wendet sich der Verfasser hier der wenig erforschten Heilsprophetie zu. Er untersucht die prophetischen Heilsworte in allen Prophetenbüchern des Alten Testaments auf ihre Traditionsgeschichte, ihre Bedeutung für die Prophetie in Israel im ganzen, auf ihre Entstehung und ihre Funktion sowie ihre Bedeutung für das Verhältnis des Neuen zum Alten Testament und gelangt dabei zu theologisch wichtigen neuen Erkenntnissen.

Wolfgang Schenk

Die Sprache des Matthäus

Die Text-Konstituenten in ihren makro- und mikrostrukturellen Relationen. 1987. VI, 493 Seiten, geb. DM 98,–

Dieses Arbeitsbuch zur Synopse listet alphabetisch, z.T. in Wortfeldern, die ca. 1.700 Wörter auf, aus denen das Matthäusevangelium zusammengesetzt ist. Diese lexikalischen Elemente werden in ihren syntaktischen Beziehungen dargestellt und analysiert, so daß alle wesentlichen Fragen eines Matthäuskommentars in den Blick kommen. Dieses neuartige Arbeitsmittel

- bietet wichtige Hilfen zur Rekonstruktion der Redenquelle der Evangelien (»Q«);
- dient der semantischen Arbeit der systematischen Theologie und einer sachkritischen Hermeneutik;
- gibt auch der Predigt- und Bibelarbeit zahlreiche Anregungen.

Gerd Lüdemann / Martin Schröder

Die Religionsgeschichtliche Schule in Göttingen

Eine Dokumentation. Unter Mitarbeit von H.-J. Dahms und N. Janssen. 1987. 146 Seiten, kart. DM 19,80

Die Dokumentation widmet sich den Pionieren der religionsgeschichtlichen Untersuchung christlicher Zeugnisse, Wilhelm Bousset, Hermann Gunkel, Ernst Troeltsch, Johannes Weiß, William Wrede u.a.

Sie bietet bisher unveröffentlichte Materialien und leistet so eine Vorarbeit für die in weiten Teilen noch ausstehende Erforschung jener wichtigen Strömung der theologischen Moderne. Auch interessierten Laien gibt sie einen anschaulichen Einblick in die Lebens- und Arbeitsverhältnisse eines Theologen um die Jahrhundertwende.

Matthias Köckert

Vätergott und Väterverheißungen

Eine Auseinandersetzung mit Albrecht Alt und seinen Erben. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Band 142). 1988. Ca. 348 Seiten, Leinen ca. DM 88,–

Die Arbeit prüft kritisch die für das Verständnis der Erzväterüberlieferungen und der Frühgeschichte Israels zentralen These eines eigenständigen nomadischen Religionstyps (»Gott der Väter«) als Vorstufe des Jahweglaubens und bezieht dabei die wesentlichen Rekonstruktionsversuche der Väterreligion von A. Alt bis C. Westermann und R. Albertz ein. Eine ausführliche Untersuchung der Gottesbezeichnungen und des altorientalischen Vergleichsmaterials wie des Nomadentums, aber auch der verheißenden Gottesreden (besonders Gen 12f. und Gen 15) und der theologisch bedeutsamen Relationen von Verheißung, Bund, Erwählung, Gesetz führt zu alternativen Positionen.

Ökumene

Sidney E. Mead

Das Christentum in Nordamerika

Glaube und Religionsfreiheit in vier Jahrhunderten. Mit einer Einleitung und einem Anhang von Klaus Penzel. Aus dem Amerikanischen von Johannes Henning. 1988. 275 Seiten, kart. ca. DM 48,–

Eine spannende und differenzierte Darstellung der Entwicklungen und des Zusammenhangs von Christentum und Demokratie in Amerika von den Anfängen bis in die Gegenwart.
»In diesem Buch finden sich die überraschenden Einsichten, überzeugenden Hypothesen, sorgfältigen Untersuchungen und der scharfe Geist, die die Kirchenhistoriker schon lange an dem Autor bewundert haben. Wer es – unter denen, die Kirchen- und Theologiegeschichte treiben – bisher für nicht nötig hielt, sich mit amerikanischer Kirchengeschichte zu befassen, wird von Meads lebendiger Darstellung herausgefordert, fasziniert und vielleicht sogar eines Besseren belehrt werden.«

Jaroslav Pelikan

John S. Mbiti

Bibel und Theologie im afrikanischen Christentum

Übersetzt von Bernhard Ferrazzini. Herausgegeben von Gudrun Löwner. (Theologie der Ökumene, Band 22). 1987. 212 Seiten, kart. ca. DM 36,–

Die Christenheit in Afrika ist in einem dynamischen Wachstumsprozeß in diesem Jahrhundert von etwa 10 Millionen auf etwa 260 Millionen angewachsen. Dabei hat die Bibel in den Sprachen Afrikas einen großen Einfluß auf diese Entwicklung. John S. Mbiti untersucht, wie die Bibel in Predigt und Unterweisung, in Gebet und Gespräch wie auch in der Entwicklung afrikanischer Theologie gelesen und verstanden wird. Offenbar erwächst afrikanisches Christentum aus biblischem Glauben und dem kulturellen Kontext Afrikas. In diesem Buch werden das Wesen afrikanischen Chistentums und einige seiner brennenden Probleme erörtert, z.B. die unabhängigen Kirchen, das Aufeinandertreffen von christlichem Glauben und afrikanischer Kultur und Religion, politische Fragen der Gegenwart, Mission und ökumenische Bestrebungen und die afrikanische Spiritualität.

V&R

Vandenhoeck&Ruprecht
Göttingen und Zürich

Aktuelle Glaubensbücher

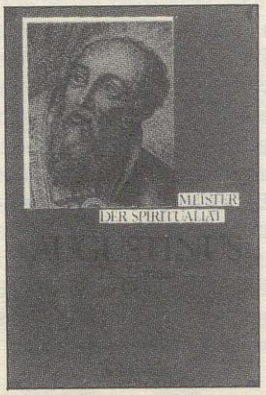
»Mein Gott, auf dich vertraue ich«











Wie sieht es mit meiner (unserer) Zukunft aus?

Medard Kehl: Eschatologie
1986. 370 Seiten.
Broschur. DM 34,–. ISBN 3-429-01020-9.
Gebunden. DM 46,–. ISBN 3-429-01033-0.

In diesem Lehrbuch werden die Gegenwartsformen, das heute relevante Umfeld und der geschichtliche Grund der christlichen Hoffnung untersucht.

New Age – aus christlicher Sicht
Mit Beiträgen von Joachim Müller, Oswald Eggenberger, Carl-A. Keller, Gerhard Voß und Johannes Mischo.
176 Seiten. Broschur. DM 19,80.
Reihe: Weltanschauungen im Gespräch, Band 1.
ISBN 3-7228-0174-5

Der Band gibt Informationen zu den wichtigsten Formen »Neuen Bewußtseins« und dazu, was Christen von dieser neuen Mystik, dem Interesse an Esoterik und Okkultismus, an Astrologie, Magie und Schamanismus halten.

Reinkarnation – Wiedergeburt – aus christlicher Sicht
Mit Beiträgen von Carl-A. Keller, Hubert Hänggi, Hans-Jürgen Ruppert und Christoph Schönborn.
148 Seiten. Broschur. DM 19,80.
Reihe: Weltanschauungen im Gespräch, Band 2.
ISBN 3-7228-0175-3

Die im Titel angesprochenen Fragen werden in diesem Band anhand der östlichen Religionen (vor allem Buddhismus und Hinduismus) sowie neuerer westlicher Auffassungen erörtert und mit der christlichen Sicht konfrontiert.

Wie können wir unseren Glauben leben und verstehen?

Kirche – Ort des Heils
Grundlagen – Fragen – Perspektiven.
Mit Beiträgen von Walter Kasper, Karl Lehmann, Paul-Werner Scheele, Theodor Schneider und Hermann Kardinal Volk.
Herausgegeben von Walter Seidel. 1987. 156 Seiten. Broschur.
DM 22,–. ISBN 3-429-01072-1

Der Band enthält fünf aktuelle Beiträge namhafter deutscher Theologen zum Thema der Römischen Bischofssynode in diesem Herbst.

Peter Knauer: Unseren Glauben verstehen
2. Auflage 1987. 248 Seiten. DM 19,80. ISBN 3-429-00987-1

Wie finden wir Gott?

Botschaft des Schweigens
Das verborgene Leben der Kartäuser.
Eine Reportage von Robin Bruce Lockhart. Mit einem Nachwort von einem Kartäuser. 1987. 208 Seiten, 11 Abbildungen.
Broschur. DM 24,80. ISBN 3-429-01087-X

Das Buch ist das bisher umfassendste über den Kartäuserorden. Neben den zahlreichen unbekannten Tatsachen vermittelt es Verständnis und Sympathie für die Spiritualität der Kartäuser.

Augustinus – Die Unruhe zu Gott
Gesammelte Texte, ausgewählt, übersetzt und eingeleitet von Otto Karrer. 208 Seiten. Broschur. DM 19,80.
Reihe: Meister des Glaubens. ISBN 3-429-01103-5

Eine Kurzbiographie des heiligen Augustinus und eine Auswahl aus seinen Schriften vermitteln eine Einführung in das Leben und Denken des großen Kirchenlehrers.

echter

„echter"-Bücher bekommen Sie bei Ihrem Buchhändler!

Theologie

Anton Rauscher (Herausgeber)

Katholizismus, Bildung und Wissenschaft im 19. und 20. Jahrhundert

217 Seiten, kartoniert, DM 29,80
ISBN 3-506-70744-2
= Beiträge zur Katholizismusforschung, Reihe B: Abhandlungen

Die wesentlichen geistig-kulturellen Aspekte des deutschen Katholizismus kamen auf einem Augsburger Symposium in den Blick, dessen Erträge der vorliegende Band zusammenfaßt.

Namhafte Fachwissenschaftler erschließen das Thema sowohl durch fundierte gesellschaftlich-historische Situationsanalysen als auch durch die kritische Würdigung kulturpolitischer Zielvorstellungen, die der deutsche Katholizismus von der Zeit der Säkularisation bis heute (Hochschulwesen, Verlagswesen, Volksbildung, Katholische Akademien) umgesetzt hat.

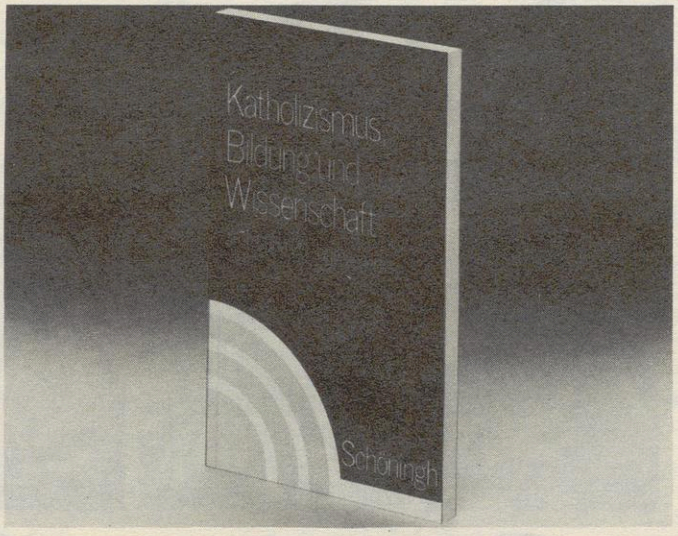
Gabriele Meier

Die Bischöfe von Paderborn und ihr Bistum im Hochmittelalter

370 und XII Seiten, kartoniert, DM 54,—
ISBN 3-506-76267-2
= Paderborner Theologische Studien, Band 17

Investiturstreit und frühe Stauferzeit bilden den Hintergrund dieser Abhandlung, die mit den letzten Amtsjahren Bischofs Imads (†1076) einsetzt und mit Bernard I. (†1160) endet.

Am Beispiel Paderborns zeigt sich, daß der verfassungspolitische Umbruch um die Wende vom 11. zum 12. Jahrhundert auch die geistlichen Würdenträger des Reiches



erfaßte. Engagement in der »großen Politik« speist sich nicht mehr aus dem Amt, das der Bischof als Funktionsträger des Königs ausübt, sondern wird zum Instrument, den Einfluß im eigenen Sprengel zu verstärken.

Erwin Gatz (Herausgeber)

Pfarr- und Gemeindeorganisation

Studien zu ihrer historischen Entwicklung in Deutschland, Österreich und der Schweiz seit dem Ende des 18. Jahrhunderts.

151 Seiten, kartoniert, DM 21,—
ISBN 3-506-73260-9
= Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte, Band 10

An einzelnen Pfarreigeschichten fehlte es für die deutschspachigen Länder bislang nicht, wohl aber an übergreifenden Darstellungen, die die Entwicklung des Pfarr- und Gemeindewesens in neuerer Zeit aufzeigen.

Aus den Einzelbeiträgen entsteht ein Gesamtbild, an dem die fundamentale Bedeutung der Pfarrei bzw. Gemeinde für das kirchliche Leben deutlich wird.

Schöningh
Ferdinand Schöningh, Postfach 2540, 4790 Paderborn

Katholische Theologen der Reformationszeit



Katholische Theologen der Reformationszeit 1. In dreizehn Kurzbiographien werden Leben und Werk einer Reihe bedeutender katholischer Kontroverstheologen vorgestellt. Mit Beiträgen von Remigius BÄUMER *(Johannes Cochlaeus, Albert Pigge, Georg Witzel)*, Reinhard BRAUNISCH *(Johannes Gropper)*, Peter FABISCH *(Johannes Dietenberger, Silvester Prierias)*, Klaus GANZER *(Gasparo Contarini)*, Barbara HALLENSLEBEN *(Thomas de Vio Cajetan)*, Erwin ISERLOH *(Johannes Eck, Kaspar Schatzgeyer)*, Herbert IMMENKÖTTER *(Johann Fabri)*, Herbert SMOLINSKY *(Augustin von Alveldt, Hieronymus Emser)*, herausgegeben von Erwin ISERLOH. – 132 Seiten, 5 Abbildungen, kart. 26,– DM.

Katholische Theologen der Reformationszeit 2. Zehn Biographien katholischer Verteidiger des alten Glaubens aus England, den Niederlanden, Frankreich, Italien und Deutschland. Mit Beiträgen von Remigius BÄUMER *(John Fisher, Friedrich Nausea, Bartholomäus von Usingen)*, Peter FABISCH *(Jodocus Clichtoveus)*, Theobald FREUDENBERGER *(Hieronymus Dungersheim)*, Klaus GANZER *(Girolamo Seripando)*, Ulrich HORST *(Ambrosius Catharinus)*, Hubertus SCHULTE HERBRÜGGEN *(Thomas Morus)*, Heribert SMOLINSKI *(Michael Helding)*, Jos E. VERCRUYSSE *(Jacobus Latomus)*, herausgegeben von Erwin ISERLOH. – 136 Seiten, 4 Abbildungen, kart. 26,– DM.

Katholische Theologen der Reformationszeit 3. Das Spektrum dieses Bandes reicht vom elsässischen Humanismus (Murner) und der Löwener Scholastik (Driedo) bis hin zu Gestalten wie dem spanischen Dominikaner Melchior Cano und dem Jesuiten Petrus Canisius, dem „zweiten Apostel Deutschlands", die bereits dem Zeitalter der Katholischen Reform zuzurechnen sind. Mit Beiträgen von Remigius BÄUMER *(Konrad Wimpina)*, Karlheinz DIEZ *(Petrus Canisius)*, Peter FABISCH *(Johannes Driedo)*, Ulrich HORST *(Melchior Cano)*, Erwin ISERLOH *(Thomas Murner)*, Vinzenz PFNÜR *(Johannes Mensing)*, Ernst Walter ZEEDEN *(Berthold von Chiemsee)*, herausgegeben von Erwin ISERLOH. – 102 Seiten, 2 Abbildungen, kart. 24,– DM.

Katholische Theologen der Reformationszeit 4. Neben bedeutenden Ordenstheologen (Hoogstraeten, Vehe, Pelargus und Hoffmeister) behandelt das vierte Werk den italienischen Kardinal Sadoleto, der sich vom humanistischen Literaten zum Förderer der Kirchenreform wandelte, und den Löwener Theologen Tapper, der die Reform und Reorganisation der niederländischen Kirche einleitete. Mit Beiträgen von Remigius BÄUMER *(Johannes Hoffmeister)*, Peter FABISCH *(Ruard Tapper)*, Ulrich HORST *(Jacobus Hoogstraeten)*, Wolfgang REINHARD *(Jacopo Sadoleto)*, Franz SCHRADER *(Michael Vehe)*, Heribert SMOLINSKY *(Ambrosius Pelargus)*, herausgegeben von Erwin ISERLOH. – 96 Seiten, kart. 22,– DM.

Reihe: Katholisches Leben und Kirchenreform
im Zeitalter der Glaubensspaltung
Verlag Aschendorff Münster
Bezug durch jede Buchhandlung

ASCHENDORFF

476 T = 3m V

THEOLOGISCHE REVUE

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

Jährlich 6 Hefte **ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG, MÜNSTER WESTFALEN** **Jährlich DM 96,–**

Nummer 6 **1987** **83. Jahrgang**

Rainer Kampling: Zur Diskussion um das Verständnis des Gesetzes im Neuen Testament . . . . . Sp. 441

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 447

S. Terrien: Till the Heart Sings (W. S. Gerstenberger)
D. Barthélemy: Critique textuelle de l'Ancien Testament (J. Becker)
H. Donner: Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen. Teil 1 (R. Wenning)
H. Rouillard: La Péricope de Balaam (Nombres 22–24) (A. Schenker)
T. Craven: Artistry and Faith in the Book of Judith (H. Engel)
H.-P. Stähli: Solare Elemente im Jahweglauben des Alten Testaments (H. Weippert)
G. Theißen: Der Schatten des Galiläers (R. Kampling)
Das Evangelium nach Matthäus. Übers. u. erkl. v. A. Sand (R. Pesch)
I. Broer: Die Seligpreisungen der Bergpredigt (H. Frankemölle)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 463

Chr. Uhlig: Funktion und Situation der Kirchengeschichte als theologischer Disziplin (H. R. Seeliger)
N. Brox: Kirchengeschichte des Altertums (W. Gessel)
Geschichte der katholischen Kirche. Hrsg. v. J. Lenzenweger u. a. (W. Gessel)
M. Jacobs: Das Christentum in der antiken Welt (W. Gessel)
Narsai. Introd. et traduct. par E.-P. Siman (A. Juckel)
W. Rordorf: Liturgie, foi et vie des premiers chrétiens (Th. Baumeister)
G. Mayer: Die jüdische Frau in der hellenistisch-römischen Antike (M.-B. v. Stritzky)
R. Albrecht: Das Leben der heiligen Makrina auf dem Hintergrund der Thekla-Traditionen (W.-D. Hauschild)
Memoria. Hrsg. v. K. Schmid u. J. Wollasch (P. Ladner/A. Hänggi)
Grundfragen christlicher Mystik. Hrsg. v. M. Schmidt in Zusammenarb. mit D. R. Bauer (J. Sudbrack)
Das Lehenbuch des Fürstbischofs Albrecht von Hohenlohe 1345–1372. 1. u. 2. Teilband. Bearb. v. H. Hoffmann (A. Schröer)
T. H. L. Parker: Commentaries on the Epistle to the Romans 1532–1542 (H. Feld)
F. Trenner: Carl-Oskar Freiherr von Soden (W. Ziegler)
Chr. Graf: Politische Polizei zwischen Demokratie und Diktatur (K. Wittstadt)

Dogmatik und Fundamentaltheologie . Sp. 482

A. Velthaus: Hans Alberts Kritik am Offenbarungsgedanken (St. Ernst)
J. Ph. Wogaman: Faith and Fragmentation (W. J. Hoye)
Th. Seiterich-Kreuzkamp: Links, frei und katholisch – Walter Dirks (E. Arens)
R. Bucher: Nietzsches Mensch und Nietzsches Gott (H. Fries)
Th. Pröpper: Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte (K.-H. Menke)
G. Wenz: Geschichte der Versöhnungslehre in der evangelischen Theologie der Neuzeit, Bd 2 (J. Werbick)
A. Dulles: The Catholicity of the Church (W. Beinert)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 494

E. Nübold: Entstehung und Bewertung der neuen Perikopenordnung des Römischen Ritus für die Meßfeier an Sonn- und Festtagen (A. Gerhards)
O. Nußbaum: Sonntäglicher Gemeindegottesdienst ohne Priester (A. Schilson)
J. v. d. Laan: Het vormenspel der liturgie (J. Ambaum)

Pastoraltheologie und Religionspädagogik Sp. 498

St. Knobloch: Missionarische Gemeindebildung (W. Prawdzik)
Einübung ins Leben – der Tod. Hrsg. v. W. Beinert (K. Richter)
Glauben ermöglichen. Hrsg. v. E. Paul u. A. Stock (R. Englert)
M. Langer: Katholische Sexualpädagogik im 20. Jahrhundert (G. Teichtweier)

Philosophie . . . . . Sp. 504

J. B. Lotz: Geschichtlicher Wandel und unwandelbare Wahrheit (J. Splett)

Missionswissenschaft und Religionswissenschaft . . . . . Sp. 505

Ch. A. Anijielo: Theological investigation into fear of mystical forces (K. J. Tossou)
Monumenta Catechetica Hispanoamericana (Siglos XVI–XVIII) Hrsg. v. H. G. Durán (R. Nebel)
Schuld und Versöhnung in verschiedenen Religionen Hrsg. v. B. Mensen (P. Antes)
H. J. Greschat/M. Kraatz: Buddhismus (E. Meier)

Christliche Spiritualität . . . . . Sp. 509

B. Bäumer: Befreiung zum Sein (K. Meisig)

Habilitationen und Dissertationen im akademischen Jahr 1986/87 . . . . . Sp. 511

Theologische Bibliographie . . . . . Sp. 515

Zur Diskussion um das Verständnis des Gesetzes im Neuen Testament[1]

Von Rainer Kampling, Paderborn

Das hier vorgelegte Buch bietet die Beiträge der Tagung der Arbeitsgemeinschaft deutschsprachiger katholischer Neutestamentler vom Frühjahr 1985. Nebst der Einführung des Hg. (7–9) umfaßt der Band zehn Aufsätze zum Thema Gesetz.[2]

K. Müllers Eröffnungsreferat, dessen angekündigte monographische Ausarbeitung man mit Spannung erwarten darf, demontiert gründlich das Bild eines Frühjudentums, dessen Gesetzesverständnis sich gleichsam mit dem Wortlaut der Tora deckte.

Vielmehr gelingt M. anhand von Beispielen aus den Bereichen Ehe, Reinheitsgeboten und Schabbatobservanz (12–16) der Nachweis, „daß es im Frühjudentum Gesetze gibt, welche der Tora zuwiderlaufen oder in ihr nicht vorgesehen sind" (17), ein Befund, der mit der „Vorstellung von der Flexibilität der Offenbarung vom Sinai" (ebd.) zu erklären ist. Weiterhin gab es Gesetze, die zwar ihre Entstehung der Reaktion auf staatliches Recht bzw. auf das Leben in heidnischer Umwelt verdankten, die aber gleichwohl als Teil der Sinaioffenbarung galten (17–20). Als frühjüdischer theologischer Grundkonsens gilt nach M.: „Erst in der Verdichtung des Wortes Gottes zu den unendlichen Möglichkeiten der Halacha gewinnt die Einmaligkeit der Offenbarung ihre die Generationen fördernde und gestaltende Dauer." (25) Allerdings ist die Quellenlage (21–24) so, daß man nur zu ausschnitthaften Aussagen über die Halacha der jeweiligen frühjüdischen Gruppierungen kommen kann, wobei M. zu Recht auf die Problematik der Benutzung talmudischer Quellen in diesem Kontext verweist (22ff).

Letztendlich wird man sich damit abzufinden haben, „daß man über die Traditionen des wirklich geltenden Rechtes im Frühjudentum viel zu wenig Bescheid wissen kann" (22), wobei m. E. wiederum zu bedenken ist, daß man noch weniger über die reale Praxis aussagen kann, da die Quellen zu einer idealtypischen Darstellung tendieren, die die Wirklichkeit nicht einfach widerspiegeln. M.s Ausführungen mahnen zur Vorsicht, Jesu Verhalten im Gegensatz zu einem normativen Judentum seiner Zeit zu behaupten. Denn letzteres ist, so hat M.

[1] **Das Gesetz im Neuen Testament**. Hrsg. von Karl Kertelge. Freiburg, Basel, Wien: Herder 1986. 240 S. (QD 108), kart. DM 49.80

[2] Karlheinz Müller, Gesetz und Gesetzeserfüllung im Frühjudentum, 11–27; Franz Mußner, Das Toraleben im jüdischen Verständnis, 28–45; Gerhard Dautzenberg, Gesetzeskritik und Gesetzesgehorsam in der Jesustradition, 46–70; Peter Fiedler, Die Tora bei Jesus und in der Jesusüberlieferung, 71–87; Jan Lambrecht, Gesetzesverständnis bei Paulus, 88–127; Ingo Broer, Anmerkungen zum Gesetzesverständnis des Matthäus, 128–145; Alfons Weiser, Zur Gesetzes- und Tempelkritik der „Hellenisten", 146–168; Walter Radl, Das Gesetz in Apg 15, 169–174; Hubert Frankemölle, Gesetz im Jakobusbrief. Zur Tradition, kontextuellen Verwendung und Rezeption eines belasteten Begriffes, 175–221; Johannes Beutler, Das Hauptgebot im Johannesevangelium, 222–236.

Tübingen
11. MRZ 1988
TRX

überzeugend dargestellt, ein Konstrukt und entspricht nicht der historischen Wirklichkeit.

F. Mußner ist es in seinem Beitrag u. a. um die Aufarbeitung christlicher Vorurteile im Hinblick auf die Tora zu tun mit der Zielsetzung, „daß wir endlich über das Toraleben des Juden so denken, wie er selbst darüber denkt" (41).

Dazu geht er von der Bedeutung der Tora in den verschiedenen atl. Theologien aus (28–33), skizziert unter diesem Aspekt das Verständnis im Frühjudentum (34–37) und legt das besondere Anliegen der Pharisäer dar (37–40).

Indem er die Wertschätzung der Tora hervorhebt und die Vorstellung von der notwendigen Auslegung im Frühjudentum betont, sekundieren seine Bemerkungen in gewisser Hinsicht die von Müller. Gleichwohl wäre eine Differenzierung im Hinblick auf verschiedene Gruppierungen wünschenswert gewesen. Auch stellt sich die Frage, ob es methodisch sinnvoll ist, Zitate aus ganz unterschiedlichen historischen und literarischen Kontexten (vgl. 35) miteinander zu verbinden. Zu leicht entsteht dabei der Eindruck, M. wolle eine statische Existenz des Judentums postulieren, insbesondere wenn er Jahrhunderte überspringend auf heutiges Judesein zu sprechen kommt (34. 35. 40). (Es sei hier die Anmerkung gestattet, daß das Reden von dem Judentum der Gegenwart nicht weniger konstruiert ist als die Projektion dieser Vorstellung in die Antike.)

G. Dautzenberg geht bei seiner Untersuchung der Gesetzesfrage in der Jesustradition vom paulinischen Befund aus.

Er bestreitet eine Kenntnis des Paulus der Traditionen von Mk 2,23–3,6; 7,1–15, da Paulus sich sonst zur Lösung der Konflikte, wie sie in Gal 2,11–14 zum Ausdruck kommen, auf ein Herrenwort wie Mk 7,15 berufen hätte. Röm 14,14 zeigt, daß die Überwindung der Frage von Rein und Unrein christologisch geleistet wurde (48f). Ausführlicher begründet D. seine These, daß „Paulus ... nichts von einem Konflikt Jesu mit der Tora [wußte]" (49). Im Rahmen des von Paulus vertretenen heilsgeschichtlichen Konzepts ist eine torakritische Position Jesu nicht denkbar. Vielmehr ist mit Gal 4,4 angedeutet, „daß Jesus im schuldigen Gehorsam nach dem Gesetz gelebt hat" (52). Einen ähnlichen Befund sieht D. im Röm 15,8; hier werde die Gesetzestreue Jesu nicht bestritten, aber heilsgeschichtlich im Rückblick auf die Vergangenheit unter gleichzeitiger Betonung der Gesetzesfreiheit der Heidenchristen erläutert. Die Position des Mk-Ev und der in ihm rezipierten Traditionen sieht D. bestimmt von der Einordnung der Gesetzesfrage in den Zusammenhang der Nachfolge Jesu und von der Beeinflussung durch einen traditionellen „ethischen Monotheismus" (57). An frühen Traditionsstufen der Schabbat- und Reinheitsperikopen sei noch erkennbar, daß es nicht um die Geltung, sondern um die Auslegung der Gebote gehe, erst auf einer späteren Stufe zeige sich „vermehrte Polemik" und „eine zunehmende Entfremdung" (58) gegenüber jüdischen Gegnern und der Schabbatfrömmigkeit. Als Träger der vmk. Tradition werden heidenchristliche Gemeinden benannt, deren Trennung von jüdischen Bräuchen sich vor dem Apostelkonzil abzeichnete. Wo diese Gemeinden gelebt haben sollen, läßt D. offen. Zwar sieht er ihre Position nicht von Paulus beeinflußt, hält aber eine „Kenntnis der Praxis in den paulinischen Gemeinden" (59) für möglich. Die Lösung der Gesetzesfrage ist für Mk und seine Tradition christologisch begründet. Die Aufhebung bestimmter Gebote in der Autorität Jesu dient der Entdeckung der wahren Intention des Gesetzes.

Da die Beschneidung innerhalb dieser Traditionen nicht thematisiert wird, nimmt D. an, daß sie „sich im Umkreis der beschneidungsfreien hellenistisch-judenchristlichen Mission ausformten" (60). Näherhin benennt er die Hellenisten. Ihre kritische Einstellung zur Tora habe sich im Zusammenhang mit der Heidenmission entwickelt. Eine „entsprechende Ausgestaltung der Jesustradition" (61) habe erst nach der Entwicklung der paulinischen „Missions- und Gesetzestheologie" (ebd.) stattgefunden. Es wird bei D.s Bemerkung nicht ganz klar, ob dieser Verweis auf Paulus nur temporal gemeint ist oder ob er eine Beeinflussung durch Paulus annimmt. In Q sieht D. keinen Bruch mit dem Ritualgesetz gegeben; vielmehr ist für Q ein Toragehorsam bezeichnend, der „seine besondere Prägung durch die radikalen weisheitlichen Mahnungen der ‚programmatischen Rede' erhalten hat" (69).

Wohl zu Recht warnt D. davor, aufgrund des Befundes der Jesustradition auf die „Souveränität und Freiheit Jesu oder des Urchristentums gegenüber dem Gesetz" abzuheben; die sich dort niedergeschlagene Haltung ist „Ausdruck eines ursprünglich weisheitlich und prophetisch geprägten innerjüdischen Ansatzes" (ebd.).

P. Fiedler setzt sich kritisch mit G. Kleins Artikel „Gesetz" in: TRE 13,58–73 auseinander.

Er verweist auf methodische und logische Mängel des Artikels, die er auf Kleins Intention zurückführt, Jesus an die paulinische Gesetzesinterpretation anzupassen. Gegen Klein betont F., daß „Jesus grundsätzlich auf dem Boden der Tora [stand]" (83) und daß zwischen Jesus und Paulus hinsichtlich des Gesetzes eine „grundlegende Differenz" (84) besteht. Als „Konsequenz" fordert F., „die ... Sicht des ‚Gesetzes' bei Paulus von Jesus und der urchristlichen Jesusüberlieferung her in Frage zu stellen. Das heißt nichts anderes als Paulus zu entmythologisieren" (86).

Wenn F., wie sein folgendes Beispiel andeutet, damit eine Überbewertung des Paulus mit der fatalen Folge der Verzerrung historischer Gegebenheiten vermeiden will, mag man ihm zustimmen. Unklar bleibt ansonsten, auf welchen exegetisch-theologischen Ertrag eine solche Infragestellung hinauslaufen soll.

Ausführlich behandelt J. Lambrecht das Gesetzesverständnis des Paulus.

Der erste Abschnitt umfaßt die vorpaulinische Tradition (89–94), unter die auch Jesus subsumiert wird; bei L. liest sich der Befund nun ganz anders als in den bisher besprochenen Beiträgen: Jesus verhielt sich „nicht nur anti-Halacha, sondern auch anti-Tora, d. h. gesetzeskritisch" (90). Sein Verhalten ist nicht von „der einen oder anderen liberalen jüdischen Tendenz" bestimmt, sondern in seinem „Sendungsbewußtsein" begründet (ebd.); die Tora-Kritik ist Ausdruck dieses Bewußtseins.

L.s These zur jesuanischen Haltung zum Gesetz steht und fällt mit der Möglichkeit, die von ihm behaupteten Komponenten des „Sendungsbewußtseins" als historisch wahrscheinlich zu erweisen. Seine Einlassungen zu Jesus und dessen Gesetzesverständnis läsen sich nach geringen Änderungen wie Bemerkungen zur paulinischen Theologie. Die Umwelt des historischen Jesu spielt bei dieser Argumentation kaum eine erkennbare Rolle.

Zu Paulus referiert L. verschiedene Positionen der Literatur (94–108) und nimmt eine Exegese von Gal 3,10–14 vor. Nach L. ist hier nicht von Werkgerechtigkeit die Rede, sondern von Gesetzeswerken, deren Unfähigkeit zur Rechtfertigung darin begründet ist, daß „der Mensch durch Übertretung anderer Vorschriften dem Fluch des Gesetzes nicht entgehen kann ..." (125). Der neue Heilsweg erschließt sich im Glauben an Christus. Da L. Gal 3,10–14 für einen im Kontext sinnvoll situierten Text mit geschlossenem und logischem Gedankengang erachtet, plädiert er dafür, dieses Ergebnis auch bei der Exegese anderer paulinischer Texte zu berücksichtigen.

Zu Recht wird das Gesetzesverständnis des Paulus im Kontext seiner christologischen und soteriologischen Reflexionen gesehen und zu einem vorsichtigeren Gebrauch des Begriffes „Werkgerechtigkeit" gemahnt. L.s Position gegenüber dem „Gesetzesbegriff" ist kurz gesagt wohl so zu skizzieren: Er geht von einer jesuanischen Neuinterpretation bzw. Abrogation der Tora aus, die unter christologisch-soteriologischen Aspekten ihre Fortsetzung fand und durch Paulus zu ihrer systematischen Entfaltung gelangte.

I. Broers Beitrag ist u. a. deswegen so bemerkenswert, weil er Einblick in die Diskussion der Tagung gewährt, die offensichtlich unter dem Eindruck des Referats von K. Müller stand (128f), und weil er sich mit dem Vorverständnis bei der Postulierung einer jesuanischen Annullierung des Gesetzes befaßt (133–135). Daß hinter diesem Vorverständnis ein christologisches Postulat steht, nimmt er wohl nicht ohne Grund an. B. hält dagegen fest: „Aber der Glaube ist weder Organ zum wissenschaftlichen Konstatieren noch ein Prinzip, das historische Fakten feststellen kann" (134). Für die mt. Antithesen gilt nach B., daß sie weder sachlich noch im mt. Verständnis eine Abrogation des Gesetzes, sondern eine im Rahmen des Judentums mögliche Interpretation bedeuten. In Mt 5,17–48 wird die Autorität der Tora neu interpretiert, indem sie „von der Autorität Jesu getragen [ist]" (136). Aufgrund der Erhebung der christologisch geprägten Aussage von Mt 12,1–8 schließt B., daß hier nicht eine Aufhebung oder Weitergeltung des Ritual- oder Zeremonialgesetzes thematisiert wird (vgl. 141), während er aus Mt 15,1–20 folgert, daß Mt der mk. Intention folgend „die Beachtung unreiner Speisen [ablehnt]" (142). Dieser nicht ganz widerspruchsfreie Befund wird von B. dahingehend interpretiert, daß „Mt bei prinzipieller Achtung ... der Weitergeltung des Gesetzes im ganzen durchaus Freiheit im einzelnen gewährt" (142).

Mit der zweifelsohne wichtigen Gruppe der Hellenisten befaßt sich A. Weiser, indem er von dem lukanischen Textmaterial ausgehend deren Gesetzesverständnis zu rekonstruieren sucht. Dies ist nun allerdings kein leichtes Unterfangen, da Herkunft und Theologie dieser Gruppe in der Forschung weithin umstritten sind.

Die Ausführungen zum lukanischen Verständnis münden in der Aussage, daß sich das Gesetzesverständnis, wie es sich in der Apg artikuliert, einer „heilsgeschichtlichen Sichtweise" (156) verdankt.

Bei der historischen Rückfrage nach der Haltung der Hellenisten zum Gesetz führt der Weg über „die unbezweifelt angenommene Historizität" (156) der Tötung des Hellenisten Stephanus (W.s Exkurse über die kontrovers geführte Diskussion lassen fast befürchten, daß das auch der einzig zu erhebende unstrittige historische Fakt ist, während die übrigen Aussagen im Bereich der Hypothese bleiben.) zur Scheidung von Tradition und Redaktion in Apg 6,11.13f.

Zum Vorwurf der Tempelkritik rekurriert W. zunächst auf jesuanische Tradition. Für ihn geht „das Wort Jesu, er werde den Tempel zerstören ... in einer nicht mehr rekonstruierbaren Grundaussage auf Jesus selbst zurück" (159f). Wie sich aus dem weiteren ergibt, nimmt W. an, daß sie von Jesus im Kontext der Tempelaktion (Mk 11,15–17) formuliert sein könnte (allerdings auch dann in der 1. Person Singular). Die Gründe, die von W. gegen eine Gemeindebildung

angeführt werden, könnten mutatis mutandis auch gegen jesuanische Herkunft genannt werden. Letztendlich trägt der traditionsgeschichtliche Nachweis der Herkunft von Mk 14,58 und Joh 2,19 die Beweislast. Bedeutsam ist in diesem Kontext W.s Überlegung, ob der Begriff Tempelkritik überhaupt geeignet ist, eine etwaige Intention Jesu adäquat zu benennen.

Was nun die tempelkritische Haltung der Hellenisten angeht, schlußfolgert W., daß Lk deswegen „das in der Passionsdarstellung redaktionell gemiedene Wort Jesu" (162) hier einbringt, weil es Bestandteil der ihm bekannten Stephanustradition war. Die Argumentation, die letztlich darauf hinausläuft, die Traditionsgebundenheit des Lk an dieser Stelle aus seinem freien Umgang mit der Tradition im Ev zu belegen, ist doch wenig überzeugend. Selbst aber, wenn man W. hier folgen wollte, „kann man nur vermuten" (162), ob die Tempelkritik tatsächlich praktiziert wurde. Sollten die Deutungen des Todes Jesu als Sühne auf die Hellenisten zurückzuführen sein, gewänne diese Vermutung mehr Wahrscheinlichkeit. W.s nüchterne Einlassungen zu diesem Problem (162f) sind von einer wohltuenden Zurückhaltung geprägt. Zur Gesetzeskritik der Hellenisten stellt W. nach einem kurzen, aber informativen Gang durch neuere Meinungen fest, daß weder in der Frage, ob es überhaupt Gesetzeskritik gab, noch, wie deren Inhalt und Tragweite zu deuten sei, Einigkeit besteht.

W.s eigene vorgeschlagene Lösung setzt bei Jesus an, der „... trotz grundsätzlichem Festhalten an der Tora ... Kritik an der pharisäischen Auslegung und Praxis geübt hat. ... Dabei spielten ... religiös-eschatologische Gesichtspunkte ... eine entscheidende Rolle" (166). Diese Ausgangsthese von W. kann nur überzeugen, wenn man denn weiß, wie die pharisäische Lehre und Praxis beschaffen war und welche Relevanz sie für die damalige Gesellschaft besaß, m. a. W. inwieweit sie als normativ für das religiöse und gesellschaftliche Leben galten. Denn W.s Schlußfolgerung aus seiner Eingangsthese lautet: „Jesu derartige ‚Gesetzeskritik' dürfte zusammen mit seiner ‚Tempelkritik' und seinem Autoritätsanspruch ... der Hauptgrund für das jüdische Betreiben seiner Hinrichtung gewesen sein" (167). Wie die Änderung des Modus anzeigt, meint wohl auch W., hier bereits im Bereich des Für-Möglich-Haltens angelangt zu sein. Was der Begriff „das jüdische Betreiben" im Konkreten bedeuten soll, kann man ahnen; zur Benennung eines historischen Sachverhalts ist er untauglich. Für die Christen der Jerusalemer Urgemeinde bedeutet dies nach W.: „Es ist schwer verständlich, daß Jesu ‚Gesetzes-' und ‚Tempelkritik' [bei jenen] keine Wirkungsgeschichte ausgelöst hätte" (ebd.). In Apg 6,11. 13f sieht W. für diese Wirkungsgeschichte einen Hinweis.

Primär ist an W.s Argumentation sein Interesse erkennbar, eine Traditionskette von Jesus zu den Hellenisten zu knüpfen. (Interessant wäre eine Bemerkung zu Gal 2,12, zu denen von Jakobus, gewesen. Offensichtlich gab es doch eine unterschiedliche Wirkungsgeschichte.) Die Gesetzesauffassung des Stephanus nennt W. „sehr gravierend", wenn auch nicht von „so grundsätzlicher Art" (ebd.) wie bei Paulus. Als Gründe für die Ermordung des Stehanus führt er „Gesetzeskritik", „Tempelkritik" und „Messiasbekenntnis" an.

W.s Beitrag zeigt, wie schwierig es ist, das Profil der Hellenisten zu bestimmen. Anerkennenswert ist hierbei, daß W. immer wieder deutlich macht, wie sehr man auf Hypothese angewiesen ist, und somit die Offenheit der verhandelten Frage zeigt, da der Wichtigkeit, die den Hellenisten nicht nur, aber auch in Fragen des Gesetzesverständnisses sicherlich zukommt, eben weniges gegenübersteht, das historisch verifizierbar ist. Die Diskussion über diese Gruppe wird auch deswegen wohl unvermindert kontrovers weitergeführt werden.

W. R a d l exegetisiert Apg 15 ausschließlich im Rahmen der lukanischen Theologie; Gal 2 behandelt er aus diesem Grunde nicht.

Die lukanische Sicht kann er in dem Sinne zusammenfassen, daß die Rettung sich „mit der Aufnahme in das endzeitliche Volk der Geretteten" (174) ereignet. Die Zugehörigkeit zu diesem Volk bedeutet aber auch das Einhalten bestimmter Forderungen, die für das Zusammenleben relevant sind. In diesem Kontext ist die Aufgabe des Gesetzes zu fassen: „Das Gesetz formuliert nicht die Bedingungen für die Aufnahme in das Gottesvolk, sondern die Regeln für das Leben im Gottesvolk" (ebd.).

H. F r a n k e m ö l l e erarbeitet in seinem umfangreichen Beitrag das Gesetzesverständnis des Jak.

Hierzu führt er zunächst einige Forschungspositionen vor (177–180) und geht auf das frühjüdische/frühchristliche Gesetzesverständnis ein, wobei er die Kontinuität hervorhebt (180–189). F. zeigt dann die Problematik auf, die sich mit der Auslegung des Jak seit der lutherischen Wertung verbindet (189–196), kann aber auch darauf verweisen, daß es durchaus Ansätze eines „ökumenischen" Verstehens gibt. Hinweisend auf die Parallelität des Jak mit synoptischer und frühjüdischer Tradition hält F. grundsätzlich fest, daß das Gesetzesverständnis des Jak nicht im Hinblick auf Paulus zu befragen ist, sondern wie der ganze Brief als theologische Leistung zu bewerten ist, „als eigenständige christliche Transformation im jüdischen Kontext" (196). Thesenartig bemerkt F. zu Paulus, daß dieser im frühjüdischen Kontext „als Ausnahmetheologe" zu gelten hat, sein theologisches Denken einer Entwicklung unterworfen und „nicht systematisch, sondern additiv und akkumulativ" geprägt war (196–198).

Die semantische Untersuchung des Begriffs „Gesetz" im Jak ergibt zunächst dessen anthropologischen Bezug. Weiterhin zeigt F., daß im Brief Gesetz nicht als solches thematisiert wird, sondern dem Begriff funktionale Bedeutung zukommt. Im Rahmen einer Exegese von Jak 1,21–25 kommt F. zu den Ergebnissen, daß das Denken des Jak theozentrisch ausgerichtet ist und daß der Mensch um seiner Rettung willen Gottes Angebot annehmen muß, „wobei das aktive Annehmen die Konkretisierung des Wortes im Tun erfordert" (206). Mit „Gesetz" ist nicht ein einzelnes Gebot gemeint, sondern es ist ein „umfassender theologischer Begriff" (ebd.); dies verbindet Jak wiederum mit frühjüdischem Denken. Der Gleichstellung von Wort und Gesetz hier entspricht die funktionale und inhaltliche Identität von Glaube und Gesetz in 2,1–12. In diesem Abschnitt geht es Jak um „Sozialethik in ekklesialer Perspektive" (209), näherhin um das in der sozial gemischten Gemeinde richtige Verhalten zueinander, das von jeder der Gruppen, Armen und Reichen, verlangt wird. Das Verständnis des Glaubens im Jak bestimmt F. wie folgt: Er ist „ ... eine Grundhaltung des Menschen, die sein Bekenntnis, seine Praxis und damit seine Grundorientierung auf Gott hin umfaßt" (211). Glaube ist somit für Jak immer praxisorientiert und zielt wie das Gesetz „auf Ganzheit und Einheit" (212) des Menschen. Zu 4,11f verweist F. darauf, daß sich auch hier die Verschränkung der theozentrischen und anthropologischen Aspekte findet und daß es Jak um die gesamte Tora zu tun ist.

Im letzten Abschnitt geht F. auf textpragmatische Fragen ein. Aus der starken Betonung der sozialethischen Dimension folgert er, daß in der angesprochenen Gemeinde eine unsolidarische Praxis herrscht, die der Verfasser des Jak korrigieren will, nicht zuletzt dadurch, daß er seine Argumentation betont theozentrisch ausrichtet. Eine Auseinandersetzung mit einer individualistisch bestimmten hellenistischen Ethik sieht F. nicht; vielmehr handle es sich bei der Frage nach der Realisierung des Glaubens um „ein genuin jüdisches und ebenso genuin christliches Problem" (219). Daß der Glaube seinen Ausdruck in einem ihm entsprechenden Tun findet, ist das Ziel des Jak. Gegen die ungenügende Glaubenspraxis der Gemeinde setzt er die These: „nur den Täter des Wortes, des Gesetzes, der Werke, der aufgrund seines Glaubens handelt, rechtfertigt Gott" (220).

F. interpretiert den Jak konsequent vom alttestamentlichen-frühjüdischen Kontext her unter Berücksichtigung der frühchristlichen Traditionen. Interessant wäre eine genauere Verortung der Theologie des Jak im Rahmen des Frühjudentums und des frühen Christentums. Ist eine Gruppierung zu benennen, der er zuzuordnen ist? Eine weitere Frage ist die nach der Christologie innerhalb der Theologie des Jak. Insbesondere, wenn man mit F. davon ausgeht, daß zwischen dem Verfasser des Jak und der angesprochenen Gemeinde in der Christologie kein Dissens bestand (218), ist es doch verwunderlich, daß sie im Rahmen seiner Argumentation keine besondere Rolle spielt, obwohl ihr dann doch eine besondere Überzeugungskraft zugekommen wäre.

Der letzte Beitrag des vorliegenden Bandes von J. B e u t l e r ist dem Joh-Ev gewidmet.

J. Beutler untersucht nach der Vorstellung neuerer Literatur (224–226) Joh 5,41–44; 8,41f; 14; 1 Joh unter dem Gesichtspunkt, welche Bedeutung „die Forderung der Liebe zu Gott, ergänzt durch diejenige nach der Liebe zum Nächsten" (222) in den johanneischen Schriften hat. B. stellt als Ergebnis seiner Untersuchung fest, daß Dtn 6,4f zwar nicht explizit zitiert wird, aber im Hintergrund von Joh 5,41–44; 8,41f steht. Joh 14,15–24 erklärt B. von der „Gesetzesparänese des Deuteronomium" (236). Die Formel von der Liebe zu Gott wird „von Jahwe auf Jesus übertragen" (233). Der Evangelist greift auf Bundestheologie zurück als „Ausdrucksmittel einer Theologie, die ganz auf die Verheißung im Sinne der großen Propheten Israels ausgerichtet ist." (234). Diese Linie setzt sich im 1 Joh fort, der sie mit der Forderung nach der Bruderliebe verbindet.

Dieser Bd wird die Diskussion um das Verständnis des Gesetzes in den ntl. Theologien nachhaltig beeinflussen. Zweifelsohne wird sie auch weiterhin kontrovers geführt werden, denn die verschiedenen Beiträge selbst dokumentieren keine einheitliche Auffassung. Dies zeigt sich zum Beispiel an der unterschiedlichen Bewertung neuerer Arbeiten von J. D. G. Dunn[3], der eine organische Entwicklung des Gesetzesbegriffs annimmt; während J. L a m b r e c h t und A. W e i s e r jene zustimmend rezipieren, zeigen P. F i e d l e r und G. D a u t z e n b e r g eher Zurückhaltung. Allerdings ist rebus sic stantibus ein völliger Konsens nicht zu erwarten, gleichwohl setzen diese Beiträge Wegmarkierungen für den weiteren Diskussionsverlauf. Hervorzuheben sind hier die Thesen von K. M ü l l e r. Sollten sie sich als konsensfähig erweisen, woran kein Grund zum Zweifeln besteht, wird das konsequenterweise dazu führen müssen, daß Begriffe wie „normatives Judentum", „der Jude zur Zeit Jesu" und schlußendlich wohl auch „der jüdische Glaube in neutestamentlicher Zeit" in der historisch-kritischen Wissenschaft ausgedient haben. Daraus erwüchsen dann allerdings auch Folgen für die Diskussion um den historischen Jesus. Dessen Profil kann nicht mehr in Absetzung von „dem Judentum seiner Zeit" erstellt werden, es sei denn, man wolle in Fragen (wahrscheinlicher) Historizität mit zwei Unbekannten operieren. Ganz offensichtlich ist unsere Kenntnis des jüdischen Kontextes, in dem Jesus lebte, trotz aller Arbeiten der letzten Jahre immer noch begrenzt,

[3] Insb. Mk 2,1–3,6: A. Bridge between Jesus and Paul on the Question of the Law, in: NTS 30 (1984) 395–415.

so daß damit zu rechnen ist, daß manches, was als Stattgehabtes behauptet wurde, u. U. nicht einmal mehr den Grad von Wahrscheinlichkeit behält. Hier liegt noch ein weites Feld brach, das seiner Bearbeitung in mühsamer historischer Kleinarbeit harrt.

Was sich abzeichnet, ist aber doch wohl das Bild eines pluralistischen Judentums, um diesen Begriff zu benützen, das einer grundsätzlichen Orientierung an der Tora verpflichtet war, jedoch verschiedenste Wege der Interpretation dieser Tora kannte.

In diesem und nicht gegen diesen Kontext wird man die Eigentümlichkeit Jesu und die verschiedenfache Wirkungsgeschichte, die er auslöste, erklären müssen. Dabei könnten prophetische und weisheitliche Traditionen, auf die in den Beiträgen häufiger als seine Praxis bestimmend hingewiesen wurden, als Verstehenshilfe verstärkt herangezogen werden; unter diesem Aspekt verdient der Versuch G. Vermes[4], Jesus im Rahmen der Typologie des charismatischen Heiligen zu deuten, neuerliche Beachtung; denn wie das Vergleichsmaterial zeigt, war für die Charismatiker jesuanischer Zeit die Gesetzesdiskussion von weniger Wichtigkeit als die ihrer religiösen Grunderfahrung entsprechende Lebenspraxis. Allemal sinnvoll ist es, bei der Behandlung des Gesetzesverständnisses Jesu sich der von I. Broer aufgeworfenen Frage nach dem erkenntnisleitenden Interesse (133ff) zu stellen und seine These zu bedenken, „daß das Besondere an Jesus weder völlig eindeutig war noch in eine völlig eindeutige Richtung wies . . ." (135).

Was nun die nachjesuanische Entwicklung des Gesetzesbegriffs angeht, so scheint m. E. in den Beiträgen insgesamt dem Umstand zu wenig Rechnung getragen zu werden, daß es sich um eine nachösterliche handelt, also das Osterereignis bereits als bestimmend voraussetzt. Von der nachösterlichen Christologie, so wird man als Grundlinie festhalten müssen, gingen die entscheidenden Impulse zum Wandel des Gesetzesverständnisses aus; dieser wird sich aber wohl nicht ad hoc vollzogen haben, sondern in einem längeren Prozeß, der auch nicht geradlinig und von neuen Erfahrungen unbeeinflußt verlief. Insbesondere die Mission wird man mit G. Dautzenberg hier nennen müssen und der mit ihr verbundenen Praktizierung der Taufe als vollgültigem Initiationsritus. Daß unsere Kenntnis der Gesetzesinterpretation und -praxis in den einzelnen jüdischen Diasporagemeinden nicht sehr weitgehend ist, erschwert die historische Nachfrage, sollte allerdings auch nicht zu allzu kühnen Hypothesen verleiten. Denn eine gewisse Nachvollziehbarkeit müssen historische Rekonstruktionen besitzen, wollen sie denn konsensfähig sein. Eine weitere Frage wäre noch die nach der mit dem sich ändernden Gesetzesverständnis einhergehende christliche Sichtweise des Judentums post Christum. Denn es ist immerhin angesichts des historischen Befundes bemerkenswert, daß z. B. Markus oder Paulus ein ganz bestimmtes pharisäisch geprägtes Judentum vor Augen haben. Dies mag u. U. sowohl auf Konflikte Jesu und der Gemeinden mit dieser Gruppe zurückgehen; aber wenn in Mk 7,3f die pharisäische Gesetzesobservanz als die von allen Juden praktizierte ausgegeben wird, und zwar in einem Kommentar für die Leser, verweist dies auf tiefergehende Zusammenhänge. Offensichtlich gewannen Teile des Urchristentums ihr Selbstverständnis auch aus der Auseinandersetzung mit den Pharisäern, deren levitisches Heiligkeitsideal und der daraus erwachsenden Gesetzesobservanz im besonderen Maße einen Gegenpol bildeten zur neuen Glaubenspraxis, die vom christologischen Bekenntnis her bestimmt war. Dabei geht es nicht um die Abrogation der Tora, sondern um eine neue, dem Christusereignis angemessene Interpretation, die ihren Ausdruck auch im Verzicht auf gewisse Gebote unter Berufung auf die Autorität Jesu Christi fand. Die Erforschung des Gesetzesverständnisses in den frühen christlichen Theologien ist in dem Sinne auch offen für die religionswissenschaftliche Fragestellung, inwieweit sich hier ein Antinomismus niederschlägt, der dem Messianismus wesensmäßig eignet.

Der vorliegende Bd, dessen zahlreiche Anregungen leider in einer Besprechung keine vollständige Beachtung finden können, ist ein Zeugnis für die Fähigkeit der ntl. Wissenschaft, ein altbekanntes Thema so zu befragen, daß sich neue Antworten finden lassen, die zu einem besseren Verständnis der urchristlichen Texte und Geschichte führen. Die verschiedenen Beiträge belegen die Ergiebigkeit und die Notwendigkeit historisch-kritischer Methode. Es ist zu hoffen, daß die weitere Diskussion um den Gesetzesbegriff ein ähnlich hohes Niveau behält.

[4] G. Vermes, Jesus the Jew. A Historian's Reading of the Gospels, New York 1973.

Terrien, Samuel: **Till the Heart Sings.** A Biblical Theology of Manhood and Womanhood. – Philadelphia: Fortress Press (1985). X, 260 S. Lw.

Der bekannte, emeritierte Alttestamentler des New Yorker Union Theological Seminary bezieht dankenswerterweise von Anfang an eine klare Position. Zu Unrecht machen Feministinnen die Bibel für „den untergeordneten Status der Frau in der westlichen Zivilisation" verantwortlich. „The main thrust of the Hebrew Bible and of the New Testament contradicts the disbalance in favor of the male sex that is traditionally ascribed to Holy Scripture" (1). Diese Meinung muß T. allerdings in seiner Einführung und in zwölf kompakten Kapiteln erst erläutern und beweisen. Was und wo ist denn dieser „main thrust of Hebrew faith" angesichts einer erschreckenden synagogalen und kirchlichen Wirklichkeit, die viele Theologinnen auch in biblischen Texten aufzeigen? Unter ihnen ist übrigens auch die Fachkollegin in New York, Phyllis Trible (Texts of Terror, Philadelphia 1984). T. setzt sich nur indirekt mit den feministischen Analysen auseinander. Ihm liegt daran, einen biblischen, „ungebrochenen, aber oft verborgenen Strang sexueller Fairneß" (4) ins Bewußtsein zurückzurufen. Er will geradlinig eine „Theologie der Frauenbefreiung, die organisch mit der Theologie der Männerbefreiung verbunden ist" (5), nachzeichnen.

Der Gang durch die biblische Tradition von Abraham bis Jesus und Paulus ist ohne Zweifel faszinierend. Sachkundig und wortgewaltig versteht es T., Texte und Hintergründe lebendig zu machen. Schon die Urgeschichte in Gen 2–3 zeichnet die Frau als Krone der Schöpfung, als Retterin und nicht Gehilfin des Mannes. Gen 2,24 beweist die Vorzugsstellung der Frau (17) und Gen 3 ihre allgemeine Überlegenheit über den Mann. Einfühlsam und schön ist dann das Kapitel über die hebräische Liebeslyrik: Das Hohelied soll ein Gegentext gegen den Fluch der Urzeit sein. Schwieriger hat es T. dann mit der Behauptung, das für Jahwe durchweg verwendete grammatische Geschlecht habe für die Israeliten keinerlei Bedeutung mehr gehabt (Kap. 4). Jahwe sei mit männlichen und weiblichen Eigenschaften geschildert, ohne daß die Weiblichkeit vergöttlicht worden wäre (62). Das AT habe immer entschieden gegen den „magischen Gebrauch der Sexualität" (20f) und die Fruchtbarkeitsreligion überhaupt gekämpft (60f). Liegt aber nicht in dieser einseitigen Abwehrhaltung schon eine Inthronisation des Männlichen beschlossen, die nur aus dem patriarchalen Ungleichgewicht der damaligen Gesellschaft zu erklären ist? Viele Theologinnen sind genau dieser Meinung. T. dagegen glaubt an eine uninteressierte Transsexualität in der atl. Theologie und schreibt den Priestern die alleinige Schuld für die Abwertung der Frau zu (Kap. 5). So sehr sich diese theologische Fehleinschätzung in der Folgezeit in der jüdisch-christlichen Theologie eingenistet habe, die weisheitliche Aufwertung des Weiblichen sei als ein Gegengewicht zu den diskriminierenden Unreinheitsregeln und die religiöse Herabminderung der Frau zu verstehen (Kap. 6). Aus eben dieser Tradition speise sich dann vor allem das NT mit seiner johanneischen Logostheologie (Kap. 7), der frauenfreundlichen Verkündigung Jesu (Kap. 8), der kirchlichen Praxis der Urgemeinde, die Frauen auch in Leitungsämtern zuließ (Kap. 9) und der grundsätzlich intendierten, wenn auch nicht vollständig durchgeführten paulinischen Befreiungstheologie (Kap. 10). Erst die zweite Generation der Christen sei in die priesterliche Deklassierung der Frau zurückgefallen und habe zum Beispiel mit Erfolg die Tatsache verwischt, daß der Hebräerbrief von einer Frau, Priscilla, verfaßt worden war (Kap. 11). Das letzte Kapitel empfiehlt für die heutige Zeit eine transsexuelle Theologie, in der auch die Vaterbezeichnung für Gott nicht mehr anstößig sein müsse.

Die große Gelehrsamkeit des Vf.s kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß er die Argumente der feministischen Theologie nicht ernst genug nimmt. Ganz sicher gibt es in der biblischen Tradition Momente von Frauenbefreiung, und ebenso klar ist die Liebe zwischen den Geschlechtern auch in Israel eine beglückende und theologisch relevante Erfahrung gewesen. Doch die aus unserer heutigen Sicht so zu benennenden patriarchalen Unterdrückungsstrukturen sind nicht nur in den Texts of Terror, sondern bis in die zentralsten theologischen Vorstellungen hinein mit Händen zu greifen. Warum sonst bekommen Männer noch immer eine Gänsehaut, wenn Gott einmal als weibliches Wesen angeredet wird?

Gießen Erhard S. Gerstenberger

Barthélemy, Dominique: **Critique textuelle de l'Ancien Testament.** 2: Isaïe, Jérémie, Lamentations. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst †, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rüger, coéditeur, James A. Sanders, coéditeur. Fribourg: Editions Universitaires/Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1986. XVIII, *711 u. 1013 S. (Orbis Biblicus et Orientalis 50/2), geb. sfr. 300.–

Der im Jahre 1982 erschienene 1. Bd, der die hebräisch (-aramäisch) überlieferten Geschichtsbücher von Josua bis Ester behandelte, wurde

in dieser Zeitschrift (ThRv 80, 1984, 364–367) gewürdigt, und auf diese Besprechung darf verwiesen werden, was Genese, Zielsetzung und Eigenart auch des vorliegenden 2. Bdes betrifft. Man beachte, daß ohne die Einführung in die hermeneutischen Tendenzen der nachmittelalterlichen biblischen Textkritik, die im 1. Bd der Fallbehandlung vorausgeschickt wird, das Gesamtwerk, das einmal fünf Bände umfassen soll, nicht verstanden werden kann.

Die atl. Wissenschaft hat, nach den bisherigen Reaktionen auf den 1. Bd zu urteilen, wohl kaum begriffen, was da über sie gekommen ist. Sie wird in souveräner Form zu der Einsicht geführt, daß die letzten hundert Jahre auf textkritischem Gebiet nur bedingt ernstzunehmen sind und daß die Kinder dieser Zeit wie die Bible de Jérusalem, die New English Bible, die deutsche Einheitsübersetzung und sogar die Nova Vulgata in besonderer Weise dieses Schicksal teilen müssen.

Die Introduction des vorliegenden 2. Bdes (*1–*71) wird zusammen mit denen der übrigen Bde einmal eine besonders wertvolle, das Standardwissen voraussetzende Orientierung für die textkritische Arbeit am AT sein. Das Anliegen der Introduction ist diesmal die Geschichte der deutschen, französischen und englischen Übersetzungen der Reformationszeit, deren Einfluß noch in der modernen Textkritik spürbar ist. Völlig unerwähnt bleibt – wie auch bei der Analyse der Fälle – die niederländische Statenbijbel, obwohl deren Wirkungsgeschichte gleichfalls hoch zu veranschlagen ist.

Die Auswahl der Fälle bleibt auch im 2. Bd trotz stärkerer Einbeziehung rein konjektureller Verbesserungen (vgl. XI) von merkwürdig engen Kriterien abhängig. Es muß erneut gerügt werden, daß sich die „critique de la critique" die zu behandelnden Stellen nicht selbst ausgesucht hat, und zwar aus der gesamten Breite der modernen Kommentare und der Bibelkritik überhaupt. Doch ist das Werk auch so ein providentielles Korrektiv gegen die Leichtfertigkeit, mit der die gängigen modernen Übersetzungen zu Konjekturen sowie zu wirklichen oder angeblichen Vorlagen der alten Übersetzungen greifen. Wie groß die Gefahr ist, geht daraus hervor, daß die 150 Übersetzungsteams, die mit Unterstützung des Weltbundes der Bibelgesellschaften an der Arbeit sind, sich gern von führenden französischen bzw. englischen Übersetzungen leiten lassen (vgl. *2). Es ist daher zu begrüßen, daß namentlich die New English Bible als eifrigster Lieferant von fragwürdigen (oft von G. R. Driver stammenden) Verbesserungsvorschlägen ständig eine Abfuhr erhält (vgl. auch das vornehm formulierte, aber vernichtende Urteil *11).

Ob auch die Nova Vulgata, die gar keine Rolle spielt, neben den modernen Standardübersetzungen eine textkritische Gefahrenquelle darstellt, mag auf sich beruhen. Jedenfalls verbessert sie nicht selten den traditionellen Vulgata-Text, und zwar nicht etwa zugunsten des masoretischen Textes, sondern im Sinne jener modernen Textbehandlung, gegen die sich das vorliegende Werk richtet. Innerhalb von Jes 1–25 hätte das Komitee z. B. in folgenden Fällen Gelegenheit gehabt, vor dem Kurs der Nova Vulgata zu warnen: Jes 8,6; 9,2; 9,10(11); 9,19(20); 10,27; 11,15; 15,2; 16,4.7.10; 17,9; 19,7; 23,1.10; 24,4; 25,2.4.

Bei der Behandlung der einzelnen Stellen ist gegenüber dem 1. Bd für eine stereotype übersichtliche Gliederung gesorgt worden. Gleich geblieben ist der unglaubliche Reichtum an textgeschichtlichen, lexikographischen, grammatikalischen und exegetischen Beobachtungen und nicht zuletzt das ausgewogene textkritische Urteil.

Wo findet man eine so eindrucksvolle Information wie z. B. bei der Behandlung von Jes 3,24; 9,18; 12,2; 14,4; 16,1; 19,18 (143–150!); 26,16; 27,2.8; 41,24; 43,13A; 52,13–15 (383–395!); Jer 5,29; 6,27; 7,3; 11,2; 18,4; 50,11? Das konsequente Aufsuchen der primären Quellen ermöglicht dem Komitee auch diesmal wieder eine Reihe von Richtigstellungen: S. 188f (zu Jes 27,2): BHS nimmt zu Unrecht *ḥämäd* (statt *ḥämär*) als Lesart von L an; S. 219 (zu Jes 30,32): ungenaue Angabe in BHS; S. 226f (zu Jes 33,2): eine falsch interpretierte Randnotiz der venezianischen Ausgabe von 1518; S. 251 (zu Jes 37,9): eine mißverständliche Transkription von 1 Q Jes^{b} durch Sukenik; S. 365 (zu Jes 49,17): Richtigstellung einer vermeintlichen Richtigstellung bezüglich der Lesart *bonajik* im Petropolitanus; S. 422 (zu Jes 61,6): zur Aquila-Lesart nach Hieronymus; S. 662 (zu Jer 26,1): zu einer vermeintlichen Lesart der Vetus Latina; S. 792 (zu Jer 48,39): eine falsche Angabe in BHS bezüglich Aquila und Symmachus.

Die Beurteilung und Bewertung durch die Mitglieder des Komitees klafft im allgemeinen nicht weit auseinander; man vergleiche jedoch S. 263f (zu Jes 38,9), S. 417f (zu Jes 60,1) und S. 434–437 (zu Jes 63,9).

Trotz grundsätzlicher und überwiegender Zustimmung haben sich gelegentlich kritische Bedenken eingestellt, von denen folgende vielleicht mitteilenswert sind. Es ehrt das Komitee, daß es bei der Zurückweisung der theologischen Nifal-Interpretation des TM in Jes 1,12 wenigstens gezögert hat (5). Abwegig ist die Argumentation aus dem mischnischen *r^{e}'ijjāh* in Zābîm I,1 (u. 6) u. II,2 (vgl. auch Pesachim VIII,5) (5). – In Jes 1,20 (7–9) wird *'ukkal* heute nicht mehr als Pual, sondern als Qal passivum betrachtet. – In Jes 3,12 will die Interpretation von *nog^{e}śājw*, das „ses administrateurs" bedeuten soll, nicht passen. Ferner ist nicht einzusehen, daß „grappiller" der „sens normal" von *'ll* Polel sein soll (24, Z. 7 v. u.). – Eine bedenkliche Entscheidung ist die Korrektur *waj^{e}sîrenî* in Jes 8,11 (54–56). Schon die Konstruktion *hesîr milläkät* (nicht *hesîr min* einfachhin!) ist wenig wahrscheinlich. Das Perfectum mit *w^{e}* hat durativische Bedeutung (vgl. Joüon, § 119u–w). – Bei den Varianten *zedîm* und *zarîm* (zu Jes 25,2 und 29,5, 177f und 203) entspricht *zārîm* zweifellos der bewußten Interpretation des Jesajabuches. In der vorliterarischen „ursprünglichen" Formensprache dürfte das Begriffspaar *zedîm – 'ārîṣîm* geheißen haben (vgl. Ps 86,14). – Mit Bezug auf Jes 33,1 wird das sonst bisweilen genüßlich zitierte Urteil von J. D. Michaelis in den Wind geschlagen (225, oben). Bietet 1 Q Jes^{a} denn nicht offenkundig eine Lectio facilitans? – In Jes 41,23 (vgl. 293) ist das *qāmäṣ* unter dem *tāw* von *w^{e}ništā'āh* auf die Pausa (bedingt durch den disjunktiven *ṭifḥā*) zurückzuführen. Es handelt sich um einen Modus volitivus indirectus von *št'*. Das Verbum *št'* kommt übrigens auch in Amman Citadel Inscription, Z. 7, vor (vgl. z. B. RB 80, 1973, 532f). – Bei Jes 45,8 (336f) wäre Jes 11,1 zu bedenken gewesen, wo jedenfalls 1 Q Jes^{a} n i c h t *prḥ* liest. – Mit Recht wird G, die in Jes 48,14 mit *sperma* übersetzt, kein *zära'* als Vorlage zuerkannt (358), da *sperma* auch in Jes 1,9; 14,22.29.30; 15,9; 17,5.10; 31,9; 33,2; 37,31; 48,14 und 58,7 ohne entsprechende Vorlage zu verzeichnen ist. – In Jes 53,8B (397ff) ist wenigstens e i n Mitglied des Komitees der masoretischen Überlieferung treu geblieben. Nicht so in Jes 53,11–12 (403–407), wo sie in Frage gestellt wird. – Das Wort *migdānôt* (451, Z. 3) ist außer in Esra 1,6 auch in Gen 24,53, 2 Chr 21,3; 32,23 bezeugt. – Die Form *qorā'* in Jes 65,1 (452), die übrigens zwei Stimmen des Komitees erhalten hat, ist nicht als Pual, sondern als Qal passivum zu verstehen. – Entscheidet man sich in Jer 41,9 (744f) für *bwr* (G) statt *bjd* (TM), muß man mit G auch *gādôl* und nicht *g^{e}daljāhû* lesen; denn es ist innerlich unwahrscheinlich, daß die von König Asa erbaute Zisterne „Zisterne des Gedaljahu" genannt wird. Am besten bleibt man beim TM. – Ehe in Jer 46,15 (763f) eine Entscheidung zugunsten des rein konjekturellen Apis-Stieres getroffen wird, will auch das in anderen semitischen Sprachen bezeugte Verbum *sḥp* bedacht sein. Man vergleiche die Lagarde'sche Konjektur in Jes 10,4 (Belti und Osiris), die S. 73 mit Budde als „ganz verfehlt" abgelehnt wird. – Die Übersetzung von Jer 51,64 (853, unten) wird der Aussage des protomasoretischen Textes gewiß nicht gerecht. Sogar auf literarkritischer Ebene ist sie fragwürdig. – Kleine Versehen: S. 219, Z. 13 v. u.: virg*a*e; S. 372, Z. 17 v. u.: ib*n* Balaam; S. 462, Z. 10 v. u.: Yaaz*a*nyahu; S. 496, Z. 13 v. u.: Sch*m*uttermayr (auch S. 963 u. 1007); S. 962: Scherschew*s*ky; S. 967: Ziegler, *J.*; S. 960 (zu Procope): Auch S. 59 und S. 462 beziehen sich auf den Exegeten Prokop von Gaza, S. 131 hingegen handelt es sich um den Historiker Prokop von Cäsarea.

Simpelveld (NL) Joachim Becker

Donner, Herbert: **Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen.** T e i l 1: Von den Anfängen bis zur Staatenbildungszeit. T e i l 2: Von der Königszeit bis zu Alexander dem Großen. Mit einem Ausblick auf die Geschichte des Judentums bis Bar Kochba. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1 (1984). 2 (1986), VIII, 511 S., 7 Karten (Grundrisse zum Alten Testament Bd 4/1–2), kart. DM 29.80 u. 36.80

Mit seiner „Geschichte des Volkes Israel" will D. (7) der in den letzten beiden Jahrzehnten veränderten Forschungslage Rechnung tragen. In dieser Zielsetzung liegt der besonders kritische Zugang von D. begründet. Mit der Fortschreibung der Wissenschaft im Sinne der Vermittlung ihrer Ergebnisse kommt D. einer generellen Verpflichtung nach, die hier ihrem Bezug nach sachgemäß ein Bd der „Grundrisse zum Alten Testament" geworden ist. In der Aufarbeitung und Weiterführung der Forschung gelingt es D., ein in vielen Bereichen neues Bild der Geschichte Israels zu zeichnen, das richtungweisend sein wird.

Mit 450 S. Haupttext in zwei Teilbänden ist diese Geschichte recht ausführlich. Das beruht weniger auf den zu vermittelnden Fakten, die, wie D. im Titel schon anzeigt, nur eine Geschichte in Grundzügen erlauben, als auf der Ermittlung der Fakten. D. (17) setzt dabei die Maxime: Nicht nur die außertestamentlichen, sondern auch und vor allem die atl Quellen sind zu berücksichtigen. Um zu begründen, was den atl Texten mit exegetischer und historischer Methode kritisch an historischer Aussage abgewonnen werden kann, warum anderes, was bislang als solche Nachricht angesehen wurde, abzuweisen ist und wie sich diese Ergebnisse zu den großen Thesen verhalten, bedurfte es mancher klärender Erörterung. Daß einige Passagen etwas breit geraten sind und etwas zu sehr in die Exegese weisen, sollte man als legitime Akzentsetzung zubilligen.

Die Einstellung von D. zur Archäologie als historischer Quelle ist (entgegen der Erklärungen 26–29) von übervorsichtiger Skepsis

gekennzeichnet (vgl. u. a. 73, 123f, 348 Anm. 33, 371 Anm. 11), die D. dazu führt, die archäologischen Befunde eher beiseite zu lassen. Man hätte sich von ihm gerne eine kritische Auseinandersetzung mit den von ihm gesehenen Problemen gewünscht.

Da es D. in erster Linie um Ereignisgeschichte mit der Definition a) der Herrschenden, b) der beherrschten Territorien geht (bes. deutlich im „Ausblick"), kann die Archäologie kaum viel anders veranschlagt werden. Als „mittelbare Quelle" (19), die über die allgemeinen Verhältnisse berichtet, hätte sie von D. mit größerem Nutzen eingebracht werden können.

Mit Vorsicht und Bedacht, kompetent und souverän ermittelt D. aus den atl Texten und anderen Quellen, die er vor jedem Abschnitt kurz analysiert, kritisch historische Sachverhalte, wobei er die Grenzen des derzeit Erkennbaren deutlich macht. Dieses Bemühen um Korrektheit und Klarheit markiert die hohe Qualität dieser Geschichtsdarstellung. Von der Auffassung und Konzeption her ist diese Geschichte Israels traditionell und konservativ zu nennen; dies ist nicht wertend, sondern positionsbestimmend gemeint. D. schließt sich betont an A. Alt und M. Noth an.

D. ist sich sehr bewußt, wie wenig die Quellen eine historisch kritische Geschichtsschreibung erlauben (z. B. 247). Um aber zu vermeiden, dürre und zusammenhanglose Fakten aneinanderzureihen, versucht D. gelegentlich einmal, eine Rekonstruktion der Abläufe, ein „Gesamtbild von historischer Wahrscheinlichkeit" zu geben (263). Denn „genau genommen sind die literarischen und archäologischen Quellen nicht mehr als Streiflichter von unterschiedlicher Helligkeit, die dem Historiker die Arbeit nicht ersparen, auf dem Wege der Theorie und Hypothesenbildung so weit wie möglich ins Dunkle einzudringen" (Vorwort 2. Bd).

Die Einbeziehung der Geschichte der Nachbarn Israels erfolgt auf zwei Wegen, zum einen in der Geschehensdarstellung, soweit Berührungen zwischen Israel und seinen Nachbarn zu nennen sind, zum anderen in separaten Abrissen der Geschichte der Völker und Staaten des Alten Orients, die nach Epochen gruppiert blockartig als Versuch eines Gesamtbildes anstelle zerstückelnder Integration eingefügt sind (288).

Was den behandelten Zeitraum betrifft, setzt D. mit den Hyksos und der Städtekultur der Spätbronzezeit ein und endet mit dem Zweiten Jüdischen Aufstand unter Kaiser Hadrian. Die Zeit vor der Landnahme wird unter den „Voraussetzungen" (der Volkwerdung Israels), die hellenistisch-römische Zeit wird als „Ausblick" skizziert. Das Ende einer Geschichte Israels mit dem Beginn der Alexanderzeit zu legen – noch konsequenter wäre es gewesen, das „neue Israel" mit Esra Faktum sein zu lassen –, begründet D. (439f) mit dem Gestaltwandel Israels zum Judentum, des Staates zur Gemeinde, der Kultreligion zur Buchreligion, der grundsätzlicher, tiefergehend und weiter reichend als alle Wandlungen sei, die das Judentum in seiner langen und großen Geschichte später erlebt habe.

Hinsichtlich der absoluten Chronologie, für die sich in der Forschung abweichende Angaben finden, folgt D (229–232) dem Ansatz von A. Jepsen.

Die wichtigsten Positionen von D. sind im folgenden anzuzeigen:

„Die Anfänge Israels führen nicht in den Mythos, sondern in die Welt der Sage . . . Sagen aber sind Tradition, Überlieferung vor der Literaturwerdung" (24). „Die Traditionen der Vorzeit bewahren geschichtliche Erinnerungen, die aus der uns vorliegenden Endgestalt unter Anwendung historischer Methoden erhoben und ausgewertet werden müssen" (72f).

Die Erzvätersagen versucht D. (74) von den Orten und Regionen her historisch zu entschlüsseln. Die Heiligtumsgründungssagen, die Gottesbezeichnungen und die Spuren polytheistischer Vorstellungen hält D. (75) für „vorpatriarchalisch". Von der Lebensweise der Erzväter ausgehend bestimmt D. (73) die „Urisraeliten" als Sippenoberhäupter von Kulturlandnomaden: „ein historisch sehr wahrscheinliches Bild".

Diese Folgerung und andere Gründe für die Historizität der Erzväter (78–81) können nur mit Vorbehalt gesehen werden. Die gegensätzlichen Thesen von J. van Seters und Th. L. Thompson (vgl. ThRv 80, 1984, 289–292) hätten eingehenderer Diskussion bedurft. So mag der Rez. mit D. nur darin übereinstimmen, die Vorgeschichte Israels nicht allzu lange vor der Landnahme, d. h. im Zuge der Stämmeformierung anzusiedeln. Soweit aber einzelne Traditionen Erinnerungen daran bewahren, sind diese kaum mit dem überlieferten Geschehen oder mit den überlieferten Namen/Personen im historischen Sinne verknüpfbar.

D. (91) sieht die Exodusgruppe als eine zuvor in Ägypten eingewanderte Nomadengruppe ohne Relation zu vorisraelitischen Gruppen in Palästina (87f) an. Die Lokalisation fast aller geographischen Fixpunkte Israels in der Wüste ist mit historischer Methode nicht zu sichern. Das gilt auch für den Gottesberg, für den D. (100) dem Zentralmassiv der Sinaihalbinsel den Vorzug geben möchte.

Die Jahwegruppe, die Exodusgruppe?, kam (erst) am Gottesberg mit Jahwe in Berührung, der von Hause aus eine Berggottheit war (101). „Israel, das sich am Gottesberg begründet sah, hat seine Ätiologie auf Exodus und Schilfmeer projiziert. Es hat sich in einer anonymen Exodusgruppe sozusagen wiedererkannt, hat Jahwe im anonymen Gott des Exodus erkannt und seinen Bundesmittler Mose zum Exodusführer gemacht" (114).

Die Annahme, die Oase Kadesch sei ein Sammelbecken zur Formierung der ersten Anfänge des späteren Israel gewesen, ist abzuweisen (104).

D. (43, 47f, 57) lehnt die Völkerwellentheorien, auch die einer „aramäischen Völkerwelle", und die Transhumanz-Theorie generell zugunsten der These von Bevölkerungsumschichtungen und sozialem Rollenwechsel innerhalb der Kulturländer ab. Leider klammert D. (72 Anm. 2) die Auseinandersetzung mit N. K. Gottwald, The Tribes of Jahweh (1979) aus (zur Information vgl. BiKi 1983 Heft 2, Anfänge Israels). Vor dem Hintergrund der These bleiben die Hinweise in den „Voraussetzungen" noch zu allgemein. Der Prozeß des Verfalls der Feudalordnung und die Ausbildung neuer Lebensweisen hätte konkreter beleuchtet werden können. Dafür hätten sich u. a. archäologische Befunde angeboten. Auch in der Archäologie ist es zu einer neuen Beurteilung gekommen, wobei ebenfalls eine Kontinuität von der spätbronzezeitlichen Stadtkultur zur frühen Eisenzeit I unter veränderten sozialen Bedingungen betont wird (vgl. Biblical Archaeology Today 1985, 31ff, bes. A. Mazar, ebd. 61–71).

Die Landnahme Israels versteht D. (61, 122, 126f) als „die langsame Seßhaftwerdung nomadischer Gruppen" (zur Definition der Frühnomaden bes. 48f). ‚Bergnomaden' im Kulturland gingen in einem längeren Prozeß zu seßhafter bäuerlicher, von den Städten unabhängiger Lebensweise mit neuer dörflicher Sozialordnung in den Gebirgsgegenden über. Zuwachs erfuhren diese Gruppen durch Verdrängte aus den Städten *(„outlaws")* und durch den Zuzug von Nomaden nach Art der *Š'św*, die die atl Tradition des „Israel aus der Wüste" und Jahwe mitbrachten.

Auch mit einem Zuzug von sog. Ziehbauern (124) aus den Randgebieten des Kulturlandes ist zu rechnen. Die Verdrängung aus den Städten – eher ein „Proletariat" als *„outlaws"?* – ist vor dem Hintergrund zu sehen, daß die wirtschaftliche Situation der Städte keine hinreichende Versorgung der Bevölkerung mehr ermöglichte. Die Bildung neuer Subsistenzformen in kleinen Einheiten ist keine Sedentarisation und die Loslösung von den Städten begründet noch kein Nomadentum. So kommt denn nach D. den Kulturlandnomaden die tragende Funktion zu. Man gewinnt den Eindruck, daß D. demgegenüber das Element zugewanderter Nomaden minimalisieren möchte, obwohl er ihnen die Dominanz in Palästina einräumt (127). In der Tat kommt diesen Nomaden die entscheidende Rolle bei der Stämmeformierung (sekundär die „Sippengesellschaft" verändernd, 127, 151) und bei der Volkwerdung (69) zu. Von daher konnte sich Israel als nichtautochton verstehen (24, 126).

Aus der „genealogischen Spekulation" der 12 Stämme Israels folgert D. (59–62) zwei Phasen der Formierung des frühesten Israel: 1. nomadisierende Gruppen bilden Stämme und werden zur Lea-Gruppe, 2. Genese der Rahel-Gruppe.

An diese Großstämme sucht D. wiederholt historische Vorgänge anzubinden, was nicht in jedem Fall zu sichern ist.

Die „Verwandtschaft" zu den ‚Aramäern' nur mit der Verbundenheit infolge ähnlicher Lebensbedingungen zu erklären (127), kann als Antwort noch nicht befriedigen.

Aus dem „negativen Besitzverzeichnis" und den Stammesspruchsammlungen (129–145) skizziert D. die Ergebnisse der Landnahme mit historischen Rückverweisen. Gegen die Amphiktyonie-Hypothese von M. Noth stellt D. das Modell einer politischen Stämme-Föderation auf der Grundlage regional-politischer Gegebenheiten Palästinas, nicht aber der Religion (67f).

Zwei Beobachtungen verdienen der Hervorhebung: a) „Man lebte im Landesüblichen und schloß sich an das Landesübliche an. Selbstverständlich hatte dies zur Folge, daß Jahwe mehr und mehr kanaanisiert wurde" (148). Das kanaanäische Erbe wird von D. durch die gesamte Geschichte Israels als lebendiges Element aufgewiesen. b) „Nach der Seßhaftwerdung . . . wurde der Stamm mehr und mehr zu einer bloßen Fiktion . . . Man könnte beinahe sagen, die Ortschaft sei an die Stelle des Stammes getreten" (152).

D. unterstreicht zu Recht die Bedeutung der Deboraschlacht (nicht lange vor König Saul) für die Volk- und Nationwerdung Israels (162f). Allgemein mag gelten: „Historische Zuverlässigkeit ist für die Rekonstruktion der Geschichte der Richterzeit überhaupt ein unerreichbares Ziel" (157).

Die Geographie der Ehudsage (158) wäre auch unter dem Aspekt der Identifikation der „Palmenstadt" mit Thamar statt Jericho zu sehen (vgl. S. Mittmann, ZDPV 93, 1977, 213–235). Dabei ist Thamar entgegen 225 mit *'ēn el-'arūṣ* zu identifizieren.

Die Beurteilung der Simson-Überlieferung (165f) bleibt unzureichend. Simson ist u. a. in der Tradition ao. Geschichten vom Helden dargestellt (Rez. E. Zenger, BN 17, 1982, 43–55).

Die chronische Bedrohung durch die Philister führte zu einem nationalen Heerkönigtum (173f, 180). Den territorialen Bestand des Reiches Sauls erschließt D. (181f) aus 2 Sam 2, 8f, d. h. der judäische Süden (abgetrennt durch den südlichen kanaanäischen Querriegel) gehörte nicht dazu. Auch unter David blieben Nord und Süd getrennte Größen (194). Die Personalunion Juda-Israel-Jerusalem war außenpolitisch offen und erlaubte David die Bildung eines Großreiches (198).

D. (215ff) stellt Salomo als einen König dar, dessen vorrangiges Interesse der Erhöhung des/seines Königtums galt. „Das Bild des historischen Salomo von der Wirkungsgeschichte abzuheben, ist eine schwieriges Unterfangen. Es erbringt bei allen Unsicherheiten im einzelnen zumindest die Einsicht, daß Salomo mehr geworden ist, als er gewesen war" (229). Hinsichtlich der Nachrichten über Salomos Weisheit und der Annahme, der Hof Salomos sei eine Pflanz- und Pflegestätte der israelitischen Literatur gewesen, empfiehlt D. (221) allergrößte Zurückhaltung.

Die Gründung von Samaria sieht D. (226f) als einen politischen Akt in Parallele zur Sonderstellung Jerusalems als Stadtstaat an. „Samaria war unter der Herrschaft der Omriden ein Reservat des Kanaanäertums, ein Staat im Staate" (269). Der Begriff „Kanaanäer" ist im 9. Jh. v. Chr. nicht ethnisch und wohl auch nur eingeschränkt politisch, sondern soziologisch und religiös zu bestimmen (264). Jehu beendete mit Gewalt die dualistische Innenpolitik der Omriden und die kanaanäische Krise in Staat und Religion (279).

297f weist D. ein System der Vernichtung der politischen Selbständigkeit der Kleinstaaten in drei Stufen durch die Assyrer auf, auf das er sich dann immer wieder bezieht.

Sowohl die kulturpolitischen Maßnahmen des Ahas als auch die des Hiskia hält D. (330–332) für weniger bedeutend als allgemein angenommen wird. Der Zustrom assyrischer Kultobjekte sei erst unter Manasse erfolgt und habe zu einer Intensivierung des ‚Kanaanäischen' geführt (337f).

D. (347f) betont den politischen Charakter der Reform des Josia als „Ausdruck der Emanzipationspolitik gegenüber den Assyrern", die zuletzt die Form einer Annexion *(Samerina)* im Sinne einer Politik der Restauration des davidisch-salomonischen Reiches annahm. Die Zentralisation des Jahwekultes am salomonischen Tempel, die „Kultuseinheit", versteht D. (349f), veranlaßt durch die Auffindung des „Gesetzesbuches" 622 v. Chr., das zugleich Auftrag und Rechtfertigung für die gravierenden Maßnahmen bot. Das „Gesetzesbuch" sieht D. (351f) als die Urgestalt des Deuteronomiums an; über Herkunft und Verfasserschaft (kein Auftragswerk des Josia) sei nichts wirklich Sicheres bekannt.

„Durch die Erhebung Jerusalems zum Zentralheiligtum, durch die Proklamation des Deuteronomiums und durch das in Josia verkörperte Königsideal hat die josianische Reform unabsehbare Wirkungen auf die Geschichte Israels, des Judentums, des Christentums und des Islam entfaltet: mithin auf die Kultur-, Religions- und Geistesgeschichte der ganzen morgen- und abendländischen Welt" (357).

Das wenige Bekannte über die Verhältnisse während des Exils in Palästina wie in Babylon (387, 383) fordert eine Korrektur geläufiger Vorstellungen.

D. (407–409) entscheidet sich für die Echtheit des aramäischen Kyrosediktes und für die „Unechtheit" der hebräischen Proklamation. Die eigentliche Heimkehr der Exulanten nimmt aber auch er unter Serubbabel (um etwa 522 v. Chr.) an (411).

Entgegen D. sind allerdings auch an der Echtheit des aramäischen Ediktes mehrfach Zweifel angemeldet worden. Auch für die Annahmen, Scheschbazzar sei 538 v. Chr. mit den zurückgegebenen Tempelgeräten und dem Tempelbauauftrag mit einer Art „Vorauskommando" heimgekehrt, ist eher Zurückhaltung angebracht. – Tripolis ist nicht als Satrapensitz (402) gesichert; R. Stucky hat jüngst erwogen, auch hier das Pfalzsystem (vgl. 241) anzunehmen.

Nehemia erwirkte wahrscheinlich die Einrichtung von Juda als selbständiger Provinz neben Samaria. Für diese Annahme verweist D. auf hist. Sacherwägungen, wogegen die Titel nicht beweisfähig seien (421f). Esra folgte dem Nehemia als „Staatskommissar für das Gesetz des Himmelsgottes" nach (428). Charakter und Herkunft des „Gesetzes" bleiben ganz im Dunkeln. Nach der neuen Ordnung, die das Judentum begründet, gehörte derjenige zu „Israel", der sich dem „Gesetz" unterwarf (431).

Für die Perserzeit hätte D. auch auf die verstärkten Einflüsse von außen, insbesondere von Phönikien verweisen sollen. Die nur auf Juda: Samaria beschränkte Skizze verschiebt die Akzente der zeitgenössischen Situation.

Leitlinie für den „Ausblick" ist D. die Staatlichkeit bzw. das Bemühen um Staatlichkeit der jüdischen Parteien im Land. In einigen Aspekten wird die Geschichte des Zeitraumes etwas anders gesehen. Vgl. z. B. zur Beurteilung des Zweiten Jüdischen Aufstandes (463f) P. Schäfer, Der Bar-Kokhba-Aufstand (1981) (vgl. ThRv 81, 1985, 367–70). – Bostra war die Hauptstadt der *Provincia Arabia*, nicht Petra (463).

Dem 2. Bd ist eine Zeittafel (466–473) und ein hinreichendes Register (475–511) beigefügt.

Diese Geschichte des Volkes Israel von D. vermittelt Grundwissen, ist aber kein Handbuch, sondern will gelesen werden, um verstanden zu werden.

Münster Robert Wenning

Rouillard, Hedwige: **La Péricope de Balaam (Nombres 22–24).** La prose et les oracles. – Paris: J. Gabalda et Cie éditeurs 1985. 526 S. (Fondation Singer-Polignac. Etudes bibliques, N.S. N° 4) kart. FF 400.–

Die Besprechung dieses bedeutenden Werkes erfolgt in drei Schritten. Zuerst sollen Eigenart, Methode und Niveau dieser Studie charakterisiert werden. Dann folgt eine Übersicht über ihren Inhalt und schließlich seien einige Bemerkungen zur Beurteilung der Argumentation angefügt.

1. Es handelt sich um die ausführlichste Monographie über die Bileam-Perikope, die bisher vorgelegt wurde. Die letzte größere Arbeit zu dieser Pentateuch-Sektion geht auf den Tübinger Alttestamentler W. Groß zurück, den Frau Rouillard benützt und würdigt (Bileam. Literar- und formkritische Untersuchung der Prosa in Num 22–24, StANT 38, München 1974). Aber Groß berücksichtigte nicht die poetischen Stücke, während das hier zu besprechende Buch die Perikope Num 22–24 vollständig behandelt.

Die Arbeit geht literarkritisch vor. Die Methode steht qualitativ auf dem hohen Niveau, welches man aus den Arbeiten von F. Langlamet an der Ecole biblique in Jerusalem gewohnt ist. Frau Rouillards Werk wurde schon 1983 vollendet, nachdem die ersten Grundsteine dazu 1978–1979 eben in Jerusalem an der Ecole biblique gelegt worden waren. Die verarbeitete Literatur ist immens. Die Diskussion wird sicher geführt. Der Stil ist klar, schön (das gibt es auch heute noch in der exegetischen Literatur!) und von wohltuender Frische.

Die Argumentation ist weiträumig. Stilistische, altsprachliche, auslegungsgeschichtliche, textkritische, forschungsgeschichtliche und archäologische Gesichtspunkte werden virtuos eingebracht.

2. In einem 1. Teil (Introduction) lesen wir eine Forschungsgeschichte, bei der naturgemäß die Quellen-Hypothese in Bezug auf die Bileam-Perikope besonders eingehend diskutiert wird. Diese war in der Tat ein Ausgangspunkt und Kronzeuge für die Hypothese; sie ist aber auch im Laufe der letzten hundert Jahre zu einem Paradigma für das Ungenügen dieser Hypothese geworden. Ziel der Arbeit von Frau Rouillard ist es, die Perikope literarkritisch zu untersuchen, ohne sich bei ihrer Untersuchung zunächst durch Fragen im weiteren Zusammenhang mit den Pentateuchquellen leiten zu lassen. In diesem methodischen Postulat folgt sie Groß.

Die Literarkritik ist aber nur ein Teil der exegetischen Arbeit. Frau R. hat den Ehrgeiz, die literarkritische Untersuchung bis zur Lösung der Datierungsfrage der Texte und Textteile fortzuführen. Denn erst, wenn die Texte erklärt und chronologisch und geschichtlich eingeordnet sind, hat ein Exeget seine Arbeit abgeschlossen.

Im Falle der Bileam-Sektion ist die besondere Bedingung gegeben, daß ein Bileam-Text in der nächsten Umgebung des alten Israel entdeckt worden ist – in Deir 'Alla in Transjordanien. Dieser Text stammt nach Frau R. und andern aus etwa der Mitte des 8. Jh. v. Chr. Zwischen dem außerbiblischen und dem biblischen Bileam-Text bestehen Beziehungen, die Vf.in als literarische Beziehungen (und nicht nur als gemeinsame Bileam-Tradition) versteht.

Der Hauptteil des Buches ist der detaillierten Analyse der Kap. 22–24 gewidmet. Hier die Ergebnisse, wie Frau R. sie selbst zusammenfaßt (25, 484f): Num 22,2–21; 22,36–23,1–26: leicht vordeuteronomisch; 22,22–35: unmittelbar aus der deuteronomischen Reform hervorgegangen; 23,27–24,6: eine exilische Reaktion auf die Erzählung von der Eselin; 24,7–19: eine leicht spätere Partie, vielleicht unmittelbar nachexilisch; 24,20–22: schwer datierbar, vielleicht aus der Zeit Esras und Nehemias; 24,23f: Zeit Alexanders. Die Bileam-Traditionen treten uns literarisch in folgenden Gestalten und Bezügen entgegen: zwischen 750 und 700 wird der aramäische Text von Deir 'Alla ediert. Die erste biblische Geschichte von Bileam entsteht um 650. Sie setzt die aramäische Geschichte Bileams voraus und transponiert sie. Sie ist ein anti-prophetischer, nationalistischer Text, den Mi 6,5 wiederspiegelt. Während der deuteronomischen Reform ist wohl in Israel die Überlieferung von Bileam in Baal-Peor bekannt geworden (Num 31,8.16). Auf diese reagieren folgende Texte: die Geschichte von Bileams Eselin, Dtn 23,5–6, Jos 24,9f, etwa zu Beginn des Exils. Während der babylonischen Gefangenschaft entsteht die Tendenz, Bileam zu rehabilitieren unter Zuhilfenahme der literarischen Texte 2 Sam 23,1f und Deir 'Alla. Aber auch die negative Bileam-Tradition geht weiter (Neh 13,2). Es ist klar, daß das Ergebnis dieser Analyse nichts von der Pentateuch-Quellenhypothese für die Bileam-Perikope übrigläßt. Indirekt mag es aber, wie Vf.in vorsichtig formuliert, einen Einwand gegen die heute übliche Datierung vieler Pentateuch-Texte darstellen. In der Tat, die Analyse der Bileam-Texte macht viele aus Genesis- und Exodus-Texten geschöpfte Zitate wahrscheinlich, für die die Bileam-Perikope dann den Terminus ad quem abgibt (486).

3. Sind die von Frau R. angeführten Argumente für ihre literargeschichtlichen Ergebnisse überzeugend? Ich habe nicht das ganze Werk überprüft, sondern Sondierungen gemacht. Zu 24,3b–9, dem 3. Lied Bileams (345–388) seien einige der Argumente von Frau R. knapp erörtert. 1. Num 24,3b–4 („exorde") imitiert 2 Sam 23,1–3. Die Ähnlichkeit beider Texte ist oft beobachtet worden. Vf.in sieht in 2 Sam größere Kohärenz, in Num einerseits Abhängigkeit des Orakels von den umgebenden Prosa-Sektionen und Heterogeneität. Frau R. kombiniert somit ein stilistisches mit einem redaktionellen Kriterium. Stilisti-

sche Kriterien sind wohl selten mehr als bloß wahrscheinliche Argumente. 2. V. 5–6 gehören nach Vf.in in den Bereich der Wiederherstellungsverheißungen der Propheten wie z. B. Jes 32,18; 54,2; Jer 30,18; Hos 12,10, etc. Dies ergibt sich aus dem Vokabular. Eine Verifikation kommt m. E. nicht überall zu den gleichen Ergebnisse wie Frau R. Z. B. heißt es, *nth* würde nur einmal intransitiv gebraucht, Num 24,6. Daher sei es ein Hapax (356). Dies trifft nicht zu, wie die Konkordanz zeigt (Jer 6,4; Sach 1,16 sind weitere Beispiele für intransitives *nth*). Garten, *gan,* wäre in Num 24,6 Israel, das JHWH gepflanzt habe und wieder pflanzen werde (im Sinne einer Restauration wie in Ez 36,35; Jes 51,3; 58,11; Jos 2,3) (358f). An all diesen Stellen ist jedoch im Unterschied zu Num 24,5f die zukünftige, verheißene Dimension aus dem Kontext klar ersichtlich. In Num ist die paradiesische Schönheit dieser Gärten gemeint, mit denen Israel verglichen wird, wie im Hohenlied die Schönheit des Gartens oft die Schönheit der Geliebten meint, ohne daß je an die Perspektive einer künftigen Restauration Israels gedacht wäre! In 2 Thr 2,6 ist „der Garten" (und „die Hütte") so etwas wie ein Titel für Israel (oder Juda und Jerusalem/Zion). Wenn es wahr ist, daß der Plural „Gärten" nur im Num 24,6 als Vergleich (*k-gannot*) dient, so haben wir *k-ganna* in Jes 1,30 auf Israel (oder Juda) bezogen, und zwar in einem negativen, nicht-restaurativen Zusammenhang. Alles in allem: „Garten" ist ein Bild, das in der Bibel in viel weiterem Sinn als nur im Sinne des Gartens Eden oder des wiederhergestellten (eschatologischen) Gartens Edens zu Vergleichen gebraucht wird. (Es ist übrigens nicht ganz richtig, 358, A. 28, daß LXX nur für den Garten Eden *paradeisos* verwende, sonst *kepos* – Ausnahmen sind Jes 1,30; Jer 29 [36],5.) 3. Der Anfang, V. 3b–4 wird als banal (345f) beurteilt, V. 5–6 als raffiniert und sehr schön (354, 357). Beide Teile gehören demselben Autor. Liegt hier nicht so etwas wie ein Widerspruch vor, um so mehr, als der inhaltliche Gegensatz der folgenden Verse 7–9 für Vf.in hinreicht, um sie einer anderen Hand zuzuschreiben?

Ich breche ab. Man möge diese Detailbeispiele nicht als Pedanterie und Rechthaberei mißverstehen. Ihr Zweck ist es zu zeigen, daß die einzelnen Argumente von Frau R. nicht alle dieselbe Stringenz besitzen mögen und zu Anfragen Anlaß geben. Dies nimmt dem inhaltsreichen Buch nichts von seiner Bedeutung!

Freiburg/Schweiz Adrian Schenker

Craven, Toni: **Artistry and Faith in the Book of Judith.** – Chico, Calif.: Scholars Press (1983) 139 S. (Society of Biblical Literature, Dissertation Series Nr. 70) kart. US $ 11.25

In ihrer 1980 an der Vanderbilt University eingereichten Diss. will die Vf.in das Buch Judit vor allem als literarisches Kunstwerk untersuchen. Im Einführungskapitel (1–9) verweist sie mit recht knappen Charakterisierungen auf wichtige Veröffentlichungen der letzten Jahrzehnte zu diesem Buch.

Dabei äußert sie die wohl richtige Vermutung, die sie jedoch im Verlauf der Arbeit nicht begründet (sie sieht keine Möglichkeit, sie zu beweisen), daß Jdt in der vorliegenden Fassung ursprünglich griechisch geschrieben wurde. Als Argumente dafür, daß es sich wenigstens in den zahlreichen und für den Buchaufbau wichtigen Reden und Gebeten so verhält, hätte sie finden können: Der Autor denkt von der LXX her (aufweisbar an Stellen, wo LXX und MT stark differieren, bes. Ex 15,3 und Jes 42,13: Jdt 9,7 und 16,3; vgl. auch Gen 34,7: Jdt 9,2; Num 23,19: Jdt 8,16); er benutzt als Gliederungssignale Variationen von Komposita, die nur im Griechischen möglich sind (Achiorrede); er verwendet Reihungen von griechischen Synonyma (8,12) und typisch griechische Begriffe (z. B. prógnosis 9,6; 11,16), er bildet eine Reihe von fünf Gottestiteln, die nicht auf eine hebräische Vorlage zurückgehen können (9,11), und anderes mehr. Die Beobachtung auffällig zahlreicher und „starker" Hebraismen ist richtig, bildet aber für die Vf.in mit Recht keine Gegeninstanz (vgl. sprachlich die JohApk!). Ob man, wenn überhaupt eine hebräische oder aramäische Vorlage anzunehmen wäre, das Verhältnis des Juditbuches dazu sich ähnlich vorzustellen hätte wie Est LXX zu Est MT, könnte als Anregung hier erwogen werden. Die Vf.in ist aber an dieser Frage nicht ernsthaft interessiert.

Das 2. Kap. „Methodological Orientation" (11–46) nennt zwar Prinzipien der Texterschließung und Perspektiven, die die Vf.in z. B. von L. Alonso Schökel, R. Lowth, J. Muilenburg und anderen gelernt hat, betrifft aber das Juditbuch allenfalls indirekt und von ferne.

Von Kap. 3 „External Design of the Book of Judith" (47–64) würde man sich eine präzise Begründung der behaupteten Zweiteilung des Buches (I 1–7; II 8–16) und eine kritische Auseinandersetzung mit anderen Gliederungsvorschlägen erwarten, dies geschieht nicht.

Statt dessen begnügt die Vf.in sich mit einer Nacherzählung und einer Anhäufung von Beobachtungen (von sehr wertvollen, die aber oft zu anderen Folgerungen anregen, als die Vf.in sie zieht, bis zu halbrichtigen, unvollständigen und deshalb sie irreführenden). Statt sich streng an die im Text gegebenen Signale zu halten (Zeitangaben, Verben der Bewegung, Orts-, Szenenwechsel, Namen, neu auftretende Personen oder Gruppen, Reden und Gebete mit Einleitungen und Wirkungsbeschreibungen, Verwendung von Formschemata, Inklusionen, Formelwiederholungen, u. a.) und erst danach zu überprüfen, was sich daraus für die Strukturierung des Inhalts ergibt, erklärt die Vf.in gelegentlich zu Abschnittsgrenzen, was ihr als „natural breaks in the content" erscheint, und gelangt so zu wenig plausiblen, vor allem inhaltlich bestimmten „Symmetrien", die den tatsächlichen Aufbau des Juditbuches fast unerkennbar machen. Dagegen ist mit P. Winter, P. Weimar und E. Zenger eine dreiteilige Struktur anzunehmen (in dem besten bisher vorliegenden Kurzkommentar, dem von E. Zenger in JShrZ, 1981, wären noch einige Modifikationen anzubringen; der jüngste ausführliche Kommentar von C. A. Moore, 1985, liefert zu den Strukturfragen keinen eigenständigen Beitrag; er führt kaum über Bekanntes hinaus und läßt gelegentlich die unerläßliche Sympathie des Auslegers für seinen Text vermissen). Dabei ist jeder Buchteil jeweils ungefähr doppelt so lang wie der vorhergehende: I. Kap. 1–3 „Nabuchodonosors Macht und Anspruch"; II. Kap. 4–7 „Macht als Gotteserweis? Wer ist Gott, Nabuchodonosor oder der Herr, der Gott Israels?" III. Kap. 8–16 „Der Herr erweist sich als der wahre Gott in der Rettung Israels durch die Hand einer gottesfürchtigen Frau".

Auch aus dem 4. Kap. „Internal Structural Patterns in the Book of Judith" (65–112) wird man eine Reihe von zutreffenden Beobachtungen der Vf.in verwerten können, aber die durchgehende Vermischung subjektiv-inhaltlicher Hervorhebungen mit am Text nachweisbaren Strukturen verstellt oft den Zugang zum Buch.

Ähnliches ist zum letzten Kap. 5 „Faith and Literary Artistry in the Book of Judith" (113–123) zu sagen: Anstelle stringenter Argumentation stehen Vermutungen und Behauptungen unterschiedlicher Plausibilität. Man wird der Vf.in gern zustimmen, daß „literary/rhetorical criticism" sich als ein wertvolles Werkzeug zur Erschließung des Buches Judit erweisen kann – man hätte sich nur gewünscht, daß die Vf.in es im einzelnen präziser und kritischer benutzt hätte, um ihren oft guten Intuitionen überzeugende Nachweise zugrundezulegen.

Eine Bibliographie in Auswahl (125–132), ein Autoren- und ein Stellenregister (133f; 135–139) beschließen das Werk.

Frankfurt/Main Helmut Engel SJ

Stähli, Hans-Peter: **Solare Elemente im Jahweglauben des Alten Testaments.** – Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag / Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1985. XI, 60 S. (Orbis Biblicus et Orientalis, 66) br. sfr. 19.–.

Das Fußbodenmosaik in der Synagoge von Beth-Alpha (6. Jh.) regte St. zum Schreiben seiner kleinen Monographie an. Die Synagoge ähnelt von ihrem Grundriß her gleichzeitigen christlichen Basiliken. Aus ihrer Südostmauer ragt eine nach Jerusalem ausgerichtete Apsis für den Thoraschrein hervor, davor liegt der von Steinbänken umgebene Betraum, den zwei Säulenreihen in ein breiteres Mittelschiff und zwei schmalere Seitenschiffe unterteilen. Der Fußboden im Mittelschiff ist mit einem großen, mehrfarbigen Mosaik ausgelegt. Es beschreibt ein in die Länge gezogenes Rechteck und ist wie ein Teppich von einer breiten Borte eingefaßt. Das innere Rechteck des Mosaiks ist so in drei Bildzonen gegliedert, daß sie hintereinander vor dem Betrachter liegen, wenn er im Eingang in das Mittelschiff steht. Direkt zu seinen Füßen erblickt er in einem schmaleren Bildstreifen die Darstellung von Isaaks Opferung. Es folgt als mittlere und größte Bildzone der in ein Quadrat hineingesetzte Tierkreis. In den Ecken des Quadrats erscheinen die Büsten der personifiziert dargestellten vier Jahreszeiten. Der Tierkreis umrahmt ein Medaillon mit dem Sonnengott in seinem von Pferden gezogenen Wagen. Der Hintergrund ist dunkel ausgelegt, so daß der Sonnengott gleichsam aus der Nacht in das Licht hinauszufahren scheint. Hinter der quadratischen Mittelzone liegt direkt vor der Apsis wieder ein schmalerer Bildstreifen, dessen Thema der Thoraschrein, umgeben von anderen kultischen Gerätschaften, ist.

In einem 1. Kap. (1–5) informiert St. überaus knapp über den Befund in Beth-Alpha, und eher beiläufig erwähnt er, daß sich das Motiv des Sonnengottes umgeben vom Tierkreis und den vier Jahreszeiten auf Fußbodenmosaiken in drei weiteren palästinischen Synagogen findet: in *Ḥammat* bei Tiberias (4. Jh.), in *Ḥōsēfā* (arab. *'Isfīyā*) (5. Jh.) und in *Na'ărān* (arab. *'Ēn Dōq*) (6. Jh.). Dann engt St. aber sogleich die das ganze Buch bestimmende Fragestellung darauf ein, weshalb „das Judentum ausgerechnet die Sonne ... der synagogalen Ikonographie integriert" habe (1). Damit sind die Weichen falsch gestellt. Die Juden haben nicht das Bild des *Sol invictus* aus der römischen Kunst übernommen, sondern einen in Thema und Gestaltung feststehenden Motivkomplex, bestehend aus Tierkreis, Sonnengott und den vier Jahreszeiten. Beim Bau des Bēl-Tempels in Palmyra entschied man sich bereits im 1. Jh. für diese Komposition als Decken-

dekoration über dem südlichen Adytum, und als Fußbodenmosaik erscheint sie im 6. Jh. im Kyra-Maria-Kloster in Beth-Sean. Bei den genannten Beispielen hat man das Grundschema nur geringfügig variiert; im großen und ganzen folgte man aber dem römischen Grundmuster, das damit zu einer der im Vorderen Orient „interkonfessionell" gebrauchten Bildchiffren wurde. Weder bei Heiden noch bei Christen noch bei Juden besagt die Übernahme der Komposition etwas über ihre Haltung dem *Sol invictus* gegenüber. Was man übernommen hat, war die römische Darstellung des Kalenders, der mit dem aus dem Dunkel ins Licht fahrenden Sonnengott Tag und Nacht, mit dem Tierkreis die zwölf Monate und mit Frühling, Sommer, Herbst und Winter die vier Jahreszeiten wiedergibt. Diese These ist nicht neu. Gestützt auf viel Belegmaterial hat R. Hachlili sie bereits in einem 1977 erschienenen Aufsatz dargelegt, der in der hier zu besprechenden Monographie leider unberücksichtigt blieb.[1]

Interpretiert man die Darstellung des Sonnengottes auf den synagogalen Fußbodenmosaiken nicht isoliert, sondern im Kontext ihres stereotyp vorgegebenen Rahmens, dann wird man Bedenken haben, die Schlußfolgerung St.s zu akzeptieren: „In der Sonne (zusammen mit dem Tierkreis) proklamiert die Synagoge Jahwe, den in seiner heilvollen Tora gegenwärtigen Gott Israels, als den, der sich selbst in der kosmischen Ordnung und durch diese kundtut" (50). Dieses Fazit kann man nur ziehen, wenn man mit St. den Tierkreis in Klammern setzt und damit als eher zufällige Zugabe abtut.

Der ausschließlich auf den Sonnengott ausgerichtete Blick St.s veranlaßte ihn dazu, nach solaren Elementen im Jahweglauben des AT zu suchen, die die Übernahme des *Sol invictus* in die synagogale Kunst ermöglichten. Auch wenn der Ausgangspunkt für diese Untersuchung m. E. wenig glücklich gewählt ist, schmälert dies den Wert der folgenden Ausführungen keineswegs. St. setzt ein bei den Hinweisen auf einen solaren Kult in Israel (5–12) und auf autochthone solare Kulte im Lande (12–17), sodann bespricht er die Subordination der Sonne unter Jahwe (17–23), solare Wendungen (23–30), das Verhältnis von Sonne und Jahwe (30–39), Jahwe als „Sonne" (39–45) und abschließend die „Strittigkeit der Interpretation solarer Elemente im Jahweglauben" (45–51).

Auf diesem Weg gelangt St. zu dem Ergebnis, daß der Jahweglaube wichtige solare Elemente „aufgenommen, übernommen und auf Jahwe selbst übertragen" habe (46). Keinesfalls möchte er damit die alten Thesen wiederbeleben, die aus dem ursprünglichen Nomadengott Jahwe im Kulturland einen sterbenden und wiederauferstehenden Gott des Sonnenjahres werden ließen. Am Beispiel der Auseinandersetzung mit J. Morgenstern wird dies deutlich gemacht (5–7). Ebensowenig möchte St. aber die solaren Elemente allein „als Fremdeinfluß zur Zeit der assyrischen Oberhoheit im 8./7. Jh. und als Perversion des echten Jahweglaubens" verstehen (9); denn damit mache man sich die in ihrem historischen Urteil keineswegs verläßliche deuteronomistische Sicht zu eigen, die Manasse die Hauptschuld am synkretistischen Kultbetrieb zuschreibe, Hiskia und Josia aber als „Reformkönige" feiere. Gerade Hiskia und Josia hätten als Bildmotive für ihre Königsstempel mit dem vierflügligen Skarabäus und der Flügelsonne ein ägyptisches Solarsymbol übernommen. Da dies kaum unter Absehung von der inhaltlichen Bedeutung des Symbols geschehen sein könne, sei anzunehmen, daß „die beiden Könige jene solaren Symbole für sich als Zeichen des Schutzes der sie tragenden göttlichen Macht (sc. Jahwe) und zugleich als Zeichen der ihnen selbst zukommenden kosmostragenden Funktion" gebraucht hätten (11). Daß weder die Deuteronomisten noch Jesaja Anstoß daran genommen hätten, sei erstaunlich. Erst Ez 8,16–18 verurteile die Anbetung der Sonne im Jerusalmer Tempel als Greuel (11f). Man müsse daraus schließen, daß man vor der Zeit der assyrischen Oberhoheit solare Züge im Jahweglauben für unanstößig gehalten habe.

Diese solaren Elemente führt St. auf einen lokalen vorisraelistischen Sonnenkult zurück. Seine Existenz erschließt er aus den im AT vorkommenden Ortsnamen mit den Elementen *šēmeš* und *ḥēres,* außerdem auch aus der Ost-West-Orientierung des Jerusalemer Tempels (12–14). Diesen hält er im Anschluß an K. Rupprecht für ein jebusitisches Erbstück, nicht für eine salomonische Neugründung. Daß Salomo einen bereits bestehenden Sonnen-Tempel in ein Jahwe-Heiligtum umgewandelt habe, bezeuge noch die LXX-Version des Tempelweihspruchs in 1 Kön 8,12: „Jahwe hat die Sonne an den Himmel gesetzt, er selbst hat erklärt, im Dunkel wohnen zu wollen" (15f). Die Ablösung des Sonnen- durch den Jahwe-Kult sei auch noch in der Erzählung von der Überführung der Lade aus Beth-Semes nach Jerusalem herauszuhören (1 Sam 6).

Notwendig habe die Verdrängung der Sonnengottheit durch Jahwe die Entmythisierung und schöpfungsmäßige Unterordnung der Sonne unter Jahwe zur Folge haben müssen (17–23). Während die betreffenden atl. Aussagen über die Sonne als von Jahwe geschaffenem und zur Herrschaft über den Tag eingesetztem Leuchtkörper reflektiert in ein theologisches System eingefügt seien, enthalte das AT aber auch eine ganze Reihe „solarer" Wendungen, in denen die Sonne gleichsam profan „in der Funktion als ‚Zeitbestimmer'" und als „geographische Bezeichnung" vorkomme (23). In einigen der Ausdrücke, in denen der Sonne scheinbar nur die Aufgabe der Zeitbestimmung zufalle (z. B. „die Sonne sehen", „unter der Sonne", „vor der Sonne"), erweise sich bei näherer Betrachtung die Sonne als lebenspendende und Recht schaffende Macht. Deshalb müsse man Zeitbestimmungen wie „Sonnenaufgang", „Sonnenuntergang" und „bei der Hitze des Tages" daraufhin überprüfen, ob sie ursprünglich „mit der Sonne nicht bloß als Gestirn, sondern als ‚Sonnengott' zu tun" hätten (30f). Beziehe man die altorientalischen Aussagen über den mesopotamischen Šamaš als Richter und den ägyptischen Sonnengott Re als morgendlichen Richter und Retter in die Betrachtung mit ein (31–34), dann erkenne man in vielen atl. Wendungen, daß Jahwe die Nachfolge des Sonnengottes angetreten habe (34–40): „In diesem Sinne ist es durchaus legitim festzuhalten, daß Jahwe offenbar die Nachfolge des Sonnengottes angetreten hat, daß er – und kein anderer – (nunmehr) die ‚Sonne' ist" (40). Habe man diesen Schritt erst einmal vollzogen, dann erkläre sich auch, weshalb man das den Aufgang der Sonne beschreibende Verbum *zrḥ* auch für Jahwes Epiphanie gebrauchen konnte. Auch die mit *zrḥ* gebildeten Jahwe-haltigen Personennamen würden so verständlich (40f). Bei der Prädikation Jahwes als Sonne und Schild in Ps 84,12 müsse man dann auch *šēmeš* nicht mehr in Anpassung an den Ausdruck „Schild" mit Zinne wiedergeben, wie es in vielen Bibelübersetzungen der Fall ist. Überflüssig sei dann auch die Annahme, daß die Bezeichnung Jahwes als Sonne von der Titulierung des Pharaos als Sonne abgeleitet sei. Statt dessen könne die „Bezeichnung ‚Sonne' direkt auf Jahwe übertragen worden" sein (43).

Wie verhält sich sich dann aber mit der bereits zitierten Kritik am Sonnenkult in Ez 18,16–18? Solche Kritik, meint St., mußte sich immer dann zu Wort melden, „wenn zu Zeiten bestimmter politisch-kultureller Konstellationen – in der Zeit der assyrischen wie babylonischen Oberherrschaft – verstärkt solare Fremdeinflüsse auftraten, Einflüsse, die zumindest den Anlaß geben konnten, daß unmerklich, unter der Hand, ein vom Jahweglauben her legitimer, weil gerade essentieller ‚solarer' Jahwismus in einen ‚jahwistisch-synkretistischen Solarismus' abgleiten konnte" (46).

St. ist sich durchaus bewußt, daß ausgehend von seinen Erwägungen die atl Aussagen über „Gerechtigkeit als Weltordnung" daraufhin zu überprüfen sind, „ob und inwieweit in ihnen jeweils noch solare Vorstellungen ... nachwirken und bestimmend sind" (45). Unabhängig von St. ist B. Janowski in seiner 1984 eingereichten Tübinger Habil. „Rettungsgewißtheit und Epiphanie des Heils. Das Motiv der Hilfe Gottes ‚am Morgen' im Alten Orient und im Alten Testament" eben dieser Frage nachgegangen, und zwangsläufig ergeben sich zwischen seiner und St.s Monographie immer wieder Überschneidungen, Berührungen und Ergänzungen. Während Janowski aber das zum Vergleich beigezogene altorientalische Text- und Bildmaterial ausführlicher als die atl. Aussagen behandelt,[2] ist das Verhältnis bei St. gerade umgekehrt. Vielleicht ist St. deshalb bei der Formulierung seiner Ergebnisse weniger belastet und kann deshalb von Jahwe sagen „er ist die Sonne" (38) oder ausführen, „daß er – und kein anderer – (nunmehr) die ‚Sonne' ist" (40).

Welche Sonne ist Jahwe bei St.? Erinnern wir uns daran, daß St. es ablehnt, die solaren Züge Jahwes im AT allein auf Fremdeinflüsse zurückzuführen (9), daß er für sie vielmehr eine autochthone vorisraelitische Tradition erschließt. Zur inhaltlichen Füllung dieser im AT nur indirekt bezeugten vorisraelitischen Sonnengottheit (Ortsnamen, Jerusalmer Tempel) muß St. mangels anderer Belege auf Zeugnisse aus der altorientalischen Umwelt (Mesopotamien und Ägypten) rekurrieren. Wo sich diese mit im AT auf Jahwe bezogenen Aussagen berühren, stoßen wir demnach auf die von Jahwe adoptierten Züge einer vorisraelischen palästinischen Sonnengottheit. Der Weg zu ihr ist lang und kompliziert. Hat man festen Grund unter den Füßen, wenn man sich auf ihn begibt? Bedenken scheinen mir hierbei immerhin angebracht zu sein. So kann man keineswegs ausschließen, daß die in Palästina verehrte Sonnengottheit weiblich war. M. Weippert hat in einem 1969 erschienenen Aufsatz die Belege zusammengestellt, die eine kanaanäische Sonnengottheit weiblichen Geschlechts bezeugen (Armarna-Briefe aus Tyrus und aus Askalon, ugaritische Texte).[3] Eine in Vulci (Etrurien) gefundene Parfümflasche aus Marmor hat die Gestalt einer stehenden Frau, die in ihren symmetrisch vor den Körper gelegten Armen die Flügelsonne trägt. Stilistisch und gattungsmäßig gehört das Stück zu den phönizischen Exportartikeln des späten 7. Jh.s v. Chr.[4] Haben wir in der kleinen Gestalt eine Urenkelin der kanaanäischen Sonnengöttin vor uns? Bei der vierflügligen *Dea nutrix* auf einer Elfenbeinplakette aus Ugarit (14. Jh. v. Chr.) erscheint die anatolische Sonnenscheibe noch zwischen der Hörnerkrone auf dem Kopf.[5] Es könnte durchaus lohnend sein, in der Ikonographie nach der inschriftlich bezeugten kanaanäischen Sonnengöttin zu suchen. Wohl nur so ließe es sich vermeiden, daß man für ihre inhaltliche Deutung auf das angewiesen ist, was altorientalische Texte über ihre männlichen Kollegen sagen.[6] Erst im Anschluß daran könnte

[1] R. Hachlili, The Zodiac in Ancient Jewish Art: Representation and Significance. BASOR 228, 1977, S. 61–76. Vgl. jetzt auch G. Foerster, Representations of the Zodiac in Ancient Synagogues and their Iconographic Soures EI 18, 1985, S. 380–391 (hebr.; engl. Summary S. 78*).

[2] Der altorientalische Teil ist als WMANT 59 angekündigt, der atl. Teil soll für den Druck erweitert werden.

[3] M. Weippert, Elemente phönikischer und kilikischer Religion in den Inschriften vom Karatepe. ZDMG Supplementa I, Wiesbaden 1969 (S. 191–217), S. 204f mit Anm. 58.

[4] W. Culican, The First Merchant Venturers: The Ancient Levant in History and Commerce, London 1966, S. 112 Abb. 125. – Daß man deshalb die eisenzeitlichen Tonfiguren mit der „Scheibe" solar interpretieren müßte, erscheint mir fraglich; doch vgl. R. Amiran, A Note on Figurines with „Disks". EI 8, 1967, S. 99f.

[5] U. Winter, Frau und Göttin: Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt. OBO 53, Freiburg/Schweiz–Göttingen 1983, S. 397–403 zu Abb. 409.

[6] Texte über Sonnengöttinnen sind selten; vgl. B. Janowski, a.a.O., S. 73f zu einem Hymnus auf die Sonnengöttin von Arinna.

man wohl auch beurteilen, ob und welche solaren Züge Jahwes aus fremden oder einheimischen Traditionen stammen.

Daß das atl. Jahwebild in der Tat solare Eigenschaften aufweist, hat St. mit seinen Argumenten gut begründet. Natürlich kann man die Stichhaltigkeit des einen oder anderen Arguments bezweifeln; doch stürzt St.s These dadurch nicht in sich zusammen. Ich möchte mich hier auf seine Bemerkungen zu den Königsstempeln beschränken (10f, vgl. 43). Bei ihrer Datierung in die Regierungszeiten Hiskias und Josias folgt St. P. Welten;[7] doch bei der inhaltlichen Deutung der Bildmotive lehnt er Weltens nüchterne Interpretation als „eine Art Wappen oder Kennzeichen des Königshauses oder der königlichen Verwaltung" ab (10). Neuere Ausgrabungen auf dem *Tell ed-Duwēr* (Lachis) und auf dem *Tell el-Baṭāšī* legen es freilich nahe, alle Königsstempel ins ausgehende 8. Jh. v. Chr. zu datieren,[8] so daß man einen Zusammenhang mit Josia nicht mehr herstellen sollte. Die von einer inhaltlichen Deutung absehende, rein funktionsbezogene Interpretation der Bildmotive auf den Königsstempeln sollte man aber solange beibehalten, als die solare Symbolik in der darstellenden Kunst Palästinas noch nicht gründlich erforscht ist.

Heidelberg Helga Weippert

Theißen, Gerd: **Der Schatten des Galiläers.** Historische Jesusforschung in erzählender Form. – München: Chr. Kaiser Verlag (1986) 271 S. kart. DM 32.–

Dieses Buch ist für Leser gedacht, „die keinen Zugang zu hist. Studien haben" (10). Es enthält eine fortlaufende Erzählung, die immer wieder durch fiktive Briefe unterbrochen wird. Erzählt werden die Erfahrungen und Begegnungen eines Getreidehändlers namens Andreas z. Z. Jesu, der von der römischen Besatzungsmacht erpreßt wird, Informationen über religiöse Gruppierungen zu beschaffen. Diese Ausgangssituation ermöglicht es Theißen, seine Leser durch die Vielfalt des damaligen Judentums zu führen. In den Briefen, durch die der Vf. „Rechenschaft über sein methodisches Vorgehen ablegen" (121) will, antwortet Th. auf die Einwände eines fiktiven Kollegen. Sie lesen sich streckenweise wie eine Parodie auf das wohl aussterbende Genus der Gelehrtenkorrespondenz, haben gleichwohl aber einen hohen argumentativen Stellenwert für das gesamte Buch. Dies entzieht sich von seiner ganzen Anlage her dem wissenschaftlichen Diskurs und so auch einer üblichen Rezension.

Dennoch ist es einiger Aufmerksamkeit wert. So wird man davon ausgehen können, daß das Buch seine Leserschaft finden und insbesondere sein Jesusbild auf Anklang stoßen wird. Zugleich liegt hier ein interessanter Versuch vor, wissenschaftliche Erkenntnisse narrativ aufzuarbeiten (zur Definition des Ansatzes vgl. 33), um sie so außerhalb des wissenschaftlichen Gesprächs zu Gehör kommen zu lassen. Daß es sich hierbei um Th.s Position handelt und manche Thesen aus seinen wissenschaftlichen Publikationen nun in anderer Gewandung begegnen, nimmt nicht wunder.

Das Bedeutsamste an dem Buch ist die Zeichnung des Judentums ohne irgendein antijudaistisches Vorurteil. Th. hat hier eine Wiedergutmachung geleistet. Das Buch hätte seinen Zweck schon erfüllt, wenn es bewirkte, daß die zahlreichen Klischees verbleichen würden. Selbst bei der Frage nach der Schuld am Tode Jesu (229–240) kann Th. Gründe nennen, die zwar auf den ersten Blick banal politisch wirken, aber dennoch angesichts der politischen Realitäten Palästinas plausibel erscheinen. Jedenfalls verfällt er nicht der Gefahr, dem zeitgenössischen Judentum die Schuld anzulasten.

Das Jesusbild, das Th. seinen Lesern zeigt, ist das eines sozial engagierten Jesus. Dieses Bild wird erzähltechnisch sehr geschickt über Eindrücke verschiedener Beteiligter vermittelt. Jesus tritt nicht als handelnde, sondern als bewirkende Person auf. Sein Bild „gewinnt erst aus der Perspektive des Andreas" Eindeutigkeit. Die Struktur der Erzählung ist bewußt so angelegt, daß keiner auf den Gedanken kommen kann, hier würde ein Bild von „Jesus an sich" wiedergegeben. Es ist „Jesus" aus der Perspektive bestimmter sozialer Erfahrungen" (214). Nach Th. erwartete Jesus eine „wunderbare Veränderung" und „radikal veränderte Verhältnisse" (136) aufgrund des Eingreifens Gottes. Jesus „vollzieht eine ‚Wertrevolution', eine Aneignung von Oberschichtwerden (sic!) durch die Unterschicht" (179). Warum Th. in diesem Kontext das Reizwort vom Revolutionär (ebd.) benutzt, ist unverständlich. Wenn man schon die leidigen neuzeitlichen Polittermini benutzen will, wäre doch wohl eher die Bezeichnung „religiöser Sozialreformer" angebracht. Es läßt sich bei Th. die Folge dieser Einengung feststellen. So gelingt es ihm m. E. nicht, die Entwicklung der Hauptperson vom Interessierten zum Glaubenden überzeugend darzustellen. Die „nachösterlichen" Kapitel bleiben reichlich diffus. Bemerkenswert ist das Vertrauen, das Th. in den Quellenwert des Josephus (vgl. 266: „seine [sc. Josephus] Werke sind der beste Kommentar zu den synoptischen Evangelien") setzt, als hätte dieser nicht mit einem bestimmten Interesse geschrieben. Ähnliches läßt sich zu seinem Umgang mit den ntl. Schriften sagen. Dies begründet er mit einem mehr als gewagten Analogieschluß (vgl. 96f). Im Erzählteil wird die Authentizität der synoptischen Überlieferung dadurch suggeriert, daß auftretende Personen ganze Perikopen auswendig aufsagen. Fügt jemand aber Nichtjesuanisches hinzu, findet sich gleich ein Kind, das die (literarkritische?) Einlassung macht: „Diesen Schluß hat Jesus nie erzählt.", welche vom Vf. in der Fußnote als „übereinstimmende(r) Meinung der meisten Forscher" (162f) eingeführt wird.

Es drängt sich bei der Lektüre der Verdacht auf, daß Th. es sich doch zu leicht macht, daß er die Frage nach der Authentizität jesuanischer Überlieferung zu schnell als beantwortet ausgibt. Auch seine Umformulierung des Differenzkriteriums (vgl. 199) ist nicht hilfreich, da hierbei die schöpferische Kraft des Urchristentums unberücksichtigt bleibt.

Aber man wird, um es nochmals zu betonen, sicher sein können, daß Th.s These wohl Zustimmung bei den meisten Lesern finden wird. Denn in diesem Buch werden fast alle denkbaren schriftstellerischen Möglichkeiten ausgeschöpft, um eine kritische Distanz zu verhindern und um eine Identifikation des Lesers mit dem Text zu erreichen. Dazu zählt im Erzählteil der Ich-Stil. Der Leser nimmt teil an den Erlebnissen, Erkenntnissen, Abenteuern und Begegnungen des Helden, wird bekannt mit einer ihm fremden Welt, lernt die Menschen kennen und ihre Lebensweise, auch wenn diese wohl nicht immer treffend gezeichnet ist (so gibt es z. B. bei einem Essen in einem jüdischen Haus Schnecken! [71]). Alles läuft auf den Satz hinaus: So war es. Und daß in den „Briefen" Th.s Meinung obsiegt, versteht sich von selbst. Und damit gleich zu Beginn kein Zweifel aufkommt, wird die Versicherung gegeben: „In meinem Buch steht nichts, was ich nicht auch an der Universität gelehrt habe" (9). Oder sollte das Ironie sein?

Verschwiegen werden sollte allerdings auch nicht, daß Th. bewiesen hat, daß er gut zu erzählen vermag, und sich bisweilen wahrhaft schöne Passagen finden, so z. B. der Abschnitt, in dem Kinder Zöllner des Reiches Gottes spielen (164f). Vielleicht sollte Th. sich mit seiner beachtenswerten sprachlichen Begabung an die Übersetzung der Evangelien wagen, der besten Bücher über Jesus.

Paderborn Rainer Kampling

Das Evangelium nach Matthäus. Übersetzt und erklärt von Alexander Sand. – Regensburg: Friedrich Pustet (1986). 678 S. (Regensburger Neues Testament). Ln. DM 96.–

Zum Matthäus-Lesejahr 1986/87 sind in zwei alten katholischen Reihen neue Kommentare zum ersten Evangelium nach Matthäus erschienen, in der Neuen Echter-Bibel der von Rudolf Schnackenburg, im RNT in der Nachfolge desjenigen von Josef Schmid nun der vom Bochumer Exegeten Alexander Sand, der das – durch den augenfeindlichen Kleindruck noch voluminösere – Werk seinem Lehrer Otto Kuss gewidmet hat. Ein Vergleich der beiden Kommentare von Kommentatoren vergleichbarer Herkunft wäre reizvoll. Doch genügt es hier zu sagen: Der neue Kommentar im RNT hat den Rezensenten – bei immer neuen Stichproben – durchweg nicht zufriedenstellen können.

Das Werk bietet merkwürdigerweise 2 Einleitungen, eine allgemeine (17–34) und zu Beginn der Auslegung (35–604) eine spezielle „Die Struktur des Evangeliums" (35–37), die als 5. Punkt auch zur allgemeinen hätte gestellt werden können. Dort ist 1. die schriftstellerische und theologische Eigenart (17–21), 2. die Quellenfrage (21–27), 3. Verfasser, Adressaten, Sprache und Umfeld (27–30) und 4. Zeit und Ort der Abfassung des Mt-Ev (30–34) besprochen.

Die Einleitung leidet darunter, daß hier viele Äußerungen der Forschung zusammengetragen werden, dem Leser aber kein klares Bild vermittelt wird: weder über die literarische, noch die theologische Eigenart des Mt-Ev, auch nicht über seine Quellen (die Zwei-Quellen-Hypothese wird aufgeweicht), auch nicht über seinen Vf. (dazu kennt S. wichtige Literatur nicht!), noch über Ort und Zeit der Entstehung (wofür wichtige Argumente nicht erörtert werden). Wer vermag S.s Ansicht (z. B. im Blick auf seinen Vorgänger als Kommentator J. Schmid) zu teilen: „die katholischen Forscher – vor allem des deutschen Sprachraums – ‚unterwarfen' sich nach und nach dem Diktat der Zwei-Quellen-Theorie" (23)?

[7] Die Königsstempel: Ein Beitrag zur Militärpolitik Judas unter Hiskia und Josia. ADPV [1], Wiesbaden 1969.

[8] D. Ussishkin, The Destruction of Lachish by Sennacherib and the Dating of the Royal Judean Storage Jars. TA 4, 1977 (S. 28–60), S. 54–57; ders., Excavations at Tel Lachish – 1973–1977: Preliminary Report, TA 5, 1978 (S. 1–97), S. 76–81; ders., Excavation at Tel Lachish 1978–1983: Second Preliminary Report. TA 10, 1983 (S. 97–175), S. 160–164; G. L. Kelm – A. Mazar, Three Seasons of Excavations at Tell Batash – Biblical Timnah. BASOR 248, 1982 (S. 1–36), S. 29f; vgl. ferner A. Lemaire, Classification des estampilles royales Judéennes. EI 15, 1981, S. 54*–60*.

Seite um Seite rächt sich, daß S. sich von dieser – durch viele Arbeiten katholischer Forscher gewisser gemachten – Theorie leichtfertig lossagt.

In der speziellen Einleitung folgt S. der Bestimmung des Aufbaus des Mt-Ev durch J. D. Kingsbury – ohne nähere Begründung: I. 1,1–4,16; II. 4,17–16,20; III. 16,21–20,34; IV. 21,1–26,2; V. 26,3–28,20. Die Kuriosität dieser Gliederung blitzt besonders deutlich dort auf, wo der Beginn der Passionsgeschichte in 26,1–2 noch zu Teil IV, deren Fortsetzung in 26,3 dann als Beginn des letzten Teils gewertet wird: Da kamen die Oberpriester . . ." S. hat freilich die Abschlußformeln der mt Rede-Kompositionen (7,28f; 11,1; 13,53; 19,1 und 26,1) durchweg als Schlüsse von Unterabschnitten beurteilt, von denen die Großabschnitte 2 (1,1–2,23; 3,1–4,16), 7 (4,17–25; 5,1–7,29; 8,1–9,38; 10,1–11,1; 11,2–12,50; 13,1–53; 13,54–16,20), 3 (16,21–17,27; 18,1–19,2; 19,3–20,34), 3 (21,1–22,46; 23,1–39; 24,1–26,2) bzw. 2 (26,3–27,66; 28,1–20), das ganze Mt-Ev also 17 enthalten; daß die Rede-Schluß-Formeln zugleich e i n l e i t e n d e Geschehensanschlüsse sind, hat S. nicht gesehen. Die Kommentierung der meisten Unterabschnitte mündet in einen Exkurs (insgesamt 18 Exkurse).

Wieso blieb der Rezensent bei allen Stichproben im Kommentar enttäuscht? Beispiele: Zu Mt 1–2 (sog. Kindheitsgeschichte) stellt S. keine historischen Fragen, beantwortet folglich auch keine. Zu 3,1–6 erfährt der Leser nicht, daß die Täuferpredigt in 3,2 die vorweggenommene Jesuspredigt aus 4,17 ist; stattdessen heißt es: „Die Predigt des Täufers entspricht nach Mt dem Grundgedanken der Jüngerpredigt (10,7)" (65). Daß das Motiv der Sündenvergebung von der Johannestaufe zum Becherwort (26,28) gewandert ist, bleibt ebenfalls unerwähnt. Weil S. die Zweiquellenhypothese aufgibt und den Leser über die vormt Quellen im Unklaren läßt, kann er ihn auch nicht mit dem Profil der mt Redaktion genauer bekannt machen. Daß Mt Quellen (Doppelüberlieferungen wie in 13,31f: Senfkorngleichnis) verbindet, bleibt außerhalb der Betrachtung. Zu Mt 18,19f folgt S. (373f) einer Hypothese von J. D. M. Derrett, der meint, es gehe nicht um Gebet und Versammlung, sondern um Streitschlichtung von Friedensstiftern – wenig wahrscheinlich, wie sich der Nachprüfung erweist. S. stellt – um ein weiteres Beispiel anzuführen – fest: „Das Mk-Ev. hatte ursprünglich mit 16,8 geendet . . .; möglicherweise endete(n) damit auch die dem Mt zur Verfügung stehende(n) Tradition(en)" (591). Diese Feststellung hat jedoch keine Konsequenzen für die Auslegung von Mt 20,8, wo die Darstellung von Mk 16,8 (Schweigen der Frauen) ja erheblich abweicht; S. erklärt nur: „Die Frauen führen den Auftrag sofort und ohne Zögern aus" (582). Ob so schon die (mit Mk nicht identische?) vormt Tradition sprach oder erst der Evangelist, bleibt unerörtert.

Das Resultat aus vielen weiteren Stichproben: Quellen- und redaktionskritische Fragen bleiben weithin ungeklärt, überlieferungskritisch-historische Fragen werden selten gestellt; S. folgt – nach unausgewiesenen Gründen – dieser oder jener Sekundärliteratur. Das Profil der mt anspruchsvollen literarischen Arbeit und Theologie ist insgesamt zu wenig erarbeitet. Im Vorwort des Kommentars (14–15) ist das Vorhaben des Kommentators schon in merkwürdig modernistischer Verfremdung geschildert, z. B.: „Die Kommunikationsabsicht des Evangelisten, die aktive Rolle der Adressaten und die die einzelnen Perikopen bestimmenden theologischen Gedanken sollen im Sinne von ‚Sprechhandlungen' herausgestellt werden, eines Prozesses, der geprägt ist von der Wechselseitigkeit von Rede und Gegenrede, von Frage und Antwort" (14). Dem entspricht ein vermeintliches Wissen um angebliche Diskussionen in der mt Gemeinde im jeweils letzten Abschnitt (III) einer Kommentierung, z. B. zu Mt 7,6: „Die V. 1–5 hatte die Gemeinde aufgefordert, beim Richten äußerst behutsam vorzugehen, am besten gar nicht zu richten. Einer daraus fälschlich gezogenen Konsequenz, jeglicher entscheidenden Verantwortung aus dem Weg zu gehen, will das vorliegende Logion entgegenwirken" (147), nämlich: „Gebt nicht das Heilige den Hunden"!

Für wen ist dieser (die Textlage komplizierende) Kommentar geschrieben? S. meint: „Nicht zuletzt übt heute wie früher gerade dieses Evangelium seine Anziehungskraft vor allem auf Menschen aus, die in dieser Welt an den Rand gedrängt sind, deren Leben durch Unterdrückung und Not gezeichnet ist und auf deren Schultern schwere Lasten liegen" (13). Solche Adressaten des Evangeliums – für welche der Kommentator viel gearbeitet, sich dienend eingesetzt hat – bedürfen des Kommentars nicht; und hilft der Kommentar, solche Adressaten zu erreichen? Er wirft Fragen auf, Rätsel.

München Rudolf Pesch

Broer, Ingo: **Die Seligpreisungen der Bergpredigt.** Studien zu ihrer Überlieferung und Interpretation. – (Königstein/Ts.): Peter Hanstein Verlag (1986). 110 S. (Bonner Biblische Beiträge 61), geb. DM 38.–

In der Fülle der neueren exegetischen Literatur zur Bergpredigt (vgl. ThRv 79, 1983, 177–198; 81, 1985, 196–200) ist das vorliegende Buch charakterisiert durch ein intensives Bemühen um ein Gespräch mit sonstigen Interpretationen, die sorgfälig referiert und mit den Gegenmeinungen konfrontiert werden. Längere Zitate aus der Sekundärliteratur prägen daher den Text, anderes wird in die umfangreichen Anmerkungen aufgenommen, die allerdings häufig den laufenden Seitentext quantitativ übertreffen, was dem Lesefluß nicht immer gerade förderlich ist. Motiviert ist diese bewußte Gesprächssuche in der „Sorge um den Wissenschaftscharakter der neutestamentlichen Exegese" (Vorwort), denn: „Die gegenwärtige Lage der neutestamentlichen Bibelwissenschaft ist schlecht." Mit diesem Satz beginnt Vf. auf S. 11 wie mit einem Paukenschlag seine Ausführungen. Auswege sieht er nicht in der Übernahme neuerer sprachwissenschaftlicher Methoden oder in der verstärkten Herausarbeitung der Kontinuität ntl. Theologien mit jüdischer Theologie (12; gehören die extensiven traditionsgeschichtlichen Erörterungen im Buch nicht dazu?), sondern nach seiner Meinung wird es apodiktisch „für die neutestamentliche Exegese . . . bei den bekannten methodischen Schritten bleiben müssen", „solange nicht bessere – und das heißt für mich: intersubjektivere, die Vielfalt einander widersprechender Meinungen beseitigende – Verfahren entwickelt sind" (12). Der Begriff Intersubjektivität – von ihm sind die Ausführungen im Vorwort und in der Einleitung 9–13; vgl. auch 15) geprägt – beschwört weniger das Einverständnis und die Betroffenheit des je neuen Lesers mit dem und durch den Text als vielmehr die Übereinkunft der Lesegemeinschaft der Ausleger. Den Versuch nach „wenigstens etwas größerer Intersubjektivität . . . nicht zu wagen, hieße die Exegese aufzugeben" (13). Liegt es wirklich nur am mangelnden Willen der am Gespräch Beteiligten? Oder lädt nicht die Knappheit der Texte und ihre Eingebundenheit in eine geprägte Sprachwelt gerade zu vielfältigem Lesen ein und ist Grund für ihre Offenheit und Unabgeschlossenheit (was Vf. durchaus auch anmerkungsweise sieht: 13 Anm. 8). Daß dem Vf. es bei vielen Aspekten seines Buches gelungen ist, argumentativ zu größerer Klarheit und Eindeutigkeit zu gelangen, wird man ihm gern bestätigen, ebenso sein geduldiges, genaues Hinhören auf die in der Exegese vertretenen Meinungen. Hier liegt die Stärke des Buches, womit jedoch nicht alle Fragen ausgeräumt sind und im traditionsgeschichtlichen und redaktionsgeschichtlichen Bereich Eindeutigkeit erzielt werden kann. Der berechtigte Hinweis des Vf.s (15) auf die komplexe Natur des Gegenstandes bleibt berechtigt und gibt gleichzeitig die Grenzen des Buches an.

Zunächst ein Überblick: Nach der Einleitung behandelt Kap. 1 die Überlieferungsform der Seligpreisungen und Weherufe in der vorlukanischen und vormatthäischen Tradition (15–38). Ein Überblick zur Formgeschichte der Makarismen im Alten und Neuen Testament wird in Kap. 2 geboten (39–52). In Kap. 3 behandelt Vf. das Problem der matthäischen Sondergut-Makarismen (53–63), während er in Kap. 4 den (oft behaupteten, aber nicht vorhandenen) Zusammenhang der Makarismen mit Jes 61 untersucht (64–67). Kap. 5 ist überschrieben: „Voraussetzungen für eine Interpretation der Seligpreisungen" (68–98) – mit der Konsequenz, daß der Leser gemäß dem Haupttitel die eigentliche redaktionskritische, die Seligpreisungen aus dem Gesamtentwurf der matthäischen Theologie deutende Interpretation im Grunde noch erwartet. Ein Literaturverzeichnis, in das auch die Verfasser längerer Spezial-Artikel nicht aufgenommen wurden, sowie ein Stellenregister und Autorenregister schließen die Studien ab.

Haupttitel und Untertitel geben mehr an, als geboten wird. Erwartet der Leser Studien zur Überlieferung und Interpreation aller Seligpreisungen der Bergpredigt, so wird der Gegenstand nicht in der Einleitung, sondern irgendwann im Verlauf des Textes im Nebenhinein mit folgender Begründung eingeengt:

„Mt 5,10 wird so allgemein auf Mt zurückgeführt, daß hier auf eine Erörterung verzichtet werden soll" (62 Anm. 26). Und: „Es versteht sich dabei von selbst, daß nur die umstrittenen Seligpreisungen behandelt zu werden brauchen" (68; vgl. 96). Daß bei diesem Vorgehen die redaktionelle Intention des Matthäus wie auch seine kompositorischen Fähigkeiten stark unterbewertet werden, ist nicht zu verhindern. So werden die übergreifende Gestalteinheit der Makarismen mit der doch wohl bewußt verwendeten hochstilisierten π-Alliteration in den a-Versen in Mt 5,3–6, der Aufbau in zwei Strophen mit gleicher Anzahl der Worte (W. Weber, J. Schniewind, Chr. Michaelis) nicht formkritisch erörtert. Die Exegese als Interpretation des vorliegenden Textes muß bei einem solchen Ansatz zu kurz geraten.

Der Rezensent lehnt keineswegs vormatthäische, urchristliche Traditionen (neben sonstigen jüdischen) ab, jedoch erscheint ihm z. B. die These, in den Sondergut-Makarismen des Matthäus könne man „mindestens (sic!) fünf Schichten" unterscheiden (60), nicht mehr nachvollziehbar, zumal rein innertextlich formuliert und nicht einmal der Versuch nach einer Verortung (Verfasser, Gemeinde, Zeit) einer damit verbundenen Theologie gemacht wird. Der in der Einleitung beklagte Schaden ist evident. Ebenso ist die in diesem Kontext genannte „Uneinheitlichkeit" als Kriterium zu befragen. Warum soll eine wie immer geartete, aus der Spruchliteratur sehr wohl bekannte Uneinheitlichkeit

gegen die redaktionelle Bildung des Matthäus sprechen (ebd.)? Außerdem kann die für die Makarismen behauptete „Uneinheitlichkeit" nicht damit belegt werden, daß Matthäus in 5,4.5.7 die LXX rezipiert, in 5,8 nicht (vgl. jedoch zur Kombination von Reinheit des Herzens und Gottesschau Ps 24,4.6), ebenso nicht in 5,9 (doch vgl. Ps 34,15; Spr 10,10), während es für 5,10 in der Tat keine LXX-Vorlage gibt, da auch Vf. diesen Vers ohne Zweifel (62 Anm. 26) für redakionell hält (insofern haben die Hinweise 60f auf 5,10 zu entfallen). Sollte Matthäus in 18,15–20 ein vorformuliertes Stück aufgenommen haben (so mit Schnackenburg 56), was besagt dies für 5,3–10?

Eine methodisch gesicherte Unterscheidung zwischen Tradition und Redaktion wird auch wohl in Zukunft weiter unser aller Wunsch sein. Zu einem stärker überprüfbaren Ansatz mit Hilfe von sprachlichen Eigentümlichkeiten vgl. P. Dschulnigg, Sprache, Redaktion und Intention des Markus-Evangeliums, Stuttgart 1984, und U. Luz, Das Evangelium nach Matthäus I, Köln–Neukirchen 1985, 35–56, die aber in der Auswertung – dies sei deutlich betont – unterschiedliche Folgerungen ziehen. Das Problem ist demnach wohl noch umfassender anzugehen und nur asymptotisch zu beschreiben.

Die Thesen des Vf.s bleiben ohne Zweifel bedenkenswert, im Ergebnis großenteils auch hypothetisch möglich, in jedem Fall sind sie stimulierend – auch in der Art, wie andere Meinungen ernstgenommen, ihre Schwachstellen in der Argumentation offengelegt und sachlich, aber auch ironisierend und selbstbewußt zurückgewiesen werden (16 Anm 10; 25 Anm. 45; 37 Anm. 77; 61; 66 Anm. 11; 69 u. ö.). Insofern ist die Arbeit forschungsfördernd und wird trotz ihres Auswahlcharakters für die weitere Auslegung der Makarismen unersetzlich bleiben – auch im Vergleich zur umfassender ansetzenden Arbeit von G. Strecker, Die Bergpredigt, Göttingen 1984 (ebd. 28f weitere Literatur zu den Makarismen; vgl. auch Luz, aaO. 198f). Mit Recht setzt Vf. sich von Streckers einlinig ethisch-fordernder Interpretation ab (vgl. auch die Rezension in: ThRv 81, 1985, 196–198), da die Makarismen primär einen für die Hörer überraschenden Indikativ enthalten.

Abschließend ein Hinweis an Verlag und Herausgeber: Die Typen im Computersatz strapazieren die Augen, die Anordnung des Textes auf den Seiten mit Leerstellen am unteren Rand sind z. T. arg verwirrend (etwa 74f. 77f. 93f), der Preis für 110 Seiten (samt Titelei) ist horrend.

Paderborn Hubert Frankemölle

Uhlig, Christian: **Funktion und Situation der Kirchengeschichte als theologischer Disziplin.** – Frankfurt a. M., Bern, New York: Peter Lang (1985). 307 S. (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII, Bd 269) kart. sfr. 65.–

Vorbemerkung: Die folgende Besprechung zu verfassen fiel dem Rezensenten nicht leicht, handelt es sich doch bei dem Buch von Christian Uhlig, Redakteur der Theologischen Realenzyklopädie seit dem 12. Band (1983), um eine Doktorarbeit, die 1976 am Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Münster eingereicht wurde, als der Vf. noch Assistent am dortigen Seminar für Alte Kirchengeschichte war (Referenten: Kurt Aland und Helmuth Kittel †), zu einem Zeitpunkt, als der Rezensent selbst an einer thematisch gleichgelagerten Dissertation zu arbeiten begann, die dann 1979 vom Fachbereich Katholische Theologie derselben Universität angenommen wurde (Kirchengeschichte – Geschichtstheologie – Geschichtswissenschaft. Analysen zur Wissenschaftstheorie und Theologie der katholischen Kirchengeschichtsschreibung, Düsseldorf 1981). Die Existenz der Arbeit Uhligs von 1976 blieb dem Rezensenten leider unbekannt – kein gutes Zeichen für die Kontakte zwischen den Fakultäten; umgekehrt berücksichtigt die schließlich 1985 publizierte These Uhligs nicht diejenige des Rezensenten, genausowenig aber andere neuere protestantische Arbeiten, wie etwa die Habilitationsschrift von Eckehart Stöve, Kirchengeschichte zwischen geschichtlicher Kontinuität und geschichtlicher Relativität. Der Institutionalisierungsprozeß der Kirchengeschichte im Zusammenhang neuzeitlichen Geschichtsverständnisses (masch. Heidelberg 1978; vgl. dazu den Beitrag Stöves = Röm Qu 80, 1985, 189/99). Uhlig ließ seine Arbeit nach nahezu zehn Jahren ohne jede Aktualisierung erscheinen und auch ohne jede Erklärung für diesen Umstand. Eine solche Ausgangslage könnte zu Beckmessereien verleiten, zumal eine große Zahl von im Satz stehengegliebenen ärgerlichen, z. T. sinnentstellenden Druckfehlern, ja sogar fehlende Wörter (z. B. 53; 59) die Lektüre nicht besonders angenehm machen. So war es, dieser Gefahr bewußt, dem Rezensenten nicht leicht, zu einem – so weit als möglich – unvoreingenommenen Urteil vorzudringen.

Indessen bietet die späte Veröffentlichung der Arbeit aber die Chance zu fragen, was sich verändert hat seit 1976 und was nicht. Zuvor sei jedoch ein kurzer Abriß der Untersuchung Uhligs geboten:

Im ersten Teil seiner Arbeit (23/156) bietet U. einen Überblick über die Konzeption der Disziplin Kirchengeschichte innerhalb der protestantischen Theologie seit Karl Barth („Hilfswissenschaft"). Er behandelt und kommentiert im einzelnen folgende Theologen: Rudolf Bultmann, Gerhard Ebeling (für dessen Konzeption U. deutliche Vorlieben zeigt), Ernst Benz, Walter Delius, Heinrich Bornkamm, Heinrich Karpp, Winfried Zeller, Kurt Dietrich Schmidt, Peter Meinhold, Martin Schmidt, Ernst Wolf, Alfred Schindler, Hanns Rückert und Gerhard Ruhbach sowie die innerhalb der theologischen „Enzyklopädie", d. h. innerhalb des Versuchs, das Gesamt der theologischen Disziplinen zu beschreiben, entwickelten Bestimmungen von Kirchengeschichte bei Hermann Diem, Hans-Georg Fritzsche, Friedrich Mildenberger, Eberhard Jüngel und Wolfhart Pannenberg. Der Abschnitt schließt mit einem Ausblick auf die Diskussion innerhalb der katholischen Theologie (Jedin, Grotz, Plongeron, Stockmeier, Walter Kasper).

Im zweiten Teil (157/236) geht U. angesichts der unumstrittenen Meinung, derzufolge Kirchen- und Profangeschichte sich derselben Methoden bedienen, auf die Legitimationskrise der letzteren ein, die in den siebziger Jahren zu einer Fülle von wissenschaftstheoretischer Literatur führte. U. fragt nach den Konsequenzen dieser Überlegungen für die an der Methodenidenität mit der Profangeschichtsschreibung festhaltende Kirchengeschichtsschreibung und bespricht die Fragen der Objektbestimmung in der Kirchengeschichte, ihren Zusammenang mit der historischen Sozialwissenschaft, der „Strukturgeschichte", das Problem von subjektiver und objektiver Erkenntnis, das Verhältnis von Geschichtsbewußtsein und Geschichtsforschung (thematisiert unter der Überschrift: „Zur Frage nach der Zukunft in der Geschichtswissenschaft") sowie von „Universalgeschichte und Kirchengeschichte".

Der letzte Teil (255/292) stellt das Ergebnis der Analysen U.s dar, eine Grundlegung der Kirchengeschichtsschreibung innerhalb des theologischen Fächerspektrums (ihre Legitimität und Relevanz „zwischen Historie, Systematik und Empirie"), den Versuch einer Objektbestimmung und die Entfaltung ihrer theologischen Aufgabenstellung („Kirchengeschichte als Modell der ständig wiederholten Erneuerung des in der Bewährung Bewährten").

1976 stellt U. fest, daß die Kirchenhistoriker „von der neueren Diskussion um die Theorie und Methodik der Geschichtswissenschaft nur wenig Notiz genommen" hätten. „Eine Krise der Kirchengeschichte im Sinne der ‚neueren Krise' in der Geschichtswissenschaft fand nicht statt" (157). Diese Feststellung, im Blick hauptsächlich auf den protestantischen Bereich getroffen, hatte – und hat – Geltung genauso für die katholische Theologie, unabhängig davon, daß die Positionen innerhalb der Theologie beider Konfessionen von theoretischen Unzulänglichkeiten und Differenzen gekennzeichnet waren. Warum dennoch eine grundsätzliche Krise ausblieb, versucht U. damit zu erklären, daß „das historische Interesse (. . .) in der Kirchengeschichte seine Fixierung und sein zu Interpretierendes nicht verloren (habe); ihr blieb vielleicht darum eine Grundlagenkrise dieses Ausmaßes erspart" (160).

Das „vielleicht" dieser Antwort offenbart freilich eine gewisse Unsicherheit im Urteil und ist damit zugleich Indikator für die Schwachstelle der wissenschaftstheoretischen Überlegungen U.s. Die nach des Vf.s Meinung den Kirchenhistoriker vermutlich vor der Grundlagenkrise rettende „Fixierung auf sein zu Interpretierendes" ist jene Prämisse, die U. nicht konsequent genug der wissenschaftstheoretischen Analyse unterzieht. Nur wer dies tut, wird wirklich darüber Auskunft geben können, warum der Kirchengeschichte die „Grundlagenkrise" erspart blieb, wird beurteilen können, ob dies zu begrüßen ist und auch Konsequenzen der Entwicklung abschätzen und bewerten können.

U. geht durchwegs davon aus, daß der „Kirchenhistoriker (. . .) in einer besonderen, qualitativ anderen Beziehung zu seinem Erkenntnisobjekt (stehe) als der Historiker, der sich der Geschichte im allgemeinen zuwendet" (194), daß er „bereits von vornherein eine Gegenstandsbegrenzung und -eingrenzung qua Definition mitbringt, eine Beschränkung, der eine Entscheidung vorausgegangen ist" (197). Diese ist die den Kirchenhistoriker von anderen Geschichtswissenschaftlern unterscheidende Entscheidung dafür, daß „christlicher Glauben an ein wie immer zu beschreibendes historisches Ereignis gekoppelt ist, ein Ereignis, das als konstitutiv für christlichen Glauben überhaupt ausgegeben wird" (257).

Erneut verweist die Unbestimmtheit der Formulierung („wie immer zu beschreibendes historisches Ereignis") auf die Schwäche der Analyse. Was ist dieses „historische Ereignis", das den Grund legt für das besondere Verhältnis des Kirchenhistorikers zu seinem Objekt? Die Menschwerdung Jesu Christi, die Auferstehung[1], die Geistsendung? All dies sind „Ereignisse", deren Bedeutung sich keinesfalls in der Historizität des ihnen zugrunde liegenden Ereignisses erschöpft, son-

[1] Zur Problematik des Ereignischarakters der Auferstehung vgl. jetzt I. Broer, „Der Herr ist wahrhaft auferstanden" (Lk 24,34). Auferstehung Jesu und historisch-kritische Methode. Erwägung zur Entstehung des Osterglaubens = L. Oberlinner (Hg.), Auferstehung Jesu – Auferstehung der Christen. Deutungen des Osterglaubens (FS A. Vögtle zum 75. Geburtstag), Freiburg/B., Basel, Wien 1986 = QDisp 105, 39/62.

dern sich erst im gläubigen Diskurs erschließt. In dessen ganz eigenen Plausibilitätsstrukturen mag sich neben dem Kirchenhistoriker auch manch anderer Historiker wiederfinden und wohlfühlen, der als Christ sein Geschäft betreibt – ohne doch zum Kirchenhistoriker zu werden. Die Überzeugung „daß christlicher Glaube sich auf ein historisches Ereignis gründet" (246) ist keinesfalls schon ein hinreichender Grund bei der Begründung der Kirchengeschichte als Wissenschaft, und die Probleme, die sich der Theologie dabei angesichts des Verhältnisses von „Glauben und Geschichte" stellen, lassen sich keinesfalls bloß bei dem – innerhalb des protestantischen Bereichs natürlich sehr wichtigen – Problem der Geltung des sola scriptura-Prinzips angesichts der historischen Erkenntnisse über die Entstehungsbedingungen von Schrift und Kanon selbst beobachten. Sie kehren in gleicher Weise bei all den anthropologischen Grundlagen wieder, die U., von der gläubigen Grundentscheidung ausgehend, für die Kirchengeschichtsschreibung meint voraussetzen zu können (vgl. 207; 240; 282; 290 u. ö.).

Es ist schade, daß der Autor zu keiner positiven Würdigung der narrativen Modelle hist. Erklärung und Erkenntnis vorstößt. Er tut sie in einer Anmerkung (230, A. 140) als „eine Verkürzung von Geschichte (. . .) wie auch der geschichtswissenschaftlichen Möglichkeiten" ab, weil ihrzufolge – und hier zitiert er J. Oelkers – „die Inhalte der Erzählung (. . .) von bestimmten geschichtswissenschaftlichen Konstruktionen ebenso abhängig (sind), wie von leitenden Theoremen der Interpretation, die je gegenwärtig gewonnen werden". Erst dies aber und dies allein ermöglicht es nach der anderweitig vom Rezensenten dargelegten Meinung, daß wissenschaftstheoretisch akzeptabel die Rahmenbedingungen eingeführt werden, welche Geschichte im Kommunikationsrahmen „Kirche" zur Kirchengeschichte machen. Deren Definition erfolgt also nicht topisch, von der Gegenstandsbegrenzung, sondern tropisch, von ihrer Darstellungsweise her.

Die Basis für eine Analyse des narrativen Erklärens in der Geschichtswissenschaft bilden nach wie vor die Studien Arthur C. Danto's (1965, deutsch 1974); sie ist mittlerweile durch die Studien Paul Ricoeurs (Temps et récit, 2 Bde, 1983/84; deutsche Übers. angekündigt in der Reihe „Übergänge", Bd 18, Fink-Verlag, München; vgl. einstweilen: ders., Zufall und Vernunft in der Geschichte, Tübingen 1986) und Hayden Whites weiter vorangetrieben worden (Auch Klio dichtet oder Die Fiktion des Faktischen. Studien zur Tropologie des historischen Diskurses, Stuttgart 1986 = Sprache und Geschichte Bd 10).

Darin, daß die Kirchengeschichte ihren Kommunikationsrahmen nie verlor, liegt der Grund, warum sie von einer Grundlagenkrise verschont blieb, wie sie die „Profangeschichte" durchmachte, welche schlichtweg vor zehn bis fünfzehn Jahren ihr Publikum zu verlieren drohte. Diese hat seitdem gewaltige Anstrengungen unternommen, um wieder zu einer respektablen Größe anzuwachsen. Daß ihr dies gelungen ist, wird man feststellen müssen, auch wenn man nicht alles begrüßt, was dazu unternommen wurde (insbesondere die im jüngsten „Historikerstreit" zu Tage getretenen Tendenzen der neuen Nationalgeschichte stimmen den Rezensenten bedenklich; vgl. W. J. Mommsen, Weder Leugnen noch Vergessen befreit von der Vergangenheit = „Historikerstreit". Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung, München: Piper 1987, 300/21; H. Mommsen, Suche nach der „verlorenen Geschichte"? = ebd. 156/73).

Da aber die Kirchengeschichte, wie U. richtig feststellte, keine solche Grundlagenkrise durchgemacht hat, droht ihr womöglich, den Anschluß an die Entwicklungen zu verpassen, welche in der allgemeinen Geschichtswissenschaft seit deren Grundlagenkrise verstärkt Einfluß gewannen. Dies zeigt sich deutlich an zwei Bereichen, die U. bereits 1976 einer verstärkten Aufmerksamkeit empfahl (und die späte Publikation seines Buches ist wohl kaum der Grund, warum wir hier, und das gilt für beide Konfessionen, recht wenig Fortschritte zu verzeichnen haben): die Sozialgeschichte und das, was er „Strukturgeschichte" nennt. Aus beiden schälte sich in Frankreich die für die Kirchengeschichte besonders interessante und wichtige Mentalitätsgeschichte heraus, deren Fragestellungen zu adaptieren sich als äußerst lohnenswert empfiehlt (vgl. dazu das Nachschlagewerk von J. Le Goff – R. Chartier – R. Revell, La nouvelle histoire, Paris 1978 sowie G. Duby und V. Sellin = HZ 241, 1985, 543/98 und Raulff [Hg.], Mentalitätengeschichte. Zur historischen Rekonstruktion geistiger Prozesse, Berlin 1987 = Wagenbachs Taschenbücherei 152).

Für den Bereich des frühen Christentums sind in letzter Zeit von einer Reihe Autoren sozialgeschichtliche Themen verstärkt angepackt und teilweise auch schon publiziert worden. (E. Plümacher und W. Wischmeyer = Studia patristica XVIII, 1 im protestantischen Bereich; G. Schöllgen = JAC Erg.bd. 12, 1984 auf katholischer Seite.) Auf A. Angenendts Darstellung des Frühmittelalters (= Christentum und Gesellschaft Bd 4, Kohlhammer Verlag) wird man mit Sicherheit gespannt sein dürfen. Aber man wünschte sich auch Studien dieser Art aus der Feder von Kirchenhistorikern für den Bereich des Hoch- und Spätmittelalters, der Reformation bzw. der Frühneuzeit sowie der Neuzeit überhaupt. Hier befindet sich die sog. Profangeschichte derzeit sicher im Vorsprung (wofür nur einige Namen stehen mögen: A. Borst, F. Braudel, P. Burke, H.-W. Goetz, J. Delumeau, C. Ginzburg, J. Le Goff, J. Heers, E. Le Roy Ladurie, M. Vovelle); in neuer Zusammenschau von Fragen, die traditionell eher der Volkskunde, Kunst-, Kultur- oder Frömmigkeitsgeschichte zugerechnet werden, werden hier unter Einbezug einer sozialgeschichtlichen Perspektive verstärkt Themen behandelt, die auch innerhalb der Kirchengeschichte von Bedeutung sind, wie Häresie, Inquisition, Fegfeuer, Festbrauch, Mönchtum usw. – indessen richten sich diese Studien kaum an das „kirchliche" Publikum.

Unter dem Einfluß solcher und ähnlicher Fragestellungen könnte es gelingen, daß sich auch die Kirchengeschichte beider Konfessionen von der auch von U. mehrfach apostrophierten und vielfach noch vorherrschenden „antiquarischen" Art weiter löst. Sie war die Hauptursache jener Krise, in die die allgemeine Geschichtswissenschaft Ende der sechziger Jahre schlitterte. Daß der Kirchengeschichte dies erspart blieb, will nicht heißen, sie könne unbesehen so weiterarbeiten wie zuvor; sie könnte es nur um den Preis, den Anschluß an die allgemeine Geschichtswissenschaft zu verlieren.

Deren Zielvorstellungen faßt U. im Anschluß an J. Kocka wie folgt zusammen (248; Z. 2 v. o. fehlt im Zitat U.s aus Kocka nach „haben" ein „und"): Die Geschichtswissenschaft und auch die Kirchengeschichte dienen

„1. der Erklärung von Gegenwartsphänomenen,
2. der Vermittlung von Orientierungs- und Handlungskategorien,
3. der Kritik und Kontrolle öffentlich wirksamer Traditionen,
4. als Demonstration von Alternativen und Verflüssigung des Selbstverständlichen (Einsicht in dauerhafte Strukturen),
5. als historisches Bildungsgut auch in der Relevanz des Irrelevanten,
6. der Erziehung zu konkretem Denken,
7. als Erfahrungsmuster zukünftiger Entscheidungen."

Was die unmittelbare Vermittlung von Handlungskategorien anbetrifft, so ist der Rezensent skeptischer als U. Er stimmt ihm aber zu, daß der Kirchenhistoriker „in der glücklichen Lage (ist), daß die historische und systematische Dimension (jeglichen Denkens und Handelns, d. Rez.) sich bereits unter einem Dach, dem der Theologie vorfinden" (249). Hier schließlich nähert sich U. jenem pragmatischen Ansatz einer Definition der Kirchengeschichte, wie er sich wissenschaftstheoretisch konsequent nur aus den Denkmodellen narrativer Geschichtswissenschaft ableiten läßt.

Siegen Hans Reinhard Seeliger

Brox, Norbert: **Kirchengeschichte des Altertums.** – Düsseldorf: Patmos (1983). 206 S. (Leitfaden Theologie 8), kart. DM 19.80

Geschichte der katholischen Kirche. Ein Grundkurs. Hrsg. v. Josef Lenzenweger, Peter Stockmeier, Karl Amon, Rudolf Zinnhobler. – Graz, Wien, Köln: Styria (1986). 583 S., Ln DM 78.–

Jacobs, Manfred: **Das Christentum in der antiken Welt.** Von der frühkatholischen Kirche bis zu Kaiser Konstantin. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1987. 202 S. (Zugänge zur Kirchengeschichte 2), kart. DM 16.80

Seit 1980 setzte sich eine kleine Lawine in Bewegung, die ein halbes Dutzend Darstellungen zur Geschichte der alten Kirchen hervorbrachte. Diese Darstellungen sind in der Regel aus den Standardvorlesungen akademischer Lehrer hervorgegangen, die in erster Linie Studierenden und sonstigen Interessenten unter dem Anspruch, die neuesten Forschungsergebnisse der Disziplin über die veralteten oder zu umfänglichen neueren Lehrbücher hinaus griffig und übersichtlich vorzulegen, behilflich sein wollen. Die so gehäuften, je neuen Versuche, die Fülle des Stoffes in das Prokrustesbett einer beschränkten Seitenzahl zu zwingen, machen deutlich, daß Handbücher und Gesamtdarstellungen auch in der Disziplin Alte Kirchengeschichte mehr und mehr problematisch werden. Das sei kein Vorwurf an die Adresse der Vf., sondern die grundsätzliche Anfrage, ob nicht doch die gestellte Aufgabe besser und ausschließlich durch grundkursartige Vorlesungen, die ungedruckt bleiben, zu lösen wäre. Ein weiteres Problem wird dringlicher. Die christliche Archäologie hat in den letzten 20 Jahren Erhebliches geleistet. Die Mitverarbeitung der monumentalen Quellen aber in den zu besprechenden Darstellungen geschah kaum. Ist die Forderung unbillig, literarische und monumentale Quellen in gleicher Weise und gleichberechtigt als Grundlage für kirchengeschichtliche Gesamtsichten einzufordern oder soll es bei dem Ansatz eines Eusebius von Caesarea bleiben, der Kirchengeschichte als Wortgeschichte darbietet

und verstreut konstantinische Kirchenbauten erwähnt, die dann ebenso versprengelt in den vorgestellten Darstellungen erwähnt werden? Auch diese Überlegung stellt sich als prinzipielle Frage und nicht als Einwand gegen das Bemühen der Autoren.

M. Jacobs geht von der Voraussetzung aus, daß der Bildungsauftrag den Raum der Universität zu überschreiten habe und daß der Leser angeleitet werden solle, selbständig mit den Quellen umzugehen. Demzufolge werden 107 Quellenauszüge in Übersetzung vorgelegt, eingeleitet, kommentiert und ausgewertet. Wenn aber von J. A. Fischer: Die Apostolischen Väter. Darmstadt ^{9}1986 aus einer Auflage von 1964 Texte entnommen werden und die Didache den Apostolischen Vätern zugerechnet wird, ebenso wie der Barnabasbrief, dann fragt sich, warum die von J. A. Fischer vertretene und allgemein anerkannte Eingrenzung der Apostolischen Väter dem Studierenden vorenthalten wird? Origenes wird nicht nur in der laufenden Darstellung Origines geschrieben, sondern auch das wirre Literaturverzeichnis verändert alle Titel zu Origines. Das haben Übersetzer und Vf. nicht verdient. In gleicher unzulässiger Weise ist die Rede vom Mailänder Edikt. Mit einem Wort: einen Anspruch auf wissenschaftliche Würdigung kann der Band nicht erheben.

N. Brox teilt seine Ausführungen wie folgt unter: Die Anfänge der Kirche – Die Geschichte von Mission und Bekehrung – Gesellschaft, Staat und Christentum – Kirchliches Leben und Organisation – Konflikte, Häresien, Schismen – Theologische Orientierungen – Die theologische Literatur der Alten Kirche – Die vier ökumenischen Konzile. Das Ziel seiner Darstellung, die B. danach konsequent aufgebaut hat, ist zu Beginn seiner Schlußsätze präzis ausformuliert: „Bis zum 6. Jahrhundert ist das Christentum die Religion der Alten Welt geworden und über deren Grenzen hinaus verbreitet gewesen. Es hat in dieser Epoche die entscheidenden Elemente seiner Identität als Kirche herausgebildet ... Dieser Prozeß ließ sehr haltbare Traditionen und Kontinuitäten entstehen, führte in der Diskussion kontroverser Auslegungen allerdings auch dazu, daß das Christentum schon in dieser Frühphase seine Einheit verlor, die nicht mehr zurückgewonnen wurde." Besonderes Interesse widmet B. der kirchlichen Organisation und dem Amt. Übersichtlich, klar und verständlich werden die entscheidenden Gesichtspunkte zum Werden und der Struktur des Amtes und die Forderung nach dem Diakoniecharakter von Verfassung und Amt als Grundprinzip des Aufbaus der Kirche herausgearbeitet und gleichzeitig auf die communio-Struktur der Alten Kirchen aufmerksam gemacht, ein ansonsten vernachlässigtes Thema. Die Entstehung der Metropolien und dann der Groß-Metropoliten, ab dem 6. Jh. Patriarchen genannt, erklärt B. pragmatisch, nicht theologisch. Dem ist zuzustimmen, weil eine Angleichung der Kirchenstruktur an die Reichsstruktur als selbstverständliches Prinzip erschien, nach dem die Kirche im Regelfall staatliche Verwaltungsreformen für ihre Verwaltungsbezirkseinteilung mitvollzog. Alexandrien scheint als umfassender Kirchenverbund spätestens im 3. Jh. bereits die faktische Stellung eines Patriarchats für Ägypten eingenommen zu haben, während die anderen Patriarchate in ihrer Geschlossenheit erst später eine ähnliche Bedeutung erlangten, wobei Rom als Hauptstadt des Reiches seine eigene Rolle beanspruchen konnte.

Nüchtern, kühl und distanziert erledigt P. Stockmeier seine Aufgabe in der „Geschichte der katholischen Kirche" (21–179). Der Titel des Buches, das mit der Urgemeinde von Jerusalem (sollte man nicht besser von Urgemeinden sprechen?) beginnt und mit der liturgischen Bewegung des 19./20. Jh.s endet, ist zumindest für den Teil Altertum unglücklich gewählt. Ab dem Mittelalter scheint der Werktitel eine Einschränkung zu bedeuten; denn der Abschnitt von G. Larentzakis (269–278) „Das Verhältnis von Ost- und Westkirche" meint lediglich die Byzantinische Kirche. Armenien wird nur S. 157 und 428, die Kopten S. 172 erwähnt, die anderen Großkirchen kommen nicht vor.

Wie ein roter Faden durchzieht St.s Darstellung die Überzeugung von der Kontinuität römischer Kultur und Religiosität im Christentum, die an der Gestalt Konstantins I. besonders deutlich wird, eine Sicht, die St. seinen mehrfachen Arbeiten zu dieser Frage verdankt. Viel Aufmerksamkeit räumt Vf. der zeitgenössischen Literatur christlicher, paganer und häretischer Provenienz ein. Dies führt zu Kabinettstücken wie S. 45f, wo die Apokryphen in knappster Form ihrer Tendenz nach präsentiert werden oder wie S. 47ff, wo die komplizierten gnostischen Erlösungslehren in vier Punkten meisterlich zusammengefaßt werden, ohne dadurch die notwendigen Differenzierungen abzublocken.

An die vorgestellten Grundkurse und darüber hinaus an alle Gesamtdarstellungen wären begriffliche und inhaltliche Desiderate zu richten. Die Terminologie zur Behandlung des Amtes sollte von einer gemeinsamen Nomenklatur ausgehen, die den Anachronismus möglichst vermeidet. Z. B. wäre für die kollegiale Verfassung von Ortskirchen der Terminus „Presbyter-Episkopen" angemessen. Da das Amt übereinstimmend unter diakonischem Charakter gesehen wird, führt die Rede vom monarchischen Episkopat in eine politische Auffassung, die das Herrscherliche in den Vordergrund stellt. Der Ausdruck Monepiskopat würde neutral eine solche Assoziation unterbinden und wäre zudem sachgemäßer. Warum Karten bzw. Kartenskizzen fehlen, ist schwer einzusehen. Man kann nicht erwarten, daß solche Bücher mit kirchengeschichtlichen Atlanten gelesen werden. Freilich verzichtet man lieber auf Karten, wenn wie bei Jacobs S. 154f unter der Überschrift „Stätten der Christenheit in Asien" ohne jede Begründung das Gebiet der Türkei nicht erscheint. Ohne einer feministischen Theologie das Wort reden zu wollen, fehlt in o. g. Werken ein Abschnitt über Bedeutung und Stellung der Frau in der Kirche. Dieses Thema auszulassen, verkürzt die historische Wirklichkeit. Ein Muster, auf welche Weise dazu eine Darstellungsmöglichkeit besteht, findet sich in dem Werk von A. Hamman: Die ersten Christen. Stuttgart 1985, das in französischer Sprache 1971 erschien und das die These von der aktiven Rolle der Frau in den Ortskirchen erhärtet.

Augsburg Wilhelm Gessel

Narsai. Cinq homélies sur les paraboles évangéliques. Introduction et traduction par Emmanuel-Pataq Siman. Paris: Cariscript 1984. 209 S. kart. FF 130.–

Das anzuzeigende Werk ist ein Taschenbuch, das in der Form einer Leseausgabe mit fünf thematisch zusammengehörigen Homilien des nestorianischen Schulhauptes Narsai (gest. 503) bekannt machen möchte.

Es enthält 1. die Homilie über die klugen und die törichten Jungfrauen Mt 25,1–13 (in der Zählung von A. Mingana Nr. 27), 2. über den verlorenen Sohn Lk 15,11–32 (Mingana Nr. 33), 3. über die bösen Weingärtner Mt 21,33–46 parr. (Mingana Nr. 47), 4. über den reichen Mann und den armen Lazarus Lk 16,19–31 (Mingana Nr. 48), 5. über das Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen Mt 13,24–30 (Mingana Nr. 53). Die Authentizität dieser Homilien ist unbestritten.

Text und Übersetzung sind auf gegenüberliegenden Seiten gedruckt. Als Text ist in Faksimile eine ausgewählte Hs. wiedergegeben, die in gleichermäßigen Doppelversen geschrieben ist. Das erleichtert die Zuordnung zur Übersetzung, die dem Text parallel gegenübergestellt ist. Zwei der Homilien (die 1. und die 4.) sind schon in der Editio princeps von A. Mingana, Narsai doctoris syri homeliae et carmina, vol. I–II, Mossoul 1905, enthalten. Die Übersetzung der fünf Homilien geschieht erstmalig.

Die Introduction skizziert knapp Narsais Leben und seine Lehrtätigkeit an der Schule von Edessa bzw. Nisibis und nennt das Handschriftenmaterial zu den Homilien (S. 2–3 muß anstatt Patriarcat Chaldéen No. 701, 703 und 704 die No. 70/1, 70/3 und 70/4 stehen; S. 3 ist die No. von Notre Dame des Semences 61 in 161 zu ändern). Eine Kurzbeschreibung der reproduzierten Hs. sowie einige Hinweise zum syrischen Text und zur Übersetzung beschließen die Introduction.

Zur hsl. Überlieferung erfahren wir, daß insgesamt 17 Zeugen mit den genannten Homilien bekannt sind (nur zwei von ihnen enthalten jeweils alle fünf), die drei ältesten aus dem 13. und 14. Jh., die übrigen aus dem 19. und 20. Wegen Unerreichbarkeit der drei ältesten Zeugen (zwei in Mardin/Türkei, eine in Baghdad) ging Hrsg. von seinem anfänglichen Plan einer kritischen Edition ab und entschloß sich zur Reproduktion einer Hs. und ihrer Übersetzung. Seine auch unter diesen Umständen festgehaltene wissenschaftliche Zielsetzung zeigt er mit folgenden Worten an: „Les homélies traduites ici comportent l'indéniable intérêt de manifester un témoin, jusqu'ici mal connu, des procédés pédagogiques et méthodologiques de l'exégèse dans l'école de Théodore de Mopsueste ..." (S. 1). „Chercheurs et historiens" (S. 1) nennt er als seine Adressaten.

Im Ergebnis ist das Buch jedoch kein wissenschaftlicher Beitrag zur Narsai-Forschung, da es auf dem Niveau einer unkommentierten Leseausgabe verbleibt. Jegliche Anmerkungen zum Text und zur Übersetzung fehlen sowie eine eingehende Beschreibung der Hs.

Insbes. wären Anmerkungen an den Stellen notwendig gewesen, wo Hrsg. in der Übersetzung den Text seiner Hs. stillschweigend korrigiert. Sein allgemeiner Hinweis auf dieses Verfahren (S. 4), am Beispiel grammatischer Fehler illustriert (S. 5 Anm. 4), genügt hier nicht. Ein klarer Fehler der Hs. liegt z. B. S. 9 Str. 45 vor (*ḥusrānā* = defectio anstatt *ḥumsānā* = constantia; Mingana opus cit. I, 348, 18 bietet die korrekte Lesung), wo Hrsg., den Text korrigierend, richtig mit ‚constance' übersetzt. Weniger klar sind aber Fälle wie S. 10 Str. 60: „Il nomma son Évangile: ‚le Royaume est semblable à des femmes' (syr. Text: *l-'nāšā*, Mingana I, 347,15 *l-nešše*), du fait que le Royaume céleste évangélisa les humains (*la-bnaināšā*)." Die Korrektur ist hier nicht zwingend, sie ist bestenfalls ein Vorschlag des Hrsg. Ihre Berechtigung kann nur auf der Basis des gesamten Handschriftenmaterials erwiesen werden. Zudem ist hier besser zu übersetzen: „Il nomma son évangile un Royaume, qui est semblable aux hommes ...', (*lāh la-sbartēh qārāh malkūtā d-dāmjā l-'nāšā*). Ebenso S. 6 Str. 10, syr. Text: „... dans ses écritures", Übers.: „... dans tes écritures" (so auch Mingana I, 344, 12). Dem Sinn nach ist beides möglich. S. 6 Str. 9 bleibt ein Suffix unübersetzt; S. 6 Str. 10 und S. 8 Str. 28 sind Plurale als Singulare übersetzt, S. 7 Str. 19 ein Singular als Plural – handelt es sich um stillschweigende Korrekturen? Derartige (z. T. unerhebliche) Texteingriffe seitens des Hrsg. sind ohne Kennzeichnung methodisch bedenklich, da sie dem Leser der Übersetzung völlig entgehen und ihre Berechtigung nicht immer evident ist.

Trotz der fehlenden wissenschaftlichen Bearbeitung der Homilien ist dieses Buch für die wissenschaftliche Beschäftigung mit Narsai durch die drei Inedita (2., 3. und 5. Homilie) von Bedeutung. Es ist ein willkommenes Arbeitsmittel, solange keine kritische Edition dieser

Homilien vorliegt. Das gilt um so mehr, als der syrische Text in Faksimile geboten wird. Neben der erstmaligen Übersetzung ist auch ihre Zusammenstellung von Nutzen, da sie in ihrer Gesamtheit Einblick in die ntl Exegese Narsais gewähren.

Da das Buch keine Untersuchungen enthält, sei hier nur einer (allerdings vordringlichen) Frage nachgegangen: der nach der Zuverlässigkeit des ausgewählten Textzeugen.

Wir erfahren (S. 3), daß es sich um das „Ms Neesan No. 1" handelt (im folgenden N; nach seinem Auftraggeber benannt), eine späte Hs. (A. D. 1896) aus der Nähe von Urmia, jetzt im Besitz des chaldäischen Erzbischofs von Teheran. Ferner erfahren wir, daß diese Hs. eine Kopie des Ms Brit. Library or. 5463 ist (A. D. 1893, im folgenden B). Ohne Bezugnahme auf etwaige Vorarbeiten der anfänglich geplanten kritischen Edition begründet Hrsg. die Auswahl der Hs. mit ihrer Qualität als Hs. (Vollständigkeit, Lesbarkeit, versweise-strophische Textgliederung); das ist hinsichtlich des Faksimile-Druckes sicherlich von Bedeutung, sagt aber über die Qualität als Textzeuge nichts aus. Auch ohne die drei ältesten Zeugen wäre hier eine minimale Kontrolle der Hs. mit Hilfe der in europäischen Bibliotheken zugänglichen Hss. nützlich gewesen. Der Verzicht des Hrsg. auf eine solche Kontrolle bzw. auf die Mitteilung der aus ihr gewonnenen Ergebnisse beläßt den Leser in Unkenntnis auch nur ihres ungefähren Grades an Zuverlässigkeit.

Mit den beiden kritischen Editionen von Ph. Gignoux (Homélies de Narsai sur la création, Patrologia Orientalis XXXIV, 3–4, Turnhout 1968) und F. G. McLeod (Narsai's Metrical Homilies on the Nativity, Epiphany, Passion, Resurrection and Ascension, Patrologia Orientalis XL, 1, Turnhout 1979) ist nun aber die hsl. Überlieferung der Narsai-Homilien weitgehend aufgearbeitet und die Stellung von N innerhalb dieser Überlieferung bestimmt worden. Insbes. die Edition von Mc Leod ist hier grundlegend, da er auf die Vorarbeiten von W. F. Macomber (The Manuscripts of the Metrical Homilies of Narsai, Orientalia Christiana Periodica 39, 1973, 275–306) zurückgreifen und durch den Zugang zu den im Orient befindlichen Hss. (incl. die drei ältesten) ein Stemma codicum erstellen konnte, das, obgleich es nur die seine Homilienauswahl enthaltenden Hss. abbildet, doch den Verlauf der Gesamtüberlieferung verdeutlicht (Gignoux konnte kein solches Stemma erstellen, da die von ihm bearbeiteten Homilien in den ältesten Zeugen nicht enthalten sind). Schon der erste Blick auf dieses Stemma (S. 18) läßt erkennen, daß N in keiner engeren Beziehung zu einer der drei ältesten Zeugen steht, sondern zu einem von ihnen unabhängigen Traditionsstrang (mit einer Hauptspaltung) gehört, dessen Hyparchetyp lediglich einen frühen Vorfahren mit den ältesten Zeugen gemeinsam hat.

Nun war N für McLeod nicht in vollem Umfang zugänglich (S. 13), er läßt diese Hs. daher von B vertreten sein. Denn daß B und N Schwesterhandschrifen d. h. Abschriften von ein und derselben (verlorenen) Vorlage sind, konnte er aufgrund der gezielt eingeholten Informationen zu N feststellen. Als unabhängigen Zeugen rechnet er B(N) zu seinen ‚major manuscripts' (S. 10–13), beurteilt B aber insgesamt als unzuverlässig (unreliable, S. 16). Denn B weist eine hohe Zahl von Sonderlesarten auf, die N als Schwesterhandschrift in erheblichem Maße teilen dürfte (Gignoux S. 520 und Siman S. 3 gehen sogar soweit, in N eine Abschrift von B zu sehen). So entfällt dann auch im kritischen Apparat der Edition der größte Anteil der Notate auf B. die genauere Begründung des Stemmas ist bei McLeod S. 16–17 nachzulesen, der Anschauung diene sein kritischer Apparat.

Die Einschätzung der Hs. B(N) durch McLeod sollte dem Leser des Buches ins Gedächtnis gerufen werden. Daß die Einschätzung in Bezug auf die fünf von Siman aus N vorgelegten Homilien eine grundsätzlich andere sein sollte, ist nicht wahrscheinlich. Denn zumindest für die Homilie über die törichten und die klugen Jungfrauen (Mingana Nr. 27) liegt es nach McLeod S. 14 nahe, daß das Ms Vat. Borgia 83 (A. D. 1868) einen besseren Text als B(N) bietet, da es von dem ältesten (und zugleich zuverlässigsten) Zeugen abhängig ist.

Neben den Auskünften über N in den beiden kritischen Editionen verbleibt dem wissenschaftlich interessierten Leser noch die Möglichkeit, zwei der Homilien mit der Editio princeps von Mingana zu vergleichen. Im Falle derjenigen über die törichten und die klugen Jungfrauen (bei Mingana I, 243–256) bringt dieser Vergleich erhebliche Divergenzen ans Licht. Teilweise stimmt hierbei N mit den bei Mingana in den Anmerkungen genannten Varianten aus dem (nicht identifizierbaren) Codex Mausiliensis überein. Im Falle der Homilie über den reichen Mann und den armen Lazarus (bei Mingana II, 84–99) ist hingegen eine große Textkonformität festzustellen. Weitere Nachforschungen über die Zuverlässigkeit von N sind mit leicht erreichbaren Hilfsmitteln nicht möglich. Das Ergebnis: Die Frage nach der Zuverlässigkeit stellt sich mit Dringlichkeit, der methodisch ohnehin geforderte Zweifel an der Zuverlässigkeit einer einzelnen Hs. hat konkrete Anhaltspunkte gefunden. Die Ergebnisse der Edition von McLeod lassen eine erhebliche Minderung des Zeugenwertes von N auch für die von Siman edierten Homilien vermuten.

Die vorstehenden Hinweise wollen als Ergänzung zur Introduction und zugleich als Anstoß zur Weiterarbeit an den fünf Homilien verstanden sein, an deren Ende eine kritische Edition stehen muß. Bis dahin ist dieses Buch von großem Nutzen. Jeder an Narsai und seiner Auslegung des NT Interessierte wird gerne zu dieser Leseausgabe greifen, da hier drei Inedita zugänglich werden und ein thematisch einheitlicher Homilienkomplex vorgeführt wird. In diesem Sinne ist das von Siman vorgelegte Taschenbuch willkommenzuheißen.

Münster Andreas Juckel

Rordorf, Willy: **Liturgie, foi et vie des premiers chrétiens.** Etudes patristiques. – Paris: Beauchesne (1986). 520 S. (Théologie historique 75 = Publications de la Faculté de Théologie de l'Université de Neuchâtel-Suisse 1), kart FF 150.–

Aus Anlaß der zwanzig Jahre Lehrtätigkeit W. Rordorfs an der Theologischen Fakultät in Neuchâtel haben seine Kollegen dort die Initiative ergriffen, wichtige Aufsätze des Geehrten in dem hier vorzustellenden Bd gesammelt vorzulegen. Mit ihm eröffnet die Theologische Fakultät Neuchâtel eine neue Reihe ihrer Veröffentlichungen. Ein Beitrag ist das französische Original eines zuvor in italienischer Übersetzung publizierten Artikels (381–403). Da dieser Teil in dieser Form hier zum ersten Mal gedruckt wurde, konnte der Vf. ein Postscriptum (402f) anfügen. Das übrige ist ein Nachdruck nach den Vorlagen der Erstveröffentlichung, weshalb es nicht möglich war, z. B. die Bibliographie zu ergänzen (vgl. Vorwort S. 8). Der Ort der Erstveröffentlichung ist im Inhaltsverzeichnis jeweils angegeben. Bekanntlich publiziert der Vf. auch in Deutsch. Dieser Bd enthält ausschließlich französische Texte. Ein Gesamtverzeichnis der Veröffentlichungen Rordorfs bis 1985 findet sich auf den Seiten 15–25.

Die einzelnen Aufsätze sind zu Themengruppen zusammengestellt, die gut die besonderen Interessen des Autors erkennen lassen. Die 1. Gruppe steht unter der Überschrift: Liturgie. Sie wird eröffnet durch eine Studie über Ursprung und Bedeutung der Sonntagsfeier im frühen Christentum. Zu diesem Thema hat der Autor 1962 eine Monographie vorgelegt: Der Sonntag. Geschichte des Ruhe- und Gottesdiensttages im ältesten Christentum, Zürich. Eine entsprechende Textauswahl mit Übersetzung erschien 1972 als 2. Bd in der von ihm mitherausgegebenen Reihe Traditio Christiana. Man sieht, der Vf. verfolgt Themen weiter, auf die er in frühen Jahren gestoßen ist. Weitere Aufsätze dieser Gruppe betreffen z. B. die das Gebet begleitenden Gesten nach Tertullian und Origenes und die Bischofsweihe nach der Traditio apostolica Hippolyts.

Die 2. Gruppe enthält Studien zur Didache, die damit zusammenhängen, daß Rordorf für die Sources Chrétiennes den Kommentar zu dieser Schrift verfaßt hat (zusammen mit A. Tuilier, La doctrine des douze apôtres, SC 248, 1978). Die hier abgedruckten Beiträge sind Einzelproblemen der Didache wie etwa der Zwei-Wege-Lehre, der Taufe und der Eucharistie gewidmet.

Eine 3. Gruppe besteht aus Arbeiten zur Theologie der frühen Kirche. Als Beispiele seien genannt: Die Trinität in den Schriften Justins des Märtyrers; die Bibel im Unterricht und in der Liturgie der ersten christlichen Gemeinden.

Ein weiterer Schwerpunkt der Arbeiten Rordorfs liegt bekanntlich im Themenbereich Martyrium, Hagiographie. Man findet hier nun seine einschlägigen Studien bequem zusammen. Die Aufsätze zu den Theklaakten sind Vorarbeiten zu einer geplanten Edition und Kommentierung der Paulusakten, zu denen sie gehören (für: Corpus Christianorum, Series Apocryphorum).

Die letzten drei Aufsätze betreffen Probleme der Archäologie und Ikonographie: vorkonstantinische Kultstätten; Weinstock und Wein in jüdischer und christlicher Tradition; das Christentum und die Planetenwoche.

Der Sammelband ist ein schönes Zeugnis der fruchtbaren Tätigkeit des Autors. Er erleichtert die Arbeit mit seinen Aufsätzen. Für die Zukunft ist zu hoffen, daß der Elan des Vf.s gerade in den von ihm beachteten Themenkreisen der Alten Kirche erhalten bleibt.

Mainz Theofried Baumeister

Mayer, Günter: **Die jüdische Frau in der hellenistisch-römischen Antike.** – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer (1987). 142 S., kart. DM 44.–

In den Rahmen der Publikationen, die sich mit der Rolle der Frau in der Antike auseinandersetzen, ordnet sich die vorliegende Abhand-

lung über die Stellung der jüdischen Frau ein, die bisher kaum Beachtung gefunden hat. Die sachlichen Aussagen dieser Arbeit, die sich als Korrektiv zu neueren feministischen Thesen versteht, basieren auf intensivem Studium der Quellen, die sowohl in der Literatur wie auch in den Urkunden und Inschriften auf uns gekommen sind, und zeichnen ein differenziertes Bild der jüdischen Frau in den verschiedenen Epochen. Dabei ist zu beachten, daß Gleichberechtigung wie Unterdrückung oft nebeneinander bestehen.

Den Ausgangspunkt der Untersuchung (8–32) bildet eine Skizze der geographischen Verbreitung und der Geschichte des Judentums vom Beginn der Diadochenstaaten bis gegen Ende des Weströmischen Reiches (ca. 330 v. Chr. bis ca. 500 n. Chr.). Innerhalb dieses Zeitraumes wird dem Leser das Leben der jüdischen Frau von ihrer Kindheit bis zu ihrem Tod vor Augen geführt (33–102), wobei die rechtliche Stellung der Frau im Vordergrund steht, jedoch religiöse und kulturelle Aspekte nicht vernachlässigt werden. Obwohl die Frau dem Mann gegenüber als inferior betrachtet wurde, worin sich das Judentum nicht von der Umwelt unterschied, kam es bei der Erlangung faktischer Gleichberechtigung auf die Persönlichkeit der einzelnen Frauen an, worüber die literarischen Quellen im Hinblick auf die Frauen der Oberschicht intensive Auskunft erteilen. Daher ist es ein Verdienst dieser Studie, daß sie auch die urkundlichen und inschriftlichen Quellen einbezieht, die Nachrichten über die Stellung der Frau in den anderen sozialen Schichten enthalten. Außerdem werden am Beispiel der Berenike die Probleme erörtert, die sich für die jüdische Frau aus dem Konflikt zwischen der Bewahrung der Tradition und der Anpassung an die Umwelt ergaben.

Übersichtliche Tabellen und eine unfangreiche Prosopographie (103–127) ergänzen diese Untersuchung, die viele Anregungen für die eigene Beschäftigung mit diesem Fragenkomplex bietet.

Münster Maria-Barbara von Stritzky

Albrecht, Ruth: **Das Leben der heiligen Makrina auf dem Hintergrund der Thekla-Traditionen.** Studien zu den Ursprüngen des weiblichen Mönchtums im 4. Jahrhundert in Kleinasien. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1986). 473 S., Ln. DM 98.–

Die älteste Schwester des Basilius von Caesarea und des Gregor von Nyssa (geb. ca. 327; gest. 380) gehört zu den bedeutendsten Frauengestalten der Kirchengeschichte. Allerdings ist unsere Kenntnis ihres Lebenswerkes gering, weil die Quellenlage sehr schlecht ist. Nahezu die einzige Grundlage für nähere Informationen bietet Gregors „Leben der heiligen Makrina", wobei auch hier die historisch verwertbaren Aussagen nicht gerade üppig sind. Daraus erklärt sich wohl, weshalb es relativ wenig Literatur über Makrina gibt. (Beste bisherige Analyse des Materials: die Einleitung und der Kommentar zur Edition von Pierre Maraval in SC 178, Paris 1971). Wenn die vorliegende Erlanger Diss. von 1984, die von Fairy von Lilienfeld betreut worden ist, „die Einordnung Makrinas in die Geschichte der asketischen Bewegungen und vor allem in die des weiblichen Mönchtums" (51) bearbeitet, so betritt sie in vieler Hinsicht eine terra incognita. Das auch deswegen, weil sie einen historischen Beitrag zur heute viel diskutierten Frauenforschung liefern will, und zwar mit „der Entwicklung einer neuen Fragestellung und der Betrachtung der schon bekannten Texte unter einem neuen Blickwinkel. Was sagen die Quellen, mit deren Hilfe das Bild des frühen männlichen Mönchtums rekonstruiert werden konnte, über die Frauen aus? Welche Quellen wurden in unzureichendem Maße zur Erhellung dieses Bildes herangezogen?" (14) In dieser Perspektive wertet die Vf.in eine Fülle von aufschlußreichem Material sorgfältig aus.

Nach einer an entscheidenden Stellen relativ knapp gehaltenen Übersicht über die Quellen- und Forschungssituation (27–65) skizziert A. „Makrinas Lebensweg" (65–95), ihre familiäre Einbindung und ihre Entscheidung für den asketischen Lebensstil. Zusammen mit ihrer Mutter Emmelia gründet Makrina – nach der Phase eines in der Tradition der Familienaskese stehenden geistlichen Lebens seit 340 – in der Einöde auf einem familieneigenen Landgut am Irisfluß im Pontus ein Frauenkloster (wohl ca. 352). Askese bedeutet für sie nunmehr „ein radikal einsames Leben" (85), welches zusammen mit befreiten Sklavinnen und Dienerinnen in einem neuartigen gemeinsamen Lebensmodell unter „Aufhebung der sozialen Trennungen" (90) geführt wird. Dies Modell ist durch die Maxime des engelgleichen Lebensstils geprägt (96f; so jedenfalls für Gregor – ob auch für Makrina, sei dahingestellt). Es verwirklicht sich in Meditation, Gebet und Psalmengesang, wobei Handarbeit und sozialkaritative Betätigung nur eine untergeordnete Rolle spielen (99.163).

Die Vf.in beschreibt das klösterliche Leben der Makrina trotz der schmalen Quellenbasis relativ ausführlich, weil sie es „auf dem Hintergrund asketischer, theologischer und sozialer Faktoren in Kleinasien" betrachtet (119–238 und Anmerkungen 357–394). Das darf jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, daß wir über mehr oder weniger begründete Vermutungen hinaus nichts Genaues wissen. Die Organisation in räumlicher Nähe zu einem Männerkloster (ob dies dasselbe war wie das von Basilius, Ep. 223,5 erwähnte, erscheint fraglich!) ist mit der Vf.in (130f) nicht als ein Doppelkloster anzusehen. Nach welchen Regeln Makrinas Gemeinschaft lebte, bleibt unbekannt. Man wird wohl zutreffend vermuten können, daß Basilius' Regeln „auch von Frauenklöstern übernommen wurden" (169) und daher die dort auf Frauen bezogenen Angaben auch für Makrina gegolten haben (132–137.166–168). Sicheren Boden hat man unter den Füßen mit Gregors Notizen über Makrinas Rolle als der geistlichen „Mutter" (138f) und „Lehrerin" (221f) ihres Konvents, über die Kleidung mit dem „Sack" als Bußgewand und dem Schleier (158f) sowie über die verschiedenen Bezeichnungen der Asketinnen (149–158; es gab dort auch Witwen und Diakonissen, die wohl deshalb in die Klöster zogen, weil sie in den Gemeinden ihr früheres Betätigungsfeld verloren hatten; 143–149 – die Frage, was näherhin unter „Kanonissen" zu verstehen sei, kann nicht geklärt werden; 170–172). So unbestimmt wie das Verhältnis zu Basilius und dessen Klöstern bleibt auch der Einfluß, den Eustathius von Sebaste, einer der entscheidenden Anreger der asketischen Bewegung in Kleinasien, auf Makrina ausübte (174–187). Bei dieser Frage reicht es nicht, sich auf die interessanten Angaben der Synode von Gangra zu konzentrieren, welche um 340 die Eustathianer nicht zuletzt wegen ihrer Tendenzen, die Frauen als Asketinnen aus der herkömmlichen Ordnung zu befreien, verurteilte. Denn die diesbezügliche radikale Praxis haben weder Makrina noch Basilius übernommen, und zur Aufhellung des dahinterstehenden theoretischen Ansatzes geben die Texte nur wenig her. Indes handelt es sich fraglos hier um eine besonders wichtige Quelle für die Erforschung der Geschichte der Frauen im frühen Christentum, die vielleicht niemals historisch befriedigend interpretiert werden kann. So bleibt das Gesamtbild von Makrinas Leben und Kommunität hinsichtlich der historisch verifizierbaren Realien trotz der Untersuchung von A. weiterhin in das bisherige Dunkel gehüllt. Was A. zur Vita Macrinae bringt, ist ein Beitrag zur kirchlichen Situation im Kleinasien des 4. Jh.s, welcher diese insgesamt gegenüber dem bisherigen Forschungsstand nicht wesentlich profilierter sehen läßt. Doch mit dieser Feststellung ist die Bedeutung des Buches noch keineswegs erfaßt.

Ein nicht gering zu schätzender Vorteil der Arbeit besteht darin, daß sie im allgemeinen mit Hypothesen und systematisierenden Schlußfolgerungen vorsichtig auf dem Boden der feststellbaren Tatsachen bleibt. Das gibt ihrem eigentlichen Darstellungsinteresse, die Rolle der Frau in der alten Kirchengeschichte und speziell im Mönchtum (der „Mönchin", wie sie 152 zutreffend-fragend zur angemessenen Terminologie feststellt) aufzuhellen, einen guten Unterbau. Auch hier sind es die zahlreichen Detailbeobachtungen, welche den Wert der Untersuchung ausmachen: z. B. die Übersicht über Frauen als Briefpartner der Kirchenväter (57ff) oder über ihre Rolle als Lehrerinnen (221ff); Bemerkungen zur sozialen Struktur (210ff) sowie der theologiegeschichtliche Exkurs über die Bewertung der weiblichen Natur, die in der Regel als minderwertig oder schwächer, aber aufgrund der asketischen Leistungsfähigkeit als ihre Grenzen überwindend angesehen wurde (187–209). Daß es Frauen als Asketinnen auch in der ägyptischen Wüste gab (124), wird gleichsam nebenbei nachgewiesen. Angesichts der Dürftigkeit der Quellen zieht Vf.in zur Interpretation der Vita Macrinae ständig Vergleichsbelege aus anderen Bereichen und Epochen heran, was methodisch manchmal etwas bedenklich erscheint.

Eine entscheidende These der Arbeit ist die, „daß das weibliche Mönchtum eigene und andere Wurzeln hat als das männliche" (157), nämlich die Fortentwicklung der alten Gemeindeaskese, der Virginität, und der Auffassung des Martyriums als der Nachfolge Christi (324). So richtig die letztere Beobachtung ist, gilt doch Analoges auch für das männliche Mönchtum. Beide Lebensformen haben sich parallel zueinander entwickelt, gewiß aber nicht ohne gegenseitige Beeinflussung. Die Vf.in sucht nun ihre These für Kleinasien durch den Nachweis zu untermauern, daß dort – anknüpfend an die Acta Pauli et Theclae – seit dem 3. Jh. eine asketische Theklatradition lebendig gewesen sei: „Wie aus den Aussagen der frühesten Quellen über das weibliche Mönchtum zu entnehmen ist, betrachteten die Asketinnen der ersten monastischen Aufbruchsphase ihren Schritt nicht als etwas grundlegend Neues, sondern sie sahen sich vielmehr als in einer Tradition stehend. Mit dem Namen Thekla als Symbol ihres Aufbruchs machten sie den direkten Anschluß ihrer Lebensweise an apostolische und urchristliche Vorbilder geltend. Darin liegt die eigentliche theologische Bedeutung der Heranziehung Theklas, daß die Anachoretinnen und Asketinnen des 4. Jh.s sich mit Hilfe dieses Modells als Nachfolgerinnen Christi und seiner Apostel verstehen konnten" (325). Die Beweisführung für eine derartige Kontinuität überzeugt nicht völlig. Bei Makrina ist der einzige Anhaltspunkt die Tatsache, daß sie als zusätzlichen Geheimnamen, der ihrer Mutter vor der Geburt im Traum offenbart wurde, denjenigen der Thekla trug. „Mit der Gestalt Theklas wird die Lebensausrichtung Makrinas vorgedeutet" (117). Dies ist allerdings nur die Deutung, die Gregor dem Vorgang gibt (Vita 2, 31: „Mir scheint aber . . ."); ansonsten ist im Leben und Denken Makrinas kein derartiger Bezug erweislich, und bei Gregor spielt ansonsten Thekla eine sehr nebensächliche, bei Basilius gar keine Rolle, was nicht gerade für eine intensive Familientradition spricht (schon gar nicht für eine analog zum basilianischen Schema von Kerygma und Dogma zu

verstehende). An Belegen für Kleinasien im 3./4. Jh. ergibt sich außer Trägern dieses Namens, der Lokaltradition von Seleukia und dem „Symposium" des Methodius (243.284–290.316f; und vielleicht der Homilie „Peri parthenias", 306f) nur die außerordentliche Wertschätzung Theklas bei Gregor von Nazianz (240–242). Alle anderen Belege gehören in andere Regionen bzw. in das 5./6. Jh. So sehr der Vf.in generell zuzustimmen ist, „daß Thekla in Kleinasien mit der Hauptstadt Konstantinopel und in Ägypten zum Vorbild für Asketinnen wurde" (308), bleiben gewisse Zweifel, ob die Theklatradition für die Entstehung des weiblichen Mönchtums in Kleinasien wie für Makrina tatsächlich die postulierte Bedeutung gehabt hat.

Unbeschadet der hier angemeldeten Einzelkritik steht fest, daß es sich insgesamt um eine solide wissenschaftliche Untersuchung handelt, die einen wichtigen Beitrag zur historischen Frauenforschung liefert. Gerade deswegen sei eine technische Ärgerlichkeit nicht verschwiegen, welche die Vf.in überhaupt nicht trifft: Das umfangreich scheinende Buch ist nichts weiter als eine Vervielfältigung des Schreibmaschinen-Manuskripts der Diss. mit weitem Zeilenabstand und ohne Randausgleich, und das bei einem relativ hohen Ladenpreis. Wenn Verlage derartiges anzubieten wagen (zudem bei respektablen Druckkostenzuschüssen!), sollte man sich angesichts der heutigen Computertechnik Wege suchen, die an solchen Zumutungen vorbeiführen. Das wird schöner und billiger als das hier Vorgelegte, was man kaum ein Buch nennen kann. So aber mutet der Verlag dem Leser eine durchaus unpassende Askese zu.

Münster Wolf-Dieter Hauschild

Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter. Hrsg. von Karl Schmid und Joachim Wollasch. – München, Wilhelm Fink Verlag, 1984, 786 S. und 29 Tafeln (Münstersche Mittelalter-Schriften Bd 48), geb. DM 160.–

I. Seitdem zu Beginn der fünfziger Jahre Gerd Tellenbach die Edition oder Neuedition der Libri memoriales im Rahmen der MGH insbesondere zur Erhellung personengeschichtlicher Zusammenhänge des frühmittelalterlichen Adels in die Wege geleitet hatte, ist die Erforschung der Memoria, d. h. des liturgischen Gedenkwesens, vor allem dank der Arbeiten von Karl Schmid und Joachim Wollasch samt ihren Mitarbeitern vornehmlich in Freiburg i. Br. und in Münster i. W. zu einer breitgefächerten mediävistischen Spezialdisziplin geworden, an deren Vertiefung sich nicht nur Historiker, sondern ebenso Theologen, Philologen, Kunsthistoriker und andere beteiligen. Gewissermaßen um Zwischenbilanz der interdisziplinären Forschungsbemühungen zu ziehen, ist im Mai 1980 an der Universität Münster ein Kolloquium durchgeführt worden; die meisten der auf dieser Tagung gehaltenen Vorträge sind, überarbeitet und zum Teil zu eigentlichen Monographien ausgeweitet, im vorliegenden Bd abgedruckt.

Eröffnet wird der Bd mit der material- und beziehungsreichen Abhandlung des Germanisten F. Ohly, Bemerkungen eines Philologen zur Memoria (9–68), in der anhand der mittelalterlichen Literatur, insbesondere der mittelhochdeutschen Dichtung die Notwendigkeit der Memoria, des Nicht-Vergessenwerdens, für das menschliche Leben beleuchtet wird. In seinem wohltuend prägnanten Beitrag (69–78) zeigt B. Kötting an der Lage der Begränisse außerhalb bzw. innerhalb von Siedlungen und von Kirchenraum „Die Tradition der Grabkirche" auf. Von grundlegender und grundsätzlicher Bedeutung scheinen mir die Beiträge von A. Angenendt (vgl. unten), G. Tellenbach und J. Wollasch zu sein. Indem Tellenbach „Die historische Dimension der liturgischen Commemoratio im Mittelalter" (200–214) untersucht, d. h. die geschichtlich bezeugten Versuche der jeweils Lebenden, mit ihren Verstorbenen vor Gott Gemeinschaft zu bewahren, wie sie sich konkret etwa in Viten, Zusätzen zu Namen oder in Gebetsintentionen fassen lassen, wird unmittelbar die historische Dimension auf eine metahistorische, eschatologische Dimension hin geöffnet, ohne die das ganze Memoriawesen nicht zu verstehen wäre. Diese Einsicht vorausgesetzt, nimmt Wollasch die historische Dimension auf und zeigt in seiner Studie „Die mittelalterlichen Lebensformen der Verbrüderung" (215–232) sowohl die Motive, die zur Commemoratio geführt haben, als auch die sich im Verlaufe des MA gewandelten Erscheinungsformen von den irischen und angelsächsischen Missionaren über das Reichs- und Reformmönchtum bis hin zu den städtischen Bruderschaften auf. Die Entwicklung der sich aus Verbrüderungsverträgen ergebenden rechtlichen Verpflichtungen bis ins 13. Jh. vor allem bei den Cluniazensern und Zisterziensern verfolgt H. E. J. Cowdrey, „Legal Problems Raised by Agreements of Confraternity" (233–254). Vom Inhalt her nur locker mit dem Grundthema verbunden erweist sich der Beitrag von S. Sonderegger, „Personennamen des Mittelalters. Vom Sinn ihrer Erforschung" (255–284); hier konzentriert sich die Betrachtung auf die Personennamen als Sprachgut, wobei der Autor ein methodisch umfassendes Bezugssystem zu deren Erschließung entwirft. Die Frage, die R. Kroos in ihrer Studie „Grabbräuche – Grabbilder" (285–353) aufgreift, wie sich nämlich der kirchliche Ritus bei Grabtragungen und Totenmessen, Begräbnis und Gedenkgottesdiensten in der Sepulkralkunst verschiedener Art (Grabsteine, Leuchter, Bahrdecken, Weihwasser etc.) spiegelt, berührt gewiß einen wichtigen Aspekt der Memoria, doch scheint das reichlich ausgebreitete Quellenmaterial noch einer durchdringenderen Bearbeitung zu bedürfen. Wie fruchtbar das Gespräch zwischen Historikern und Kunstwissenschaftlern sein kann, belegt der Beitrag „Stiftergedenken und Stifterfiguren in Naumburg" (354–383) von W. Sauerländer und J. Wollasch, wo einleuchtend die Beziehungen zwischen dem Bildprogramm des Westchores (ekkehardingische Familiengrablege, Stifterfiguren) und demjenigen des Ostchores (Kaiser Konrad II. als Gründer, Papst Johannes XIX. als Translator, Bischof Hildeward sowie die Patrone Petrus und Paulus) sowohl als Grabstätte der adligen Gründerfamilie als auch als Zeugnis der Translation des Bischofssitzes von Zeitz nach Naumburg dargelegt werden. In O. G. Oexles Abhandlung über „Memoria und Memorialbild" (384–440) geht es „um die Vorstellungen, die die Menschen des MA und der Neuzeit vom Status der Toten hatten, mit denen sie zu Lebenszeiten in Verwandtschaft, Freundschaft oder Bekanntschaft verbunden gewesen waren", so wie sie in Bildzeugnissen faßbar sind; ausgehend von Stifterbildern in Hss. sowie aus dem Bereich der Skulptur, Architektur, Teppichwirkkunst und Glasmalerei bezieht O. im folgenden als weitere Bildkategorien Darstellungen von Sukzessionslisten kirchlicher und weltlicher Würdenträger, bestimmte genealogische Bilder und „Familienbilder" (wobei in den beiden letztgenannten Bereichen die Tradition über die Reformation hinausreicht) in die Betrachtung ein. Anliegen der Abhandlung von E. Freise, „Kalendarische und annalistische Grundformen der Memoria" (441–577) ist es, diejenigen Überlieferungsgruppen näher zu untersuchen, in der sich liturgische Memorialtexte, komputistische Notizen sowie historiographische Zeugnisse zusammen in einem Codex finden; insgesamt werden handbuchartig 21 Texte besprochen. Daß auch Urkunden eine wichtige Quelle zur Erforschung der Memoria darstellen, ist nachgerade bekannt; aufgegriffen wird das Thema im Beitrag von M. Borgolte „Gedenkstiftungen in St. Galler Urkunden" (578–602), wo besonders eine Gruppe von Freilassungsurkunden mit der Verpflichtung des Freigelassenen zum Totengedächtnis des Freilassers und von sog. Seelenheilschenkungen behandelt wird. Knapp und präzise bespricht J. Autenrieth „Die Verbrüderungsbücher der Bodenseeklöster in paläographisch-kodikologischer Sicht" (603–612), weist auf ihre Gemeinsamkeiten sowie ihre Unterschiede in der Anlage hin und zieht zum Vergleich das Sakramentar Wien lat. 1815 mit Reichenauer Nekrologeinträgen heran. Zwei Beiträge befassen sich mit Kapiteloffiziumsbüchern: Während J. Vezin, „Problèmes de datation et de localisation des livres de l'office de Prime" (613–624) vorwiegend mit Hilfe der Veränderungen am Usuard Maryrologium zeigt, wie Herkunfts- und Bestimmungsort einer solchen Hs. genauer bestimmt werden können, gibt J.-L. Lemaître in seiner Studie „Liber capituli. Le Livre du chapitre, des origines au XVI^e siècle. L'exemple français" (625–648) den im Titel ausgesprochenen Überblick; eine Umschreibung freilich dessen, was ein Kapiteloffiziumbuch ist, hätte er nicht zuletzt bei V. Fiala/W. Irtenkauf, Versuch einer liturgischen Nomenklatur, in: Ztschr. für Bibliothekswesen und Bibliographie, Sonderheft: Zur Katalogisierung mittelalterlicher und neuerer Handschriften (1963), S. 129f, gefunden. Ebenfalls in den französischen Bereich führen die Forschungen von D. Poeck „Formgeschichtliche Beobachtungen zur Entstehung einer necrologischen Tradition" (727–749), der Nekrologien aus neun cluniazensischen Gemeinschaften vor dem Ende des 12. Jh.s untersucht – aus Cluny selbst sind keine Nekrologien überliefert – und Einblick in laufende Arbeiten zur Erstellung einer cluniazensischen Namensynopse vermittelt. G. Althoff, „Beobachtungen zum liudolfingisch-ottonischen Gedenkwesen" (649–655) macht mit den neuesten Forschungsergebnissen zur Übertragung des ottonischen Totengedenkens aus Quedlinburg nach Merseburg zur Zeit Bischof Thietmars (1009–1018) bekannt und betont am Beispiel der Gemahlin Heinrichs I. die wichtige Rolle der Frau bei der Pflege des Gedenkens. Als eigentliche Glanzstücke des vorliegenden Bandes haben die beiden Abhandlungen von K. Schmid, „Die Sorge der Salier um ihre Memoria. Zeugnisse, Erwägungen und Fragen" (666–726) und „Andacht und Stift". Zur Grabmalplanung Kaiser Maximilians I. (750–786) zu gelten; in der ersten wird die Entstehung und die Bedeutung der kaiserlichen Saliergrabstätte im Dom von Speyer aufgrund von Herrscherdiplomen, Baugeschichte und Einträgen in Toten- und Gedenkbüchern im Zusammenhang mit der älteren herzoglichen Grabstätte in Worms und dem Bau der Klosterkirche in Limburg erörtert; die zweite stellt eine Betrachtung angesichts des Kenotaphs Maximilians in der Hofkirche zu Innsbruck über die persönliche Memorialvorsorge des Kaisers dar.

Diese zusammenfassende Übersicht mag den Reichtum der in diesem Bd vorgelegten Forschungsergebnisse und Problemansätze in etwa sichtbar machen. Leider fehlen sowohl ein Register als auch ein Verzeichnis der zitierten Hss., und bedauerlicherweise ist eine Reihe von Druckfehlern stehengeblieben, die vor allem bei wichtigen Textzitaten störend wirken wie etwa S. 201, wo es heißen muß: haec quotiescumque feceritis, in mei memoriam facietis.

II. Um Sinn und Wesen der „Memoria" zu erfassen, muß man wissen, was biblisch, theologisch und liturgisch dahinter steht, denn die Memoria ist tief in der Heilsgeschichte verwurzelt: „Anamnese", „Gedächtnis" ist ein fundamentaler Begriff, eine Grundtatsache der Heilsökonomie. Wenn das israelitische Volk ein Gedächtnis, ein *„zikaron"*, im Besonderen das Ostermahl, feiert, ist das viel mehr als ein „Erinnern", es ist die Feier einer historischen Heilstat Gottes, die gegenwärtiges Heilsgeschehen wird und zugleich eine Vorausnahme des kommenden messianischen Heils bedeutet.

Wenn die Christen den zentralen Auftrag des Herrn erfüllen: „Tut dies zu meinem Gedächtnis" – „εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν" –, ist Christus

mit seiner ganzen Heilsverwirklichung präsent gegenwärtig (vgl. das vierfache „praesens adest" in Art. 7 der Liturgie-Konstitution des 2. Vat. Konzils). In diese Heilswirklichkeit, in den Tod und die Auferstehung Christi, ist der Christ nach Paulus hineingenommen und ist somit in der Gedächtnisfeier des ntl. Paschamysteriums („pascha nostrum immolatus est Christus"!) geheimnisvoll gegenwärtig (communio sanctorum).

Nachdem die Historiker in so verdienstvoller Weise die zahlreichen Quellen erforscht und erschlossen haben, ist es wichtige Aufgabe der Bibliker, der Dogmatiker und der Liturgiewissenschaftler, die theologische Dimension des „Memoriawesens" zu studieren und die Linien von der Vätertheologie zur Mysterienlehre eines Odo Casel, zur Lehre vom Paschamysterium des 2. Vatikanums und den „Konvergenzpapieren" von Lima aufzuzeigen.

In seinem weitausholenden Beitrag: „Theologie und Liturgie der mittelalterlichen Toten-Memoria" (im vorliegenden Bd S. 79–199), hat A. Angenendt als Kirchenhistoriker mit bewundernswerter Akribie und Belesenheit ein reiches Material zusammengetragen, theologisch verarbeitet und so einen der Wege zum Verständnis der „Memoria" eröffnet.

A. geht von der „Eschatologie des frühen Mittelalters" aus und legt dar, welch großen Einfluß die „Jenseits-Visionen" ausgeübt haben, angefangen vom 4. Buch der Dialoge Gregors des Großen, über die Visionen des Iren Furseus, des Mönches Barontus (beide 7. Jh.), des Bonifatius († 754) bis hin zur Vision des Reichenauer Mönches Wetti († 824), die sein Mitbruder, der Basler Bischof Haito († 836), aufzeichnete: „Bald finden wir die Vision auch im Bibliothekskatalog des Klosters verzeichnet, und zwar zusammen mit dem vierten Buch der Dialoge Gregors und den Visionen des Furseus, des Barontus sowie des Drythelm . . ." (96). Im ältesten bekannten Basler Missale (Bistumsarchiv in Solothurn, Codex Gressly), das P. Ladner und A. Hänggi demnächst als Bd 32 und 33 der Schriftenreihe „Spicilegium Friburgense" herausgeben werden, heißt es am Ende des ersten der zwei Krankensalbungs-Ordines (fol. 367v–372v): „Debent etiam ex fratribus vicissim per ordinem omni devotione et reverentia singulis diebus infirmo diurnas et nocturnas laudes decantare cum antiphonis, responsoriis sive lectionibus et assidua lectione excitatus commoneatur et consoletur, hoc est de vita et adorationibus patrum vel dialogo S. Gregorii sive de visionibus quorundam, id est S. Fursei, Barontis, Etuvectini seu ceterorum . . ."

Im 2. Teil (118–164) untersucht A., wie nach der allgemeinen Überzeugung des MA „die nicht in Vollkommenheit abgeschiedenen Seelen im Jenseits Strafqualen erleiden (müssen), die ihnen mit der Zeit Läuterung verschaffen, die aber durch Bußhilfe vom Diesseits her gemildert werden können" (118). Nach der herrschenden „Vorstellung vom vergeltenden Ausgleich" (Talion, Gericht, Gerichtswaage, Christus – Richter und Erlöser) muß für die Sünden entsprechende Buße geleistet werden (Tarifbuße: Bußbücher, Bußaustausch, Stellvertretung); für die ungesühnten Sünden der Verstorbenen sollen stellvertretend die Lebenden Buße tun.

Auf dem Hintergrund dieser Auffassungen erklärt A. im 3. Teil (164–198) den theologischen Sinn der Toten-Memorie: Die Sterbeliturgie (Sterbebuße, Commendatio animae, Totenmesse) – Die Gebetsbünde – Das kumulative Gedenken – Das todbezogene Gedächtnis – Liber vitae – Die karitativen Leistungen.

Es ist dem Vf. zu danken für diese gründliche Einführung in einen komplexen Sachverhalt und es bleibt zu hoffen, daß die anderen theologischen Disziplinen seine Arbeit ergänzen und damit ihren nötigen Beitrag zur Memoria-Forschung leisten.

Pascal Ladner (I.)

Freiburg/Schweiz Anton Hänggi (II.)

Grundfragen christlicher Mystik. Wissenschaftliche Studientagung Theologia mystica in Weingarten vom 7.–10. November 1985. Hrsg. von Margot Schmidt in Zusammenarbeit mit Dieter R. Bauer. – Stuttgart-Bad Canstatt: frommann-holzboog 1987. VII, 283 S. (Mystik in Geschichte und Gegenwart, Abt. I, Christliche Mystik Bd 5.) Lw. DM 68.–

Der Titel des Buches entspricht nicht dem Inhalt. Die Autoren berühren nur selten (wie z. B. Beierwaltes, Bader, Lorenz) Fragen der mystischen Erfahrung, behandeln sie aber nicht ausdrücklich. Das Thema ist Erforschung der mystischen Literatur mit Akzent auf das MA – Angelius Silesius kommt noch gerade vor; die Moderne fehlt.

Dieses Thema aber wird hervorragend und vielschichtig behandelt. Ich möchte aber lieber die vom Titel insinuierten Fragen anschneiden.

J. Blank hält z. B. – gegen eine breite exegetische Front (vgl. LThK) – ein engagiertes Plädoyer für Paulus als Mystiker („Der Gegensatz Glauben/-Wissen ist nicht biblisch . . . Verstehen im Bereich des Glaubens (hat) eine eschatologische Komponente . . . Mystik wäre so gesehen eine im Glauben selbst angelegte Möglichkeit." Frappiert ist man aber, daß die Damaskus-Erfahrung dabei nicht vorkommt (Vgl. E. Biser, Der Zeuge. Eine Paulusbefragung. 1981).

M. Figura führt knapp in die gut erforschte Mystik Gregors von Nyssa ein, wobei sich hier die Frage stellt, ob es wirklich „nicht um ein inneres oder äußeres Erleben, sondern um religiöse Philosophie und christliche Theologie" geht.

U. Köpf, der mit seiner Arbeit über die religiöse Erfahrung bei Bernhard v. Clairvaux bekannt wurde, stellt entsprechende Fragen ausdrücklich: Mystik oder Theologie der Mystik, Mystik oder Spiritualität, deskriptive oder normative Darstellung, fremde oder eigene Erfahrung usw., ehe er sich vom Thema „Mystik" distanziert und sein Thema der Hoheliedauslegung als Quelle einer Theologie der Mystik angeht. Die subtile Einführung von W. Beierwaltes in „Plotins philosophische Mystik", die dessen Faszination verständlich macht und vor der allzu schnellen Etikettierung als „pantheistisch-monistisch" warnt, zeigt nun gerade die Einheit von Erfahrung (Mystik) und Denken über Erfahrung (Theologie-Philosophie). Auch F. Baders „transzendentalphilosophische Überlegungen zur ‚negatio negationis' und zur mystischen Einigung" möchte – in der Schule Fichtes (in Anlehnung an R. Lauth) und mit Rückblick auf die Geschichte – überaus subtil die Erfahrung des augustinischen „Gott innerlicher als mein Innerstes und höher als mein Höchstes" in Einheit von Erfahrung und denkerischem Bemühen darstellen. Das steht im scharfen Gegensatz zur Trennung von Erfahrung und Reflexion über Erfahrung bei Köpf. Hier begänne nun das wissenschaftliche Fragen: Z. B. über die Abhängigkeit von Erfahrung (= deskriptiv) und dem vorgegebenen kulturell-religiösen Rahmen (= normativ). Nochmal neu zu fragen wäre von E. Lorenz' Teresa-Aufsatz her: Ob man wirklich das Visionäre so abwerten darf, wie es im transzendentalen oder platonischen Ansatz geschehen muß? Theresa selbst bezeugt etwas anderes, wie der Beitrag zeigt.

An einer weiteren Frage bricht ein neuer Problembereich auf. In einem großartigen Aufsatz zeigt C. Meier, daß schon Hildegard von Bingen mit „virtus und operatio" die menschliche Aktivität mitten in die Mystik-Spiritualität hineinzog. In der sich auf reiche Tradition stützenden „deiformis operatio" bei Rudolf von Biberach (M. Schmidt) klingt ähnliches an. D. Mieths wiederholte Aussage, daß erst Meister Eckhart dem menschlichen Tun den vollen biblischen Rang einräumte, sind also so nicht zu halten (vgl. schon meine Besprechung in Erasmus 24, 1972, 333ff). Dahinter aber steht die Erfahrung, daß man nur mit behutsamen Einfühlen in ein fremdes Sprachspiel (die Bildersprache Hildegards) zur „Erfahrung" selbst vordringen kann. Der Hadewijch-Aufsatz von W. Breuer berührt entsprechende Frage. Ein zweiter Aufsatz über die große flämische Mystikerin geht über ihr Verhältnis zur Bibel (J. Reynart). Ist es eigentlich Vernachlässigung der Frauen- oder der Mystik-Fragen, daß sowohl LThK wie TRE (ich habe nochmals im neuen Bd nachgeschaut) diese gewaltige Mystikerin übersehen?

Natürlich ist Meister Eckhart zu erwähnen. R. Imbach zeigt in einem informativen und zugleich spekulativ tiefen Aufsatz mit der modernen Forschung, wie deutlich Eckhart im Traditionsstrom der sogenannten deutschen Dominikanerschule (im Gegensatz zur thomistischen) stand. Am wichtigsten war mir O. Langers Aufsatz über Eckharts Lehre vom Seelengrund. „Der Seelengrund ist kein statisches Sein, sondern ein beständiges Werden . . . (ist) die Sigle für diesen Prozeß zwischen Seele und Gott." Im Grunde müßte damit der so beliebten Gleichsetzung Meister Eckharts mit pantheistischen, buddhistischen Ideen ein Ende gesetzt sein. Aber . . .!

Weitere Aufsätze über Mystik bei den apostolischen Vätern usw., mystische Schriftauslegung bei Bonaventura, Gnadenerfahrung bei Teresa und Zeit und Ewigkeit bei Angelus Silesius seien noch erwähnt. Dazu auch die schmerzliche Lücke, daß der Bd weder Literatur- noch Sach-Register anbietet. Zum Ganzen nochmals: Die Grundfragen christlicher Mystik werden nicht behandelt. Aber reiches und verantwortlich dargebotenes Material aus der Geschichte wird entfaltet, um diese Fragen zu stellen.

München J. Sudbrack

Das Lehenbuch des Fürstbischofs Albrecht von Hohenlohe 1345–1372. Bearb. v. Hermann Hoffmann. – Erster und zweiter Teilband. – Würzburg: Schöningh 1982. XXXIV, 539 S. (Quellen u. Forschungen zur Geschichte des Bistums u. Hochstifts Würzburg, Bd XXXIII) kart.

Der mittelalterliche Staat wurde maßgeblich durch das Lehnswesen bestimmt, das in seiner Grundstruktur darin beruhte, daß der Herr einen Mann seines Gefolges, den Vasallen, mit einem Gut ausstattete, dessen Erträge es dem Vasallen ermöglichen sollten, dem Herrn Dienste, vor allem Heeresdienste, zu leisten. Das Lehnsverhältnis ist demnach in erster Linie ein Vertrags- und weniger ein Untertanenverhältnis. Zu den bedeutenden Lehnsherren des Mittelalters zählten die Fürstbischöfe der geistlichen Landesherrschaften. Die erfolgten Belehnungen pflegte man im allgemeinen in „Lehenbüchern" aufzuzeichnen.

Nachdem H. das älteste Würzburger Lehenbuch der Jahre 1303–1345 bereits 1972/73 herausgegeben hatte, edierte er 1982 auch das im Original und in einer Abschrift erhaltene „Lehenbuch 4", das die zeitlich anschließenden Belehnungen der Jahre 1345–1372 unter Fürstbischof Albrecht v. Hohenlohe verzeichnet.

Das Werk bringt im 1. Teilband einführende Erläuterungen zu der hsl. Überlieferung der Quelle, zur Chronologie der Einträge, zu den Orts- und Flurnamenbestimmungen und den Editionsgrundsätzen (IX–XXVIII). Einem Quellen- und Literaturverzeichnis (XXIX–XXXII) folgt die an den neuesten Richtlinien orientierte Textedition (1–282). Die vom Original abweichenden Schreibweisen der Kopie werden im Anmerkungsapparat aufgeführt. Der 2.

Teilband enthält eine Übersicht der Orte nach Ländern und Verwaltungsbezirken (283–289), das Orts- und Personenregister (290–492) sowie ein Sachverzeichnis mit Glossar (493–532). Das Orts- und Namenregister zählt etwa 1750 identifizierte Ortsnamen, darunter 177 totale bzw. partielle Wüstungen, und über 400 Flurnamen. Etwa 68 Orts- und Herkunftsnamen entziehen sich näherer Bestimmung.

Die sachkundig edierte Quelle und das mit großer Umsicht zusammengestellte Register erweitern unsere Kenntnis vom mittelalterlichen Lehnswesen. Die Publikation ermöglicht neue Datierungen innerhalb der Lehnsregion (XXVII) und vermittelt der Forschung auf den Gebieten der hist. Landschaftskunde, der Topographie, der Genealogie und der Volkskunde bemerkenswerte Einsichten.

Münster Alois Schröer

Parker, T. H. L.: **Commentaries on the Epistle to the Romans 1532–1542**. – Edinburgh: T. & T. Clark 1986. XII, 226 S. geb. £ 14.95

Die dreißiger Jahre des 16. Jh.s sind für den Kirchenhistoriker von besonderem Interesse. In diesem Jahrzehnt, das dem Konzil von Trient vorausging, waren einerseits die gegensätzlichen theologischen Positionen bei Reformatoren und Katholiken voll ausgebildet, aber andererseits die konfessionellen Gegensätze noch nicht so verhärtet, daß man die Hoffnung auf eine Einigung gänzlich aufgegeben hätte. Einer der zentralen Punkte reformatorischer Theologie war die Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben allein, die man im Römerbrief dokumentiert fand. So kann es eigentlich nicht verwundern, daß der Römerbrief in der genannten Zeit wahrscheinlich die am häufigsten kommentierte biblische Schrift ist: In den dreizehn Jahren von 1529 bis 1542 erschienen nicht weniger als vierzehn Röm-Kommentare sowohl katholischer als auch reformatorischer Autoren.

Die Reihe beginnt mit Melanchthons 2. Röm-Kommentar 1529 (der erste war schon 1522 erschienen) und der 1. Aufl. desjenigen des Franziskaners Franz Titelmann. 1532 erschienen Melanchthons 3. Kommentar, Titelmanns 2. Aufl. und Cajetans Kommentar. Das nächste Jahr 1533 brachte die Paraphrasen von Johannes Gagney. Jakob Sadoletos Kommentar folgte 1535. 1536 erschienen dann die Werke Martin Bucers und des Pariser Augustiners Philibert Haresche, 1537 dasjenige Heinrich Bullingers. Es folgten neue Editionen des Kommentars von Gagney 1538 und 1539. Letzteres ist auch das Erscheinungsjahr des Kommentarwerks von Konrad Pellikan zu allen apostolischen Briefen. 1540 folgen die Kommentare von Melanchthon, Calvin und die 3. Aufl. von Titelmann. Die Reihe wird abgeschlossen durch die Werke von Marino Grimani und Claude Guilliaud, die beide 1542 herauskamen. Danach erschien vor dem Trienter Konzil kein Röm-Kommentar mehr.

Der Vf. des vorliegenden Werkes, der durch seine Calvin-Forschungen und vor allem durch seine hervorragende Edition des Röm-Kommentars des Genfer Reformators (vgl. unsere Rez. ThRv [1983] 392f) bekannt geworden ist, bemerkt eingangs, daß die große Zahl der in den erwähnten Jahren verfaßten Kommentare als Beweis nicht nur für das Bedürfnis, über den Römerbrief zu schreiben, sondern auch für das große Interesse eines breiten Leserkreises gerade an dieser ntl. Schrift gelten kann. Niemals wurde in einem vergleichbar kurzen Zeitraum der Römerbrief so oft ausgelegt.

Gegenstand der Untersuchung sind elf der oben genannten Kommentare, sechs katholische (Cajetan, Gagney, Grimani, Guilliaud, Haresche, Sadoleto) und fünf reformatorische (Bucer, Bullinger, Calvin, Melanchthon, Pellikan). Der Vf. hebt als gemeinsames auffallendes Charakteristikum aller dieser Werke (ausgenommen dasjenige Sadoletos) das Fehlen einer heftigen Polemik gegen den theologischen Gegner und dessen Diskriminierung als Häretiker hervor. Das geht so weit, daß einige der katholischen („Romanist") Kommentare nichts von dem heftigen Konflikt ahnen lassen, der damals die Christenheit erschütterte, ganz im Gegensatz zu dem polemischen Ton der Kommentare von Dominicus Soto und Ambrosius Catharinus, die zu einer Zeit geschrieben wurden, als infolge der Definitionen von Trient die Reformatoren als Häretiker gelten mußten. Selbst Calvin, der in den späteren Editionen seines Kommentars manchmal bittere und sarkastische Töne anschlägt, vermeidet in der 1. Fassung von 1539 allzu scharfe Polemik. Das bedeutendste der behandelten Werke ist nach Ansicht des Vf.s Bucers meisterhafter Röm-Kommentar („potentially the greatest in the pre-critical history of the interpretation of Romans"), von dem leider noch immer keine kritische Edition vorliegt.

Ziel der Studie sind Untersuchung und Vergleich dieser Kommentare. Der Vf. beschränkt sich dabei auf vier Komplexe: 1. einen Überblick über die behandelten Werke in chronologischer Reihenfolge; 2. einen Vergleich der Auslegung von Röm 1,18–23; 3. desgleichen von Röm 2,13–16; 4. desgleichen von Röm 3,20–28.

Von allen Autoren der Reformationszeit hat Melanchthon den Röm am häufigsten kommentiert. 1522 wurden zum erstenmal ohne sein Wissen seine Vorlesungen über den Brief veröffentlicht, die einen großen Erfolg hatten und sogleich mehrere Neuauflagen erlebten. 1529 schrieb er einen neuen Kommentar (Dispositio orationis), von dem bis 1539 vier weitere Aufl. erschienen. 1532 brachte Melanchthon erneut einen Röm-Kommentar heraus (Neuaufl. 1532, 1533, 1535); eine überarbeitete Fassung erschien 1540 in Wittenberg und Straßburg. 1556 schließlich kam sein letzter großer Kommentar heraus (Neuaufl. 1558 und 1561). Das Neue an Melanchthons Auslegungsmethode ist das Vorgehen nach den Regeln der Rhetorik, in der er selbst sehr bewandert war (er hat drei Handbücher der Rhetorik verfaßt). Der Kommentar von 1532 hatte einen großen Einfluß auf Bucer und Calvin. Erasmus beurteilte ihn kritisch, übersandte ihn jedoch an Sadoleto.

Kardinal Thomas de Vio Caietanus kommentierte in den acht Jahren von 1525 bis 1533 das ganze Neue Testament (ausgenommen die Apokalypse) und fast die Hälfte des Alten. Er war bemüht, sich strikt an den Literalsinn zu halten, in der Überzeugung, daß die gesamte Bibel in ihrer Substanz „katholisch" sei. P. charakterisiert Cajetans Röm-Kommentar als „überaus nüchtern, vernünftig und konservativ" (10). Das Werk erregte allerdings seinerzeit das Mißfallen der Theologischen Fakultät von Paris, die es 1534 zensurierte.

Auch bei den übrigen Kommentaren gibt der Vf. jeweils eine sorgfältige Beschreibung ihrer wesentlichen Merkmale auf dem Hintergrund der theologischen Bildung und der intellektuellen Fähigkeit ihrer Autoren. So gibt Bullinger in seinen Vorreden eine Darlegung der hermeneutischen Theorie, die zu den umfassendsten und besten ihrer Art in den evangelischen Kommentaren des 16. Jh.s gehört. Er entwickelt hier auch die den Reformatoren gemeinsame Auffassung vom Darniederliegen der biblischen Studien und der Dekadenz der kirchlichen Verkündigung im MA. Sadoleto dagegen, der trotz massiver Polemik gegen die neuen Häretiker sich doch in Methode und Gedanken reformatorischen Positionen näherte, konnte der Zensur durch die Theologische Fakultät von Paris ebenso wenig entgehen wie kurz vor ihm Kardinal Cajetan. Die zentrale Stelle für Sadoleto ist Röm 5,1. Nach einer Mitteilung an Contarini vom November 1535 hat er sich in seiner Auslegung bemüht darzulegen, „nicht nur daß alle Dinge in uns durch den Heiligen Geist getan werden, sondern auch wie sie geschehen, und wie wir wirklich den Heiligen Geist in uns haben". Bucers sorgfältig disponierter Kommentar von 1536 wird eingeleitet durch nicht weniger als zwölf Abhandlungen über wichtige Themen des Röm, darunter Rechtfertigung, Glauben, Gesetz. Im Gegensatz zu Bucers gewaltigem, erschöpfendem Werk brachte Calvin 1540 einen sehr knapp gefaßten Kommentar heraus, in dem dennoch nichts Wesentliches ausgelassen ist. Obwohl er die Werke seiner Vorgänger eingehend studiert hatte und ihre Vorzüge anerkannte, hatte er doch Selbstbewußtsein genug, mit diesem Kommentar, der den Anfang seiner exegetischen Lehrtätigkeit markiert, etwas Eigenes zum Nutzen der Kirche beizutragen.

In den Kap. 2–4 seiner Untersuchung hat der Vf. sorgfältige und detaillierte Vergleiche der Auslegung der oben genannten drei Passagen des Röm bei seinen Autoren durchgeführt. Von besonderem Interesse ist die Auseinandersetzung Bucers mit Sadoleto über die Rechtfertigung durch den Glauben an Christus allein, die er nach der Lektüre von Sadoletos Kommentar an das Ende seiner Auslegung des 8. Kapitels setzte (174–180).

Im abschließenden 5. Kap. zeigt der Vf. dann die hauptsächlichen Differenzen und Gemeinsamkeiten der elf Autoren auf. Bei aller Verschiedenheit der Exegese im einzelnen ist für sie alle die Heilige Schrift letzte Berufungsinstanz („a final court of appeal"). Für die Katholiken ist die Schrift allerdings im Lichte der kirchlichen Überlieferung zu verstehen, die als außerbiblische, mündliche Tradition bis auf die Apostel zurückgeführt wird. Aber auch die Auslegung der Reformatoren war nicht frei von dogmatischen Voraussetzungen. Sie waren sich dessen sogar bewußt: so, wenn sie von einem bestimmten aus der Schrift selbst eruierten Mittelpunkt her interpretierten. Andererseits war aber die von ihnen angenommene Freiheit von äußeren Einflüssen zum Teil auch illusorisch: so unterschätzten sie nach Meinung des Vf.s den zu ihrer Zeit bestehenden Druck, zu beweisen, daß ihre „neue" Lehre mit der Lehre Gottes selbst in seinem Wort identisch war und daß ihre eigene Interpretation des Römerbriefes mit derjenigen „früherer und reinerer Jahrhunderte" übereinstimmte.

Ein Versehen des Vf.s ist uns aufgefallen: S. 1: Die erste Auflage der Paulus-Kommentare J. Lefèvre d'Estaples' erschien 1512, nicht erst 1515, bei Stephanus in Paris; die zweite Auflage trägt zwar die Jahreszahl 1515, ist aber in Wirklichkeit erst 1516 erschienen (vgl. hierzu meine Untersuchung in ARG 61, 1970, 12–17).

P.s Buch ist ein eminent wichtiger Beitrag zur Erforschung reformatorischer und katholischer Bibelauslegung in dem Jahrzehnt vor dem Konzil von Trient. Obwohl es deutlich erkennbar ist, daß der Vf. selbst in reformierter Glaubenstradition steht, ist seine Behandlung der katholischen Exegeten ausgezeichnet durch eine gänzlich unpolemische Objektivität und Nüchternheit. Darüber hinaus ist das Werk ein erneuter Hinweis, wie große Lücken in der Erforschung des reformatorischen Zeitalters noch wie vor bestehen. Von den behandelten Röm-Kommentaren liegt bisher ein einziger in kritischer Edition vor: derjenige Calvins in der Bearbeitung des Vf.s. Besonders dringende Desiderate aus katholischer Sicht wären Editionen der Kommentare von Cajetan, Sadoleto und Grimani.

Tübingen Helmut Feld

Trenner, Florian: **Carl-Oskar Freiherr von Soden.** Ein Politiker-Priester in Bayern zwischen Monarchie und Diktatur. – St. Ottilien: Eos-Verlag 1986. XIV, 288 S. (Münchener Theologische Studien. I. Historische Abteilung, 25. Bd), kart. DM 49.–

Dieses Buch legt man nicht recht befriedigt aus der Hand. Das liegt nicht an der sympathischen Gestalt des Priesters und politisch wachen Journalisten, dessen Leben und schriftstellerisches Werk der Vf. darstellen will und dessen persönlich schweres Schicksal (er wählte 1938 das Schweizer Exil, ging dann nach Brasilien und starb 1943 in New York) er gebührend hervorhebt; auch kann man dem 1898 in München geborenen Carl-Oskar von Soden – der übrigens nicht mit seinem Verwandten, dem Kabinettschef des Kronprinzen Josef Maria von Soden-Fraunhofen, verwechselt werden darf – sowohl für die Zeit als Jurist und Korrespondent der Germania (bis 1926) wie für die Zeit als Diözesanpriester im Bereich der Erzdiözese München-Freising wohl solche Bedeutung zubilligen, daß eine wissenschaftliche Biographie angemessen ist: das Problematische liegt vielmehr in der Durchführung dieses Vorhabens.

Der Vf., der in staunenswertem Umfang die Masse der Schriften, Artikel und Reden Sodens (237 gedruckte, 35 ungedruckte Stücke, 277 Predigten, 83 Briefe und Postkarten) gesammelt und noch weitere Dokumente zur Rekonstruktion von Leben und Werk benutzt hat, gelangte nämlich trotz dieser Quellenmasse nicht zu einer kompakten Darstellung, geschweige zu einer Auseinandersetzung mit den Gedanken und Aktivitäten des so eifrigen Schriftstellers. Das liegt wohl zum einen an der Gliederung der Arbeit, die den Stoff, der im wesentlichen aus den genannten Sachartikeln besteht, in ein rein biographisches Schema preßt und damit wenig Raum läßt, die Ideen des Autors zusammenhängend vorzutragen. Die wegen offenbar nur spärlicher Nachrichten zum persönlichen Leben vielen leeren Stellen der Biographie wurden dann durch eine Schilderung der allgemeinen Zeitereignisse ausgefüllt, die freilich im Rahmen recht einfacher Kompilation aus älteren und neueren Werken verbleibt und nicht selten fragwürdige Flüchtigkeiten und Fehler bietet (so wird an einer Stelle die Münchner Revolution 1918 auf den 5. November, also zwei Tage vorverlegt, S. 21; der Reichspräsident der Weimarer Verfassung wird als „Vorstand des Reichstags" bezeichnet, S. 37; verwirrend auch die Datierung der Entstehung der Tschechoslowakei auf den 30. Mai 1918, den Tag des Pittsburgher Vertrages, der jedoch nicht erwähnt wird, S. 66). Zum zweiten liegt dies daran, daß dort, wo die schriftstellerischen Aktivitäten Sodens inhaltlich vorgestellt werden, dies fast nur durch Zitatenaneinanderreihung oder (öfter noch) einfach referierend geschieht, stück- und abschnittsweise, wie die Chronologie der Artikel sich darbietet. Dabei ist noch hinzunehmen die fast durchgehend kritiklose Bewunderung für den Autor; sehr problematisch ist dagegen, daß jeder Versuch, die Gedanken Sodens auf dem Hintergrund des geistigen Umfeldes zu untersuchen und zu werten, fehlt: Der große Föderalist, der ehrliche Pazifist, der Protagonist deutsch-polnischer Verständigung wäre in seiner Bedeutung jedoch erst dann zu erfassen, wenn eben diese Strömungen ins Auge gefaßt, seine Stellung darin geklärt, das Neue und Wegweisende vom allgemein Üblichen getrennt, seine Wirkung umrissen würde. Schließlich dürfte auch dazu beigetragen haben, daß die Gesamttendenz des Buches, nämlich Soden als eine politisch bedeutsame Figur zu interpretieren, vor allem aber, ihn als in der Öffentlichkeit wirkenden Widerstandskämpfer gegen den Nazismus zu deklarieren, nicht nur nicht schlüssig begründbar ist, sondern offensichtlich überhaupt einen Versuch in verkehrter Richtung darstellt – der Vf. selbst wundert sich denn auch an mehreren Stellen, daß der so kompromißlose Regimegegner nicht längst belästigt oder verhaftet wurde (z. B. 182; vgl. auch 154f), doch beharrt er darauf, Soden in dieser Weise einzuschätzen, so fest, daß sogar – einer der wenigen Kritikpunkte, die er sich erlaubt – die eindeutige Aussage Sodens in seiner Erklärung von 1941 (in Brasilien), daß er zum Zeitpunkt der Ausreise „keinerlei Verfolgung zu gewärtigen" hatte (261), als den Tatsachen nicht entsprechend hinstellt (210), ohne dies freilich beweisen zu können. In Wirklichkeit war Soden, so dürfte sich aus dem vorgetragenen Material ergeben, nicht aus aktueller Gefahr, sondern aus tiefem inneren Abscheu und in offensichtlichem Zerwürfnis mit der offiziellen Kirchenpolitik seiner Diözese ins Exil gegangen; er ertrug die innere Emigration nicht mehr und sah den einzigen Ausweg darin, zu äußerer Distanzierung fortzuschreiten – eine ungewöhnliche Erscheinung in seiner Zeit und darum ein Weg besonderer Einsamkeit und Bitternis.

Eben deshalb ist auch die Vorstellung des Lebens und Wirkens einer solchen Persönlichkeit trotz der angesprochenen Mängel der Darstellung nicht ohne Wert, die Sammlung seiner Schriften sehr verdienstvoll. Vor allem an jenen Stellen, wo der Vf. ihn – selten genug – bezüglich seiner politischen und gesellschaftlichen Positionen zusammenhängend zu Wort kommen läßt (etwa über den großdeutsch-föderativen Gedanken, S. 38; Ansprache an die katholische Jugend 1932, S. 119–124; über das wahre Reich, S. 127; über den Frieden Christi 1935, S. 160–162), werden sofort sein Anliegen, sein leidenschaftlicher Einsatz und seine große stilistische Ausdrucksfähigkeit deutlich. Man muß bedauern, daß solche zusammenhängende Texte nicht häufiger geboten und nicht wenigstens einer seiner Zeitungsartikel abgedruckt wurde. Bedeutsam könnten vor allem seine Gedanken zum Föderalismus in Staat und Gesellschaft und zu dessen Verwirklichung sein, um so mehr, als Soden dann auch in den USA mit den bayerisch-föderalistischen Zirkeln Kontakt hatte, die den künftigen Neuaufbau Deutschlands diskutierten, auch die ersten Denkschriften noch unterschrieb; von daher könnte es vielleicht auch sinnvoll erscheinen, sein 200 S. umfassendes Föderalismus-Manuskript (1942) einmal zu veröffentlichen und dabei dann Gehalt und Bedeutung dieser Schrift und der Gedankenwelt Sodens überhaupt zu untersuchen. Insgesamt ist es dann doch erfreulich, daß, auf Anregung des bekannten, kürzlich verstorbenen Historikers Benno Hubensteiner diese weithin vergessene Gestalt des Priesters und politischen Publizisten wenigstens in Ansätzen ans Licht gebracht worden ist.

Würzburg Walter Ziegler

Graf, Christoph: **Politische Polizei zwischen Demokratie und Diktatur.** Die Entwicklung der preußischen Politischen Polizei vom Staatsschutzorgan der Weimarer Republik zum Geheimen Staatspolizeiamt des Dritten Reiches. – Berlin: Colloquium Verlag 1983. XVII, 457 S. (Einzelveröffentlichungen der Historischen Kommission zu Berlin, Bd 36), geb. DM 88.–

Christoph Graf hat mit seinem Werk die erste wissenschaftliche Gesamtdarstellung über „die organisatorische Entwicklung, die praktische Tätigkeit, die personelle Zusammensetzung und die politische Funktion der preußischen Politischen Polizei, namentlich in der Übergangsphase zwischen Demokratie und Diktatur in Deutschland" vorgelegt.

Mit Recht bemerkt Walther Hofer in seinem Vorwort zu dieser Arbeit: „Wie der Verfasser überzeugend nachweist, ist die Rolle, die die preußische Politische Polizei bei der nationalsozialistischen Machteroberung und -konsolidierung gespielt hat, bisher nur ungenügend erfaßt und vielfach unzulänglich dargestellt worden." Man darf infolgedessen sagen: „Die Arbeit von Graf stellt somit eine wichtige Ergänzung und zugleich Korrektur des bisherigen Bildes von der Entstehungsgeschichte der Gestapo dar, indem sie nachweist, daß die preußische Politische Polizei unter Diels einen entscheidenden Beitrag geleistet hat zur Errichtung der totalitären Diktatur. Der Wechsel von Diels zu Heydrich war infolgedessen keineswegs ein Wendepunkt in der Entwicklung der Gestapo, vielmehr ist ‚eine deutliche Kontinuität' festzustellen."

Eine weitere wesentliche Korrektur an der bisher vorherrschenden Auffassung nimmt der Vf. dort vor, wo es sich um die Beurteilung und Gewichtung des sogenannten Papen-Putsches handelt, das heißt: um die Entmachtung der legalen preußischen Regierung durch Staatsstreich von oben am 20. Juli 1932. Der Vf. sieht die NS-Machtergreifung als „gelenkten und zielgerichteten Prozeß" (S. V).

Hofer bemerkt, daß G. es verstanden hat, „ein weitverzweigtes, keineswegs widerspruchsfreies, großenteils im Zwielicht eines gewaltsamen Regimewechsels entstandenes oder nachträglich apologetisch verbrämtes und daher oft schwer interpretierbares Material in methodisch überzeugender Weise zu einem Gesamtbild zu verarbeiten (S. VII).

Das 1. Kap. behandelt „Die preußische Politische Polizei in der Weimarer Republik". Diese Polizei wurde in der nationalsozialistischen Retrospektive der Jahre nach 1933 dargestellt „als Inbegriff der Schwäche des liberalen Rechtsstaates". Im Gegensatz zu der nationalsozialistischen Retrospektive betonen die zeitgenössischen Selbstdarstellungen der preußischen Politischen Polizei die Ausrichtung der Politischen Polizei gerade auf die „Sicherung der Gesamtheit, des Staates". Ein knapper geschichtlicher Rückblick zeigt die Entwicklung der Politischen Polizei, die erstmals nach 1848 in Form einer besonderen Dienststelle für politische Angelegenheiten am Polizeipräsidium Berlin zur Handhabung des Vereinsgesetzes von 1850 und des Pressegesetzes von 1851 eingerichtet wurde. Organisatorische Entwicklung, Aufgaben und Kompetenzen sowie die personellen Verhältnisse werden herausgearbeitet. Die Tätigkeit der Politischen Polizei richtete sich nach dem 20. Juli 1932 fast ausschließlich gegen linke Subversion.

Während die Bekämpfung der Kommunisten von der extremen Rechten, insbesondere den Nationalsozialisten, als ungenügend und von den Kommunisten als einseitig bezeichnet wurde, stand die Politische Polizei gegenüber den Nationalsozialisten im selben Kreuzfeuer mit umgekehrten Vorzeichen.

Eingehend behandelt wird die preußische Politische Polizei und der „Papenputsch" vom 20. Juli 1932. Mit Recht bezeichnet der Autor dies als einen Wendepunkt zwischen Demokratie und Diktatur. Gut gelungen ist die Herausarbeitung der Bedeutung des „Papenputsches" für die Politische Polizei sowie die Bedeutung der Politischen Polizei für den „Papenputsch".

Organisch wird übergeleitet zur nationalsozialistischen Infiltration der preußischen Polizeiverwaltung und insbesondere der Politischen Polizei vor 1933. Ergebnis: „Die nationalsozialistische Infiltration der Politischen Polizei vor 1933 war ... zwar direkt und quantitativ relativ gering, aber indirekt und qualitativ bedeutend" (107).

Was geschieht mit der preußischen Politischen Polizei in der Anfangsphase des Dritten Reiches als Rudolf Diels dem Geheimen Staatspolizeiamt vorstand?

Die Politische Polizei des Dritten Reiches sowie die nationalsozialistische Machtergreifung vom 30. Januar 1933 erscheint nicht als völliger Neubeginn, „sondern als logische Fortsetzung des Papenputsches vom 20. Juli 1932" (108).

Das Schwergewicht der Arbeit liegt auf der organisatorischen, personellen und politischen Entwicklung der Politischen Polizei sowie auf ihrer praktischen Tätigkeit.

Schon die ersten personellen und organisatorischen Maßnahmen im preußischen Innenministerium und im Polizeipräsidium Berlin, die die Politische Polizei betrafen ... widerlegen die gelegentlich aufgestellte Behauptung, die NS-Führung sei auf die Machtergreifung nicht vorbereitet gewesen und habe keine Pläne für eine Personalpolitik gehabt (111).

Die organisatorische Umwandlung der Politischen Polizei begann mit dem Sonderauftrag Görings an Diels vom 30. Januar, alle kommunistischen Funktionäre systematisch zu erfassen, damit sie später bei passender Gelegenheit in einer Großaktion verhaftet und so die Kommunisten als Machtfaktor ausgeschaltet werden konnten.

Die Brandverordnung vom 28. Februar 1933 erscheint zusammen mit den Durchführungsbestimmungen Görings vom 3. März desselben Jahres als der entscheidene Einbruch in die Rechtsstaatlichkeit der Politischen Polizei.

Das erste Gestapogesetz vom 26. April 1933 bedeutet eine organisatorische Neugründung, eine bereits weitgehende Zentralisierung, Verselbständigung und Kompetenzerweiterung der Preußischen Politischen Polizei im Sinne des totalitären Machtstrebens des nationalsozialistischen Regimes.

Das zweite Gestapogesetz resultiert vom 30. November 1933. Es schuf die Voraussetzungen für die Herauslösung der Politischen Polizei aus der allgemeinen und inneren Verwaltung und andererseits ihre enge organisatorische Verbindung zur SS.

Durch die Eroberung der Politischen Polizeien der Länder gewissermaßen von innen her und durch die Tatsache, daß Himmler in Personalunion der Leiter der Politischen Polizeien praktisch aller deutschen Länder war, bestand bereits im späten Frühjahr 1934 eine weitgehende Vereinheitlichung der Politischen Polizei. Diese wurde insbesondere durch das nun von München in das Preußische Geheime Staatspolizeiamt nach Berlin verlegte „Zentralbüro des Politischen Polizeikommandeurs der Länder" verkörpert, welches die Tätigkeit der Politischen Polizeien durch entsprechende Weisungen auf der gesetzlichen Grundlage des Neuaufbaugesetzes koordinierte. In den folgenden Jahren wurde diese faktische Vereinheitlichung zielbewußt und in Zusammenarbeit vor allem zwischen Himmler und Daluege weitergeführt, bis sie mit dem dritten Gestapogesetz vom 10. Februar 1935 und „mit der offiziellen Verreichlichung" durch den Erlaß vom 17. Juni 1936 betreffend die Einsetzung Himmlers als ‚Reichsführer SS und Chef der Deutschen Polizei im Reichsministerium des Innern' besiegelt wurde.

Die personelle Entwicklung der Gestapo und der Gestapo unter Rudolf Diels ist gekennzeichnet durch die gezielte Durchsetzung der Behörde mit linientreuen Vertretern und Sympathisanten der nationalsozialistischen Parteigliederungen, insbesondere der SS. „Die quantitative Entwicklung bestand in einer ebenso zielstrebigen Verdoppelung des Personalbestandes der Zentrale und in einer Vervielfachung desjenigen der gesamten Behörde. Personell und quantitativ also entwickelte sich die Politische Polizei unter Leitung Rudolf Diels' zu einem gefügigen und machtvollen Instrument des nationalsozialistischen Staates" (188).

Die personellen Erneuerungen im Gestapa durch Himmler und Heydrich brachten einen deutlichen Vormarsch der SS in den höheren Positionen, aber noch keine Verschmelzung mit der SS.

Zur Tätigkeit des Geheimen Staatspolizeiamtes unter Diels gehörte die Bekämpfung der Kommunisten, der Juden und der Kirchen.

Es besteht kein Zweifel, daß die Politische Polizei unter der Leitung von Rudolf Diels besonders die bekenntnistreue evangelische, aber auch die katholische Kirche mit allen polizeistaatlichen Mitteln der Bespitzelung und Repression dem Totalitätsanspruch des nationalsozialistischen Staates unterzuordnen und damit ihrer Existenzgrundlage zu berauben versuchte.

Ein wichtiges Instrument der Gestapo war die Schutzhaft. So weisen die Schutzhafterlasse vor allem für Preußen eine immer stärkere Konzentration der Schutzhaftkompetenz nach, das heißt eine immer zentralere und entscheidendere Funktion der Gestapo in Schutzhaftangelegenheiten.

Das Buch enthält einen ausgezeichneten biographischen Teil. Hier werden z. B. folgende Fragen beantwortet: Aus welchen Leuten bestand die Politische Polizei? Woher kamen sie sozial, beruflich und politisch? Wo und wie wirkten sie in der Politischen Polizei? Wohin gingen sie?

Der biographische Teil stellt somit nicht einen Selbstzweck dar, sondern trägt zur Charakterisierung der Politischen Polizei, ihres institutionellen, personellen und politischen Rahmens, ihrer Tätigkeit und Bedeutung bei. Die Lebensläufe dienen als Basis für den gelungenen Versuch einer quantifizierenden Analyse. Den Kurzbiographien vorangestellt ist ein ausführlicher Lebenslauf von Rudolf Diels.

Ein Dokumentenanhang erhöht nochmals den Wert des Buches.

Vf. ist es ausgezeichnet gelungen, die organisatorische Entwicklung, die praktische Tätigkeit, die personelle Zusammensetzung und die politische Funktion der preußischen Politischen Polizei herauszuarbeiten.

Er geht methodisch von organisationsgeschichtlichen, pragmatischen, prosopographischen und politologischen Fragestellungen aus. Zeitlich wird die preußische Staatsschutzbehörde verfolgt von ihrer Neugründung nach der Revolution 1918 über ihre reaktionäre und nationalsozialistische Unterwanderung und Umfunktionierung zum preußischen Geheimen Staatspolizeiamt unter der Leitung von Rudolf Diels bis zu ihrer Übernahme durch Himmler und Heydrich im April 1934.

Durch Rückblicke in die Zeit des Kaiserreiches sowie durch Ausblicke auf die Weiterentwicklung der Gestapo während des Dritten Reiches und auf andere Bereiche der staatlichen und parastaatlichen Verwaltung in der Anfangsphase des nationalsozialistischen Regimes wird die preußische Politische Polizei zeitlich und institutionell in einen größeren Rahmen hineingestellt.

Besonders im Blickfeld steht die bisher nur ungenügend erfaßte und vielfach unzulänglich dargestellte Bedeutung des preußischen Staatsschutzorgans für die nationalsozialistische Machteroberung und -konsolidierung in den Jahren 1933 und 1934. „In diesem Sinne stellt die Arbeit einen Beitrag zur Geschichte und Technik der nationalsozialistischen Machtergreifung und zum Aufbau des totalitären Polizeistaates in Deutschland dar, und in diesem Sinne will sie auch beispielhaft die Unterwanderung und Umfunktionierung einer Politischen Polizei und deren Bedeutung für die Umwandlung eines demokratischen und liberalen Rechtsstaates in eine totalitäre Diktatur aufzeigen" (436).

Würzburg Klaus Wittstadt

Velthaus, Andrea: **Hans Alberts Kritik am Offenbarungsgedanken.** – Frankfurt am Main, Bern, New York: Peter Lang (1986). 215 S. (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII: Theologie Bd 284), kart. sfr 49.–

Die Botschaft des christlichen Glaubens beansprucht, Wort Gottes und somit letztes, von der Welt her unableitbares Wort über Welt und Mensch zu sein. Welt und Mensch, so eröffnet dieses Wort, gehören hinein in die Beziehung Gottes zu Gott: in die Liebe zwischen Vater und Sohn, die der Heilige Geist ist. Diesem Anspruch jedoch steht seit der Aufklärung die Bestreitung der Möglichkeit von Offenbarung überhaupt entgegen. Einen wichtigen Exponenten solcher Bestreitung stellt heute der kritische Rationalismus (kr. R.) dar. Auch die Rede von einem „übernatürlichen Existential" bietet hier keine Lösung. Eine Auseinandersetzung mit den Thesen des kr. R., die unser modernes Denken tiefgreifend geprägt haben, gehört daher zu den wesentlichen Aufgaben heutiger Theologie.

Dieses wichtige Anliegen macht Vf.in zum Gegenstand ihrer Diss. über die Offenbarungskritik A.s. Sie fragt, „inwiefern und ob auch gegenwärtige Offenbarungskritik für das heutige Offenbarungsverständnis relevant ist, ob es auch hier Anregungen und Anstöße gibt, die der Reflexion über die Offenbarung neue Denkmöglichkeiten eröffnet" (11). Diese Aufgabenstellung verdient um so mehr Anerkennung als von seiten der Theologie keine Monographie vorliegt, die die Auseinandersetzung mit dem kr. R. zum Thema „Offenbarung" führt (vgl. 1–8: Literaturbericht).

Die Disposition der Arbeit ergibt sich einsichtig aus der Absicht zu untersuchen, inwieweit der in A.s Verständnis negativ besetzte Begriff von Offenbarung und die von ihm gegen diesen Begriff vorgebrachten erkenntniskritischen Gedanken theologisch belangvoll sind (vgl. 11).

1. In einem ersten Schritt der Untersuchung erläutert Vf.in die Grundgedanken des kr. R. A.s, um seine Offenbarungskritik richtig einordnen und werten zu können.

Ausgangsproblem A.s ist die Dichotomie von Erkenntnis und Entscheidung, repräsentiert durch Positivismus und Existentialismus. Sie kommt zustande, wenn man bei der Begründung des Handelns die Analyse sozialer Tatbestände und ihre unbewußt einfließende Bewertung auseinanderhalten will. Während der sozialen Analyse als Erkenntnis Rationalität und Konsensfähigkeit eignet, lassen sich die Entscheidungen und Wertungen nicht weiter rational begründen. Entzieht sich das Handeln so aber jeder Rationalität? Der Lösungsversuch A.s führt über die Einsicht, daß sich das Problem der Begründung auch für den Erkenntnisbereich stellt.

Eine Begründung hat das Ziel, Sicherheit über die Wahrheit einer Aussage zu geben. Sie geht dazu den Weg logischer Folgerung (vgl. 25f). Daß es jedoch ein solches Verfahren der Wahrheitsbegründung nicht gibt, zeigt A. in seinem „Münchhausentrilemma": Der Versuch, Erkenntnis zu begründen, führt entweder in einen infiniten Regreß, in einen logischen Zirkel der Deduktion oder, wenn die beiden ersten Wege als nicht gangbar durchschaut sind, in einen willkürlichen Frageabbruch. Außerdem liegen bereits „normative Vorgaben und Wertungen im Erkenntnisprozeß selbst" (29). Schließlich ist auch die Wahrnehmung selbst nicht irrtumsfrei (30). Damit ist Rationalität als allgemeines Problem methodischer Praxis aufgewiesen (31). A. rät daher zu einem grundsätzlichen Begründungsverzicht.

Bei A. tritt an die Stelle der Begründung die kritische Prüfung. An die Stelle von Wahrheitserkenntnis tritt der Prozeß von Versuch und Irrtum. Wahrheit bleibt nur noch als regulative Idee des Erkenntnisprozesses bestehen (vgl. 36). Die kritische Prüfung beansprucht Gültigkeit für alle Probleme der Praxis.

Für den Bereich der Handlungsnormen ist Rationalität so gegeben, daß Handlungsvorschläge aufgrund bestimmter Brückenprinzipien (Realisierbarkeits- und Kongruenz-Postulat) kritisierbar werden. Vf.in fügt das von G.-M. Mojse genannte, bei A. nur unausdrücklich vorhandene Konsistenz-Postulat hinzu.

Schließlich weist Vf.in darauf hin, daß der Kritizismus selbst eine moralische Entscheidung und Lebenseinstellung ist, die nur solange gültig bleibt, wie sie nicht als widersprüchlich erwiesen ist (vgl. 41).

2. Nach der Entfaltung der Grundgedanken A.s erarbeitet Vf.in in einem zweiten Schritt die Bedeutung, die A. dem Offenbarungsgedanken zumißt.

Offenbarung bezeichnet bei A. ein Begründungsverfahren, in dem die Wahrheit von Aussagen durch eine nicht weiter kritisierbare Autorität begründet wird. Dies kann durch Rekurs auf eine übernatürliche oder – wie im Intellektualismus und Empirismus – auf eine natürliche Offenbarung geschehen. Ist diese Verwendung von „Offenbarung" aber theologisch belangvoll?

Vf.in charakterisiert dazu zunächst A.s Offenbarungsmodell der Erkenntnis. Dieses Modell setzt bei A. voraus, daß Wahrheit offenbar und zugänglich ist und mit Gewißheit gewußt werden kann. Dadurch wird dieses Modell zum Inbegriff des Begründungsdenken, das A. aber als willkürlichen Frageabbruch (vgl. Münchhausentrilemma) ablehnt. Zum besseren Verständnis weist Vf.in das Verhältnis von Wahrheit und Gewißheit bei A. auf. Wahrheit wird als Aussagewahrheit verstanden. Aufgrund der Unzulänglichkeit eines Wahrheitskriteriums aber ist eine Aussage wie: „p *ist* wahr" nicht möglich. Wahrheit gibt es nur als „regulative Idee" (56). Man kann sich ihr zwar annähern, sie aber nicht erreichen. Problematisch bleibt jedoch – so Vf.in –, ob A. gezwungen ist, „eine Wirklichkeit an sich anzunehmen" (59). Ebensowenig wie Wahrheit gibt es für A. Gewißheit als „Folge von Evidenz" (61). Evidenz ist für ihn Begründungsabbruch. Es gibt immer nur vorläufige Gewißheit, die sich ständig bewähren muß (65). A. will damit das menschliche Bedürfnis nach Sicherheit, das der Gewißheitssuche psychologisch zugrundeliegt, aufbrechen, weil aus ihm echte Wahrheitserkenntnis oft untergraben wird (66f). Der vermeintlichen Offenbarkeit der Wahrheit entspricht auf seiten des Erkennenden der Gehorsam. Aber die Autorität, der Gehorsam geleistet wird, wird als Autorität selbst wieder vom Erkennenden autoritativ eingesetzt (71). Dadurch wird durch Immunisierung gegen Kritik beliebige Steuerung sozialer Prozesse möglich.

Hinzu kommt, daß u. U. zur Offenbarung nicht alle Menschen unmittelbaren Zugang haben können. Tradition wird notwendig und mit ihr Identifikation und Interpretation des Geoffenbarten. Musterbeispiel ist die Tradition des Christentums. Da die Kirche Vermittlerin der geoffenbarten Wahrheit ist, kann sie gehorsame Empfänger verlangen. Ein Interpretationsmonopol, Androhung von Strafen schaffen Immunisierungen gegen abweichende Auffassungen. Daß Menschen sich überhaupt so einengen lassen, sieht A. in der Angst vor Sicherheitsverlust begründet, welche Angst aber das Glaubenssystem beständig aufrecht hält. Durch Interpretation gelingt es der Kirche zudem, bei angeblicher Wahrung des Offenbarungsinhalts jedem möglichen Einwand zu entgehen (83). Daß sich der Gehalt aber tatsächlich ändert, sieht A. etwa in der Hellenisierung des Christentums gegeben. Nach A.s eigenem Verständnis dient Tradition zwar dazu, Möglichkeiten des Problemlösungsverhaltens zu vermitteln (88) und so soziales Leben zu gewährleisten, aber sie darf nicht – wie im Traditionalismus – um jeden Preis bewahrt, sondern muß ständig der Bewährung ausgesetzt werden (90).

Das zum Offenbarungsmodell Gesagte spiegelt sich auch in A.s Gottesverständnis wider. Gott ist für ihn durch seine Autorität zunächst der „archimedische Punkt", auf den für alle Begründungen zurückgegangen werden kann (92). Dann aber ist er auch „Garant der Wahrheit" des Geoffenbarten (95). Voraussetzung ist freilich die Existenz Gottes. Da sie zusammen mit überholten kosmologischen Vorstellungen obsolet geworden ist, müssen von der Kirche Immunisierungen angewendet werden, um an ihr festzuhalten. Besonders kurios ist für A. wohl zu Recht die Immunisierung vieler heutiger Theologen, in der „an der Behauptung der Existenz Gottes festgehalten (wird), obwohl der Nachweis der Existenz gar nicht mehr interessiert" (98). Schließlich dient Gott auch dem Sinnbedürfnis und Sicherheitsstreben des Menschen (100). Für A. jedoch kann Sinn nicht als Sinntotalität definitiv festgelegt werden, wenn auch jeweils die einzelnen Handlungen Sinn leitet. Die Wirklichkeit bleibt für A. immer fraglich (102). Allenfalls gibt es mehr oder weniger adäquate Erfassung bestimmter Züge der Wirklichkeit.

Das Offenbarungsmodell dient ebenfalls zur Auseinandersetzung mit der Person Jesu Christi. Insofern sich Gott in Jesus geoffenbart hat, ist er „archimedischer Punkt", „Wahrheitskriterium" und „Sinngarant" (104). Die Person Jesu läßt sich aber von der Historie her kritisch prüfen. Bei dieser Prüfung zeigt sich für A., daß der zentrale Anspruch Jesu, seine Naherwartung, widerlegt (112) und somit seine daran geknüpfte Ethik hinfällig geworden ist (113). A. greift bei seiner Argumentation wesentlich auf die Ergebnisse A. Schweitzers zurück, rezipiert sie aber – wie Vf.in zeigt – unkritisch. Weiterhin ist nach A. die Auferweckung Jesu Werk der Jünger gewesen (120), doch läßt sich diese These nicht eindeutig erweisen. A. hält mit Schweitzer Nachfolge Jesu nur für sinnvoll, „wenn diese von dem Glauben an einen Gott losgekoppelt" (123) und als Humanismus gelebt wird.

3. Nach der Entfaltung der Offenbarungskritik A.s fragt Vf.in nun in einem dritten Schritt ihrer Untersuchung, „ob sich das Albertsche Offenbarungsverständnis in der Offenbarungstheologie überhaupt wiederfindet" (125). Erst dann ergibt sich, ob die Kritik A.s für die Theologie fruchtbar sein kann.

Das Offenbarungsverständnis, gegen das sich A. richtet, läßt sich als „göttlicher Informationsprozeß" und „kirchlicher Vermittlungsprozeß" (126f) zusammenfassen. Ein solches Offenbarungsverständnis findet sich in der Neuscholastik, nicht jedoch in der Theologie überhaupt. Es ist lehramtlich korrigiert durch das II. Vatikanum (129).

Nach dem I. Vatikanum und der Neuscholastik hat Offenbarung primär Informationscharakter „als Wahrheitsvermittlung, als Zuwachs an Erkenntnis, als Belehrung" (135). Insofern trifft A.s Auffassung. Während aber nach A. das Geoffenbarte offen einsichtig ist, bleibt es auch nach neuscholastischer Theologie Geheimnis (136). Entsprechend folgt auch die Gewißheit im traditionellen Offenbarungsverständnis nicht – wie nach A. – aus Evidenz (137), sondern aus der Autorität Gottes (138). Im Unterschied zu A. war daher für die traditionelle Theologie auch der Beweis der Tatsächlichkeit von Offenbarung notwendig (140). Wunder, Weissagungen, die Auferstehung Jesu führten zu einer „certitudo objectiva" als moralischer, nicht zwingender Gewißheit, der auf seiten des Subjekts noch die persönliche freie Glaubensentscheidung entsprechen muß. Bei A. dagegen ist die Annahme des Geoffenbarten logisch zwingend (145).

Für die Ekklesiologie hat das neuscholastische Offenbarungsverständnis zur Folge, daß die Kirche eine einmalige und besondere Autorität als Tradentin erhält. Während dies aber nach A. in eine Entmündigung des Menschen führt, ist Gehorsam als frei gewollter Gehorsam gegen Gott gemeint, von dessen Autorität her sich allein die Autorität der Kirche begründet (153). Die Autorität Gottes aber ist im Sinne liebender Zuwendung zu verstehen. Deshalb darf die Autorität der Kirche nicht Herrschaft sein.

Aus dieser Gegenüberstellung der Kritik A.s mit dem neuscholastischen Offenbarungsverständnis zieht Vf.in das Fazit, daß sich von A.s Offenbarungsmodell her keine Gesprächsbasis für die Theologie ergibt (156). Dennoch bleibt die Frage nach möglichen Anknüpfungspunkten im gemeinsamen Grundanliegen.

4. In einem vierten Schritt sucht Vf.in daher eine Gesprächsbasis in dem gemeinsamen Bestreben des kr.R. und der Theologie, die Dichotomie von Erkenntnis und Entscheidung zu überwinden.

Entsprechend dieser Dichotomie bei A. gibt es in der traditionellen Theologie die Dichotomie von Offenbarungsinhalt und -faktum (158). Wurde die Dichotomie von Erkenntnis und Entscheidung durch die Einsicht aufgebrochen, daß auch im Erkenntnisbereich Vorentscheidungen bestimmend sind, so wird bei der Trennung von Offenbarungsinhalt und -faktum problematisch, wie ein uneinsichtiger Inhalt äußerlich beglaubigt werden kann. Ist aber die Trennung von Inhalt und Faktum nicht mehr stimmig, ist das gesamte Offenbarungsverständnis zu überdenken, das diese Trennung enthält (164). Man muß sich auf die ursprüngliche Einheit von Inhalt und Faktum besinnen. Eine solche ursprüngliche Einhheit aber spricht Vf.in der Dichotomie von Erkenntnis und Entscheidung bei A. ab. So besteht zwar ein gemeinsames Anliegen, die Lösungen aber weichen schon im Ansatz voneinander ab.

Aber auch in bezug auf den Anspruch, das Leben zu verändern, ist keine Annäherung möglich. Zwar gehen sowohl der kr.R. als auch die Offenbarung von der Fehlbarkeit menschlicher Vernunft aus. Während aber der kr.R. sich methodisch damit abfindet, indem er alles einer Prüfung unterzieht, gibt die Offenbarung durch ihren Inhalt eine Gewißheit, die ohne Angst jeder kritischen Prüfung ausgesetzt werden kann. Zugleich stellt sie die Welt kritisch in Frage. Schließlich verlangt die Offenbarung auch Bezeugung durch die Tat als Überprüfungskriterium des Glaubens (vgl. 180). Anschließend weist Vf.in eine uneingestandene existentielle Voraussetzung A.s nach. Wahrheit ist für ihn zwar nicht inhaltlich gefüllt wie für das Christentum, sondern wird durch Falsifikation bestimmt (184). Aber die prozessuale Auffassung von Wahrheit zeigt ein Moment von Geschichtlichkeit, die nicht ohne den Begriff „Bewährung" auskommt: Etwas ist solange wahr, wie es sich bewährt. Sich darauf einzulassen, setzt Vertrauen voraus (186f). „Dies sollte" – so Vf.in – „auch Hans Albert zugestehen" (187). A. bleibt im Methodischen, Kognitiven stehen, trifft nicht den Menschen in seiner ganzen Existenz.

Die Prinzipien des kr.R. können aber für die reflexe Verantwortung des Glaubens vor der Vernunft eine Rolle spielen (190). Zwar ist der Glaube weder zu beweisen noch zu widerlegen. Dennoch muß er offen für Prüfung bleiben und Einwände widerlegen können. Theologie ist dabei ausgehend von der Fehlbarkeit der Vernunft als Prozeß der Annäherung an die Wahrheit zu fassen.

Mit diesem Ergebnis ist der Gang der Untersuchung beendet. Vf.in faßt ihn abschließend in Thesen zusammen. Zu der sauber und methodisch streng gearbeiteten Diss., die mir im ganzen gut gefällt, sei noch folgendes angemerkt:

– Es wäre interessant gewesen, nicht nur das neuscholastische Offenbarungsverständnis mit dem kr.R. zu konfrontieren. A. wirft ja auch K. Rahner Immunisierung vor (Traktat über kritische Vernunft, 108, Anm. 9). Gilt solche Kritik etwa auch für M. Seckler, auf den sich Vf.in u. a. wesentlich stützt?

– Schade ist auch, daß Vf.in nicht weiter der angeschnittenen Frage nach einer natürlichen Theologie, ihrer Notwendigkeit und Möglichkeit, sowie dem Problem des Gottesbeweises nachgeht.

– Im 4. Teil müßte aus der Infragestellung der Welt durch die Offenbarung noch die Anfrage an den kr.R. abgeleitet werden, wie er seine Verweigerung der Annahme des Glaubens rechtfertigen und verantworten kann. Vf.in weist mit ihren Überlegungen zu Bewährung

und Vertrauen schon in diese Richtung, führt den Gedanken aber nicht konsequent zu Ende.

– Daß die Praxis zum Überprüfungskriterium der Offenbarung wird (vgl. 180), scheint mir problematisch. Wenn der Inhalt des Glaubens an der Welt verborgen ist, so haben auch Glaube und Liebe als Erfülltsein vom Heiligen Geist, das selbst zum Inhalt des Glaubens gehört, ihr Maß nicht an der konkreten Tat, auch wenn sie sich in die Tat hinein auswirken.

Paderborn Stephan Ernst

Wogaman, J. Philip: **Faith and Fragmentation.** Christianity for a New Age. – Philadelphia: Fortress Press (1985). XI, 196 S. Kart.

Es handelt sich um einen fundamentaltheologischen Entwurf über die Rolle des Christentums in der gegenwärtigen Welt. Vf., Prof. für christliche Sozialethik in Washington, D. C., ist bemüht, das Christentum sehr umfassend zu begreifen; jeden Versuch, es in einen bestimmten Bereich des Lebens einzuordnen, betrachtet er als eine Fragmentierung. Insbesondere werden von ihm die folgenden aktuellen Fragmentierungen erörtert: die nostalgische Vision, religiöses Gefühl, liturgischer Formalismus, institutioneller Aktivismus, Fundamentalismus, religiöser Nationalismus, religiöser Rationalismus, sozialer Aktivismus und die Beschränkung der Theologie und Philosophie auf Geschichte. Dagegen setzt er seine eigene Sicht, für die das Christentum die zweifache Bedeutung von Hoffnung und Liebe hat.

Hoffende Liebe soll dabei nicht als ein bestimmter Bereich innerhalb des Lebens, sondern als eine umfassende Perspektive verstanden werden, aus der alles andere betrachtet werden kann. Von daher soll der christliche Glaube nach Vf. eine Integration der Vielfalt des gegenwärtigen Lebens zustandebringen. Nach dieser grundsätzlichen Darstellung fährt das Buch dann in einzelnen Kapiteln fort, in denen diese Sicht auf einzelne Aspekte angewendet wird, nämlich auf den Kosmos, das Selbst, die Gesellschaft, das Böse, die Kirche und deren Missionsauftrag.

Das allgemein verständliche Buch erarbeitet eine Interpretation des Christentums, die es einem modernen Menschen, d.h. jemandem, der die heute herrschende Wertskala verinnerlicht hat, ermöglicht, seinen Glauben zu verantworten und sich gegenüber Einwänden von außerhalb des Christentums ohne großes Aufheben zu rechtfertigen. Denn wer wird eine Integration seiner Erfahrungen durch Hoffnung und Liebe verwerfen? Oder welcher absolute Pessimist wird sich für den Sinn des Christentums überhaupt interessieren? Die entscheidende Frage für W., deren Bejahung er voraussetzt, ist, ob man die Realität überhaupt als letztendlich sinnvoll und bejahenswert hält, ob man ein Grundvertrauen kennt. Bedenken gegen einen solchen Ansatz sind eher von Christen selber zu erwarten, die eine reichhaltigere Ausprägung ihres Glaubens für unverzichtbar halten. Solche Standpunkte relativiert Vf. von vornherein, in dem er sie als Fragmente kennzeichnet. In den Augen der Vertreter von manchen anspruchsvolleren Auffassungen handelt es sich jedoch um unumgängliche Enfaltungen der gesuchten Einheit. Als „Fragmente" erscheinen sie allerdings einem Standpunkt, der das Umfassende minimalistisch erfassen will, mit anderen Worten, die Einheit gleichsam in einem gemeinsamen Nenner finden will.

Münster William J. Hoye

Seiterich-Kreuzkamp, Thomas: **Links, frei und katholisch – Walter Dirks.** Ein Beitrag zur Geschichte des Katholizismus der Weimarer Republik. Mit einem Nachwort von Walter Dirks. – Frankfurt/Bern/New York: Peter Lang 1986. X, 469 S. (Europäische Hochschulschriften: Reihe 23, Theologie; Bd 292) kart. DM 96.–

Über den Münsteraner theologischen Ehrendoktor Walter Dirks liegt mit S.-K.s Untersuchung die erste theologische Monographie vor. Sie behandelt Dirks' publizistisches Wirken während der Weimarer Republik auf dem Hintergrund zum einen seiner Biographie, zum anderen der politischen, gesellschaftlichen und kirchlich-theologischen Herausforderungen der zwanziger und frühen dreißiger Jahre. Die Arbeit versteht sich als ein „Beitrag zur Geschichte des Katholizismus der Weimarer Republik" (Untertitel) und will „ein Stück Vorgeschichte des heutigen Katholizismus und Christentums in Westdeutschland" (II) aufbereiten.

Die Untersuchung ist in acht Kapitel gegliedert. Das 1. (1–9) behandelt D.s Kindheit, seine Wurzeln im antipreußischen Ruhrgebiet, das 2. (10–45) seine Jugend, sein Bekanntwerden mit der Jugendbewegung und sein Engagement im Quickborn, wobei D.s erste Aufsätze, in denen laut S.-K. D. „‚in nuce' sein politisches Bekenntnis in Grundzügen" (45) formuliert, ausführlich zu Wort kommen.

Im 3. Kap. stehen die Rhein-Mainische Volkszeitung (RMV), deren Umfeld, Mitarbeiter und Unterstützer im Mittelpunkt. Der „Kreis um die Rhein-Mainische Volkszeitung" (63) wird mit Kurzbiographien von Friedrich Dessauer, Heinrich Scharp, Werner Thormann, Ernst Michel, Theodor Steinbüchel und Karl Neundörfer vorgestellt.

Das „Zeit zum Tanzen und Zeit zum Kämpfen – Walter Dirks' Lebensgefühl 1924–1933" überschriebene 4. Kap. (105–221) thematisiert entlang D.s Aufsätzen in der RMV und in anderen Zeitschriften die beiden Phasen seiner Weimarer Publizistik, eine „Optimistische von 1924" an und eine „Verzweifelte ab der Septemberwoche von 1930, mit der die Agonie der Weimarer Republik offenkundig wurde" (105).

D.s Krisendiagnose des deutschen Katholizismus und seine Forderung, den Kulturkampf, die Gegenreformation und das Mittelalter zu „liquidieren", kommen ebenso zur Sprache wie sein antiintegralistisches Verständnis „katholischer Politik", die auf der Basis der Aussöhnung mit den evangelischen Christen die „entscheidenden Aufgaben" anpackt: den „Umbau der Wirtschafts- und Sozialordnung und die Organisation Europas" (D. zit. 123). Der Vf. geht auf amtskirchliche Reaktionen auf D.s Bemühen ein, stellt seine biblisch begründete Entscheidung für Demokratie und Sozialismus heraus und zeichnet dessen Versuch nach, katholischen Lesern Marx nahezubringen, einen Brückenschlag zwischen Marxismus und Christentum aufbauend auf seine Mentoren Steinbüchel und Michel und über beide hinaus zu vollziehen.

D.s Option für einen vom Primat der Politik ausgehenden „politischen Pazifismus" wird eingehend gewürdigt. Desgleichen kommt sein Verhältnis zur Zentrumspartei zur Sprache. Seine kulturkritischen Arbeiten, die D. von rechtskatholischer Seite den Vorwurf des „Kulturbolschewismus" eingebracht haben, präsentiert der Vf. exemplarisch im Blick auf die neuen Medien Film und Funk, anhand seiner Verteidigung von George Grosz' Zeichnung „Christus mit der Gasmaske" und seiner Stellungnahme zur umstrittenen Brecht/Weill-Oper „Aufstieg und Fall der Stadt Mahagonny". Schließlich wird am Ende der ersten Phase D.s Versuch einer Antwort auf die Krise der Ersten Republik mit seiner Forderung nach einer aus einem „Bündnis der Arbeiter, der bürgerlichen Citoyens und der Christen" (211) bestehenden „Zweiten Republik" behandelt.

Das 5. Kap. (222–335) befaßt sich mit D.s Publizistik in den Jahren 1930–1933. Im Zentrum steht D.s im Kontext des zeitgenössischen Katholizismus in ihrer analytischen Schärfe und hermeneutischen Fruchtbarkeit einzigartige Faschismustheorie, die er in einer Artikelserie der RMV im Jahre 1931 entwickelt.

Nach einer Begriffserklärung: „Was Walter Dirks unter ‚Faschismus' verstand" (233–241) arbeitet S.-K. dessen Verständnis der Mächte der faschistischen Konstellation heraus: das große Kapitel als Subjekt (Drahtzieher), die Reichswehr, die „Großagrarier des Ostens" (D. zit. 267), den Mittelstand, dessen Revolte der Nationalsozialismus sei, die zunehmend faschisierten Intellektuellen, Adolf Hitler, den auch D. „verhängnisvoll unterschätzt" (305) und die NSDAP.

Kap. 6 (336–366) behandelt „Die Christen und der Faschismus". Zentral darin sind D.s ebenfalls 1931 vorgenommene Analyse der Unvereinbarkeit von Katholizismus und Nationalsozialismus, sein Ruf nach einem Abwehrkrieg gegen letzteren, zugleich seine hellsichtige Diagnose der sozialen Prädisposition des deutschen Katholizismus zum Faschismus. Der Vf. erörtert zudem v.a. in Zusammenhang mit dem „Fall Dehn" das Problem des deutschen Protestantismus vor der faschistischen Herausforderung.

Das 7. Kap. (367–397) ist überschrieben: „Nach dem 30. Januar 1933". In ihm kommt D.s verzweifelter Versuch zur Sprache, nach der Machtergreifung den Nationalsozialismus subversiv gegen den Strich zu bürsten, die reichstheologisch argumentierende katholische Anbiederung an den Faschismus zu bekämpfen und durch Einklagen ihrer sozialistischen Ziele auf den linken Flügel der NSDAP einzuwirken.

In einer Schlußbetrachtung (398–401) rekapituliert Vf. abschließend seinen Gedankengang.

Die Untersuchung, der Walter Dirks ein wohlwollendes Nachwort beigegeben hat, stellt einen gelungenen Überblick über D.s Weimarer Publzistik dar. Sie präsentiert die Quellentexte in großer Ausführlichkeit und fördert ein heutzutage weitgehend verdrängtes und dabei höchst aktuelles Kapitel Weimarer (Kirchen-)Geschichte am Beispiel des linken katholischen Journalisten Dirks zutage. Eine der verschütteten „Traditionen des Linkskatholizismus" (D.) in ihrer politischen, gesellschaftlichen, kirchlichen und theologischen Relevanz, ihrer faktischen Ohnmacht wie in ihrer Langzeitwirkung ans Tageslicht gefördert zu haben, dies ist die Leistung von S.-K.s gut lesbarer, bisweilen spannender Arbeit. Freilich weist sie eklatante Schwächen auf. Der gesellschaftlich-politische, noch mehr der geistige und der kirchlich-theologische Kontext von D.s Arbeiten werden nur unzureichend berücksichtigt. Das nähere Umfeld der RMV tritt zwar deutlich zutage, doch bleibt es weitgehend bei aneinandergereihten Kurzdarstellungen von Personen und Positionen. Eine geistesgeschichtliche Einordnung

gelingt dem Vf. kaum. Wenn er etwa in D.s Diktum „Gott spricht durch die Situation" (30) im Kern eine „Theologie von unten", ein „Glaubensverständnis, das die Botschaft und die gegebene geschichtliche Situation gleich ernst nimmt", grundgelegt sieht, so übersieht er, daß etwa Emanuel Hirsch diesen Satz genauso hätte schreiben können, nur eben verstanden im Sinne einer faschistischen Theologie!

S.-K.s Untersuchung ist über weite Strecken eine episodenhafte Präsentation von Dirkstexten, die eher kommentiert als in bezug auf ihre verschiedenen Kontexte analysiert werden. Davon ist freilich die Darstellung der D.schen Faschismustheorie auszunehmen. Doch ist diese Passage in einem Ausmaß von Karl Prümms ausgezeichneter Studie „Walter Dirks und Eugen Kogon" (Heidelberg 1984) abhängig, daß – zumal Prümm nur eher beiläufig zitiert wird – von einer eigenständigen wissenschaftlichen Leistung keine Rede sein kann. Prümms blinde Flecken übernimmt S.-K. bedenkenlos, der sich ebensowenig wie jener um eine Analyse des Verhältnisses von D. zur Frankfurter (!) Kritischen Theorie bemüht, mit deren Repräsentanten er doch wohl nicht nur Kaffee getrunken hat (88; vgl. 144f).

Ärgerlich ist des Vf.s Nachlässigkeit, was formale Dinge angeht. Bisweilen finden sich auf einer Doppelseite völlig unmotiviert drei Schrifttypen (z. B. 214/215; 216/217). Vf.- und sonstige Angaben sind häufig falsch bzw. ungenau. Prümm heißt mit Vornamen nicht Klaus (IX), sondern (sonst richtig) Karl; D. wurde nicht in Dortmund-Hörde (1) geboren, da Hörde bis in die zwanziger Jahre selbständig war. S. 27 wird aus Johannes Binkowski Josef Binskowski. Werner Thormann, S. 75, noch acht Jahre älter als D., ist zwei Seiten später nur noch sieben Jahre älter. Ernst Michel starb nicht „Mitte der Fünfzigerjahre" (87) sondern 1964. Mainz hatte nie einen „Erzbischof" (101) Volk. Bert Brecht (106) hieß mit vollem Vornamen Bertolt und nicht Bertholt (429, 433, 451). Bonhoeffer entwickelte seine Vorstellung von einem religionslosen Christentum nicht in den „Dreißigerjahren" (113), sondern 1943–44. Lukásc' Hauptwerk heißt nicht „Geschichte und Klassenkampf" (144), sondern „Geschichte und Klassenbewußtsein". „Mahagonny" ist keine „Brecht-Oper" (194), sondern in Gemeinschaftsarbeit mit Kurt Weill entstanden. Ernst Salomon (285) war zeitlebens ein „von". Der katholisch-theologische Apologet des Nationalsozialismus, Lortz, hieß nicht Albert (394, 396, 448, 456), sondern Joseph; und schließlich trägt Schmaus den Vornamen Michael und nicht Albert (460). Im Literaturverzeichnis sind selbst Standardwerke ungenau bzw. falsch angegeben, so die Arbeiten von Barth, Greinacher/Risse, Henrich, Jedin, Morsey und Scholder.

Zudem finden sich unnötige Wiederholungen (z. B. S. 32 = S. 407 Anm. 1); Zitationszeichen fehlen häufig.

S.-K.s „Links, frei und katholisch" ist ein biographisch aufschlußreiches und dazu flüssig geschriebenes Werk, das freilich, insbesondere was die unzureichend ausgewiesene Übernahme von Gedanken Prümms und was seine Form betrifft, erhebliche Mängel aufweist. Es ist eine Hommage an Walter Dirks, dessen Rezeption der Theologie erst noch bevorsteht.

Frankfurt a. M. Edmund Arens

Bucher, Rainer: **Nietzsches Mensch und Nietzsches Gott.** Das Spätwerk als philosophisch-theologisches Programm. – Frankfurt/Main, Bern, New York: Peter Lang 1986. XIX, 407 S. (Würzburger Studien zur Fundamentaltheologie) kart.

Spätestens seit dem 2. Vat. ist es innerhalb der katholischen Theologie möglich und üblich geworden, das weltweite Phänomen des Atheismus nicht einfach global zu verurteilen und als mit dem Gottesglauben unvereinbar abzulehnen, sondern es in seinen „Formen und Wurzeln" zu untersuchen, differenziert zu betrachten und zu würdigen. Dadurch gewinnt auch die Beurteilung von Nietzsches dezidierten und postulatorischen Atheismus eine neue Gestalt.

Dies zeigt sich in den Interpretationen von Bernhard Welte, Eugen Biser, Johann Figl und vor ihnen bei Henri de Lubac.

Die vorliegende Arbeit, eine theologische Diss. an der theologischen Fakultät in Würzburg, stellt Nietzsches Intention und Werk unter die Relation Mensch und Gott und deren jeweilige Entsprechung. Mit dem Titel: Nietzsches Mensch und Nietzsches Gott liegt eine Variante des Feuerbachschen Grundsatzes vor: Der Mensch schuf Gott nach seinem Bilde.

Als Grundlage seiner Arbeit dient dem Vf. das sog. Spätwerk Nietzsches, 1883–1889, weil in ihm die dezidiertesten und konzentriertesten Aussagen vorliegen, die zugleich eine verborgene Einheit bilden.

Dabei werden zwei maßgebliche Perspektiven vorgestellt. Die eine sieht das Gott-Mensch-Verhältnis, wie es besonders im Christentum wirksam geworden ist, im Lichte der Decadence, deren Frucht das Ressentiment ist. Diese bedeutet die Zerstörung personaler Authentizität im Blick auf den Menschen und auf Gott. Dabei wird das Christentum nicht nach seiner Wahrheit, sondern nach seiner Funktion und Wirkung befragt; diese werden nicht anders als Zerstörung, ja als „Kapitalverbrechen am Leben" bestimmt. So kann Nietzsche erklären: Im Christentum ist der Mensch nicht Mensch und Gott ist nicht Gott. Gott und Mensch verlieren im Christentum ihre jeweilige Authentizität – ein Grundbegriff der vorliegenden Untersuchung.

Die andere Perspektive in der Bestimmung des Verhältnisses von Gott und Mensch und zugleich deren positiver Aspekt wird von Nietzsche dadurch gewonnen, daß er es der Grundkategorie: Wille zur Macht zuordnet, der für Nietzsche sowohl das allgemeinste Prinzip alles Seienden ist wie das Prinzip personaler Authentizität. Das bedeutet, daß nicht die Einheit, sondern der Konflikt und die Gegensätzlichkeit das konstitutive Prinzip aller Wirklichkeit und allen Lebens ist, das zugleich die Überwindung des Nihilismus bewirkt. Der Wille zur Macht schafft den starken, seine personale Authentizität gewinnenden Menschen; ihm entspricht der starke Gott, der den decadence- und Arme Leute-, den moralischen- Gott überwindet, der jenseits von gut und böse ist und sich als höchste Macht und damit als Authentizität Gottes darstellt.

Das Fazit der Untersuchung lautet – und dieses stimmt mit anderen neueren Interpretationen überein –: Nietzsche leugnet Gott nicht schlechthin, sondern einen spezifischen Gott als Reflex eines spezifischen Menschen.

Dem wird abschließend die wichtige Überlegung angefügt, daß es auch dem Christentum um die Authentizität Gottes und des Menschen geht. Auf dieser Basis ist eine christliche und theologische Begegnung mit Nietzsche und seiner Herausforderung möglich. Man kann allerdings auch nach dieser Untersuchung nicht behaupten, daß diese bereits in einem umfassenden Sinn geleistet ist.

Der Vf. verfügt über eine intime Kenntnis der Quellen und der Literatur, hat ein waches Problembewußtsein, ein selbständiges Urteil und eine gute Darstellungsgabe.

München Heinrich Fries

Pröpper, Thomas: **Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte.** Eine Skizze zur Soteriologie. – München: Kösel 1985. 146 S. kart. DM 19.80

Im Vorwort benennt der Autor drei Ziele seiner (in Tübingen nachträglich als Promotionsschrift angenommenen) Arbeit:

1. die Skizze einer „Theologie der Erlösung, die entschlossen den Freiheitsgedanken in den Mittelpunkt rückt";
2. eine Klärung des Freiheitsgedankens bis zu dem Punkt, „daß ein theologischer Neuansatz sichtbar" wird;
3. und damit die Eröffnung eines neuen Zugangs zum „Sinn des Erlösungsglaubens".

Ob und wie weit diese Ziele erreicht werden, mögen die Leser dieser Rezension selbst entscheiden. Daß jedes ehrgeizige Ziel große Risiken birgt, ist eine Binsenwahrheit; sie unterstreicht aber den Mut des Autors, ein großes Thema eigenständig zu reflektieren.

Der 1. Teil seines Buches (11–59) will informieren:

- über die „Schwierigkeiten mit dem Erlösungsgedanken";
- über das „maßgebliche Zeugnis des NT";
- über „Vermittlungsversuche der theologischen Tradition";
- über die „Soteriologie unter den Bedingungen der Neuzeit".

Auf den S. 12f werden nacheinander Bonhoeffer, Dewart, Nietzsche, Marx, Tucholsky und Bloch zitiert, um zu dokumentieren, daß „die Christen" bis heute die Zeichen der Zeit verschlafen, mißdeutet oder gar zynisch ignoriert haben. Deshalb sei ihre Erlösungsbotschaft ein Angebot ohne Nachfrage. Hinzu komme, „daß sich mit dem landläufigen Erlösungsgedanken Vorstellungen und Implikationen verbinden, die nicht nur wie der Gottesgedanke unmittelbar nicht mehr einleuchtend sind, sondern auch erschreckende und abstoßende Assoziationen auslösen. So vor allem das Genugtuungs- und Sühnemotiv" (13). Mit der Religionskritik von Feuerbach bis Tilman Moser konstatiert P. den Bankrott einer Erlösungslehre, deren wichtigste Voraussetzung das Sündenbewußtsein ihrer Adressaten sei.

P. bekennt sich zu Hans Kesslers „Neuentwurf des Erlösungsverständnisses" (Erlösung als Befreiung, Düsseldorf 1972) und bezeichnet die Kritik an diesem „ersten großen Vermittlungsversuch des christlichen Erlösungsglaubens mit der ‚Kritischen Theorie'" als symptomatisch für eine Kirche, die „hoffnungslos ihre Aufgabe verschläft, ... sich in ihr Eigenleben einspinnt, ihre traditionellen Sprachspiele pflegt und allenfalls kosmetisch ein bißchen Aggiornamento betreibt" (22). Mit Moltmann beschwört P. eine Kirche, die „ihre Identität kleingläubig und gesetzlich in starren Formeln behauptet und sich in apokalyptischer Sektenmentalität ganz aus der Gegenwartsverantwortung zurückzieht" (23). Wie eine Anklage liest sich die Verteidigung der Kessler-Position: „Da wird vom Ausverkauf des ‚eigentlich Christlichen' geredet und die ‚Horizontalisierung' des Glaubens beklagt, da wird der Humanisierung der Welt die Verkündigung des Wortes, der Veränderung der Verhältnisse die Umkehr des Einzelnen entweder schroff gegenübergestellt oder doch so übergeordnet, daß beider Verbindung bloß nachträglich, wenn nicht belanglos erscheint ..." (22f). Als Beleg nennt P. die „Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über einige Aspekte der ‚Theologie der Befreiung'" vom 6. 8. 1984.

P. meint, daß es im Rahmen seines Themas unmöglich sei, „die biblischen Grundlagen einer Theologie der Erlösung zu bieten" (25), und verweist deshalb auf Kessler, der sich in seiner Diss. über die theologische Bedeutung des Todes Jesu um eine gründliche Exegese bemüht, inzwischen aber aufgrund der weiteren Forschung (Patsch, Delling, Wengst, Hengel, Schürmann, Pesch, Blank u. a.) die

eigene Position von 1970 erheblich revidiert hat. P. bekräftigt Kesslers ursprüngliche Thesen, indem er z. B. die Sühne-, Opfer- und Lösegeldmotive relativiert „als Versuche des nachösterlichen Glaubens, mit dem Problem des schändlichen, vom Gottesfluch belasteten Kreuzes fertigzuwerden" (27). Nur bezüglich des Stellvertretungsbegriffs rezipiert er die korrigierte Position Kesslers, wie sie in dem entsprechenden Artikel des NHThG und in einem Aufsatz von Jürgen Werbick erscheint.

Der Autor referiert die von den Vätern genannten Erlösungsmotive und charakterisiert – wiederum angelehnt an Kessler – „die inkarnatorische Soteriologie des Ostens" und „die staurozentrische Soteriologie des Westens". Dabei berücksichtigt er den von Greshake wohl endgültig erbrachten Beweis, daß nicht die Ehre Gottes, sondern die des Menschen im Mittelpunkt der Anselmschen Soteriologie steht. Er bekräftigt Kesslers Anselm-Kritik, ohne die weiterführenden Interpretationen H. Verweyens und H. U. von Balthasars zu erwähnen.

Auf den S. 48f (!) entwickelt P. angefangen bei Nikolaus von Kues über Giordano Bruno, Descartes, Spinoza, Kant, Hegel, Schelling und Heidegger die „Diskussion der Neuzeit um das Subjektivitäts- und Gottesproblem". Er meint, daß die theologische Rezeption der philosophischen Entwürfe des deutschen Idealismus auch in der Tübinger Schule des 19. Jh.s keine tragfähige Brücke über den garstig breiten Graben zwischen Vernunft und Geschichte (Offenbarung) geschlagen hat, daß es bis heute nicht gelungen ist, Idee und Wirklichkeit zu versöhnen, und daß deshalb kein philosophisches Modell für eine Soteriologie bereitliegt. Doch das Konzept für den „Neuansatz" des Autors kündigt sich an in der Feststellung (55f), daß bisher die Intersubjektivität als Konstitutivum einer „wirklichen und erfüllten Freiheit" nicht hinreichend durchdacht wurde. Vergeblich erwartet der Leser in diesem Zusammenhang P.s Kritik an den Bemühungen des dialogischen Personalismus und an dem groß angelegten Entwurf einer als Freiheitsgeschichte verstandenen Soteriologie in Balthasars „Theodramatik".

Als Quintessenz des 1. Teiles seiner Arbeit formuliert P. sieben Voraussetzungen einer neuen Soteriologie:

1. Solidarisierung „mit allen unbestreitbar humanen Engagements";
2. Hinführung der christlichen Tradition zu ihrer „gegenwärtigen Bedeutung";
3. Identifizierung des Heils mit der Liebe, die Gott in Jesus Christus geoffenbart hat;
4. Universalisierung dieses Heils durch seine Vermittlung in möglichst allen Denkformen und Situationen an möglichst alle Menschen jeder Zeit;
5. Einbeziehung der Person (der Freiheit) des Beschenkten in das Erlösungswirken des Schenkenden (Einbeziehung der Kategorien „Intersubjektivität" und „Geschichte")
6. Konzipierung einer „Anthropologie, die den Menschen als das Wesen versteht, das in seiner Freiheit von Gott unterschieden und doch für ihn ansprechbar ist, – d. h. in Gottes Offenbarung einen Sinn finden würde";
7. Begründung der christlichen Rede und Praxis von Erlösung durch Gottes Liebe; dadurch „daß ihr Anfang in Jesus erinnert und ihrer in Jesu Auferwekkung erwiesenen Treue vertraut werden darf".

Der 2. Teil (60–129) der Untersuchung

- nimmt „die ebenso dringliche wie umstrittene Frage nach dem Verhältnis des christlichen Glaubens zur neuzeitlichen Freiheitsgeschichte auf";
- sucht nach der Möglichkeit einer Vermittlung „in der Auseinandersetzung mit den theologischen Entwürfen von J. B. Metz, J. Moltmann und H. Peukert, die sich in verschiedener Weise auf die Dialektik der Emanzipationsgeschichte beziehen";
- bietet eine theologische Rechtfertigung „für die Wahl des Freiheitsparadigmas";
- expliziert die für eine „Soteriologie relevanten Einsichten einer transzendentalphilosophischen Freiheitsanalyse";
- und stellt mit deren Hilfe den christlichen Glauben an Erlösung und entsprechende „Perspektiven für das Verständnis christlichen Handelns" dar.

P. sieht in der Freiheitsgeschichte gewiß mit Recht auch eine Geschichte der Emanzipation von der kirchlichen Autorität. Aber vielleicht ist die Bemerkung erlaubt, daß er sich nicht gerade in Details (zum Vergleich: J. Lecler, Geschichte der Religionsfreiheit) verliert, wenn er schreibt, daß die kirchliche Autorität „in ihrer Gestalt und Begründung schon im Spätmittelalter fragwürdig wurde, dann durch Glaubensspaltung und Konfessionskriege vollends ihre Glaubwürdigkeit einbüßte und sich endlich für Jahrhunderte in einer defensiv-apologetischen Haltung verschanzte, welche die Gestaltung der Freiheitsidee den Nichtchristen überließ" (61). Die Freiheitsgeschichte der Neuzeit sei weithin eine „Antithese zu bestimmten Ausprägungen des christlichen Erlösungsglaubens" (61). Denn wie – so fragt P. – will man sonst erklären, „daß der neuzeitliche Mensch, der die Ursprünglichkeit seiner Freiheit entdeckte, seine Identität auf dem Weg der Selbstvergewisserung und Selbstbehauptung suchte" (62), – obwohl doch mit dem Christentum das Wissen in die Welt gekommen ist, „daß jeder Mensch als Gegenstand der Liebe Gottes von unendlichem Wert und somit unabhängig von Geburt, Stand und Bildung zur höchsten Freiheit bestimmt sei" (63).

P.s Ausführungen über die Geschichte des Freiheitsbegriffs (Spinoza, Hobbes, Kant, Fichte, Hegel, Marx) folgen dem von H. Krings verfaßten Artikel im „Handbuch philosophischer Grundbegriffe". Die „Kritik an denjenigen Tendenzen der Emanzipationsbewegung . . ., die – wenn nicht bewußt, so doch praktisch – von der Idee totaler Selbstbestimmung, d. h. der Unabhängigkeit von jeglicher Vorgegebenheit geleitet waren oder noch sind" (66), nennt er theologisch, sofern „sie von einer Möglichkeit der Selbstbestimmung herkommt, die Menschen niemals verfügbar, doch ein für allemal zugesagt ist" (67). Der Kritik an der Emanzipation müsse es um deren eigene Legitimität gehen, indem sie diese unter die „verbindliche Einsicht" stelle, „daß eine Freiheit ohne die Freiheit aller nicht Freiheit sein kann" (69). Die moderne Literatur (Brecht, Enzensberger, Walser, Frisch) spiegele in der „subjektiven Teilnahmslosigkeit aller gegen alle" (Camus) eine Perversion wirklicher Freiheit.

In Metz' „berühmtem Vortrag" über „Erlösung und Emanzipation" (1972) sieht P. den Anfang einer Soteriologie, die „die ‚intelligible Kraft der Praxis' schon im Ansatz zur Geltung" bringt und „darüberhinaus ‚Erinnerung' und ‚Erzählung' nicht nur als ‚die fundamentalen Kategorien der Vergewisserung und Rettung' der Identität von Subjekten, sondern auch als jeder Theologie innewohnende, weil ihre Inhalte allererst vermittelnde Momente herausstellt" (77). Wenn Moltmann in seinem Buch „Der gekreuzigte Gott" (1972) die Passion Christi als trinitätsökonomische Modalität der trinitätsimmanenten Zeugung des Logos erklärt und durch die „Revolution im Gottesbild" die Alternative zwischen Theismus (der zynisch wird, wenn er das Leid „erklärt") und Atheismus (der das Leid mit Gottes Nicht-Existenz ent-schuldigt) überwinden will, muß er sich von P. fragen lassen: „Und wie überhaupt ist es möglich und zu denken, daß ‚Gottes Gottheit . . . im Paradox des Kreuzes offenbar' wird? . . . Wäre dieser Tod somit Bedingung für die Selbstkonstitution Gottes als Liebe?" (82). P. begründet nicht, warum er nicht einmal hier Balthasars „Theodramatik" oder wenigstens dessen Aufsatz „Crucifixus etiam pro nobis" (IKaZ 1980) erwähnt. Er sieht den entscheidenden Schritt auf dem Weg zum „neuen Ansatz" in Helmut Peukerts Werk „Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie" (1976). „Denn hier ist nicht nur die kritisch-befreiende Relevanz des christlichen Glaubens herausgestellt und die praktische Gestalt seiner Vermittlung bedacht, sondern auch durch den Bezug auf den gegenwärtigen Stand der wissenschaftstheoretischen Diskussion die Bedeutung dieser Praxis selbst theoretisch vermittelt und ihr zentrales Bekenntnis zu Gottes Treue und rettender Macht eindringlich zur Geltung gebracht" (83). Was Hans Kesslers Versuch einer Vermittlung zwischen christlicher Erlösungslehre und Habermasscher Kommunikationstheorie mißlang (vgl. K. Hillenbrand, Heil in Jesus Christus), die Einbeziehung von Schuld und Tod, das soll P. mit Peukerts Hilfe glücken. Denn dessen Fundamentaltheologie sei eine „Theorie desjenigen kommunikativen Handelns, das, aus den Mechanismen der Selbstbehauptung und der konkurrierenden Machtsteigerung befreit, Gott in seinem Handeln hier und jetzt als zuvorkommende absolute Liebe für den anderen und für sich selbst erinnernd und antizipierend in Anspruch nimmt" (86).

In Anlehnung an Hermann Krings und dessen Methode der transzendentalen Reduktion erhebt P. die Kategorien, „welche die Explikation des Glaubens an Erlösung und seine philosophische Vermittlung erlauben" (96f). Er geht von der Unterscheidung zwischen formaler Unbedingtheit und materialer Bedingtheit menschlicher Freiheit aus und fragt, ob Sartre recht hatte, als er „die formale Freiheit verabsolutierte und an die Stelle der Hegelschen Dialektik des Ansich- und Fürsichseins den irreduziblen, unvermittelten Gegensatz zwischen beiden setzte" (99f). P. bestätigt die Grundlage des dialogischen Personalismus, wenn er feststellt: Die abstrakte Selbstsetzung einer Freiheit erscheint als defizienter Modus ihres Selbstseins, weil sie selbst sich anderer Freiheit verdankt. Oder mit Krings formuliert: „Freiheit gibt sich letztlich und erstlich dadurch einen Inhalt, daß sie andere Freiheit bejaht. Nur im Ent-schluß zu anderer Freiheit setzt sich Freiheit selbst ihrer vollen Form nach" (100). P. folgert, daß ein Ich erst in der Gemeinschaft mit anderer Freiheit den angemessenen Halt findet, weil sie sich nur so als anerkannt erfährt. Da sich aber die gegenseitige Anerkennung verschiedener Freiheiten stets durch Gehalte (Symbole) verwirklicht, die weder ihr originäres Sichöffnen noch die Bejahung des anderen jemals erschöpfen, weist dieser Vollzug selbst, sofern er unbedingt ist, auf die Idee einer allen Gehalt und sich selbst unbedingt eröffnenden Freiheit, d. h. einer Freiheit, die als Einheit von unbedingtem Sichöffnen und unvermittelter Fülle des Inhalts nicht nur formal, sondern auch material unbedingt wäre und insofern vollkommen genannt werden könnte" (103).

Mit dieser Analytik der Freiheit meint P. den Glauben an Erlösung so explizieren zu können, daß die genannten sieben Voraussetzungen einer neuen Soteriologie erfüllt werden. Denn wie ein Mensch der Liebe Gottes „unmittelbar so gewiß und mit ihr so einig sein konnte, daß sein Leben Gottes Wirklichkeit für uns wurde, ist das eigentliche Geheimnis der Person Jesu Christi" (108). Die Soteriologie hat deshalb vornehmlich und zunächst die Aufgabe: die Tatsache zu entfalten, daß in Christus „die Freiheit jedes Menschen von Gott selbst anerkannt" worden ist. Wo diese Bejahung, Anerkennung und Verheißung im Glauben ergriffen wird, „sind Menschen ‚aus dem Tod ins Leben geschritten' (1 Joh 3,14). Und eben dies ist Erlösung" (110). Erst die Begegnung des Menschen mit der Selbstzusage Gottes qualifiziert die Schuld als Sünde. Deren Wurzel – so P. – ist stets die Angst des Menschen um sich selbst; deren Kompensation der oft verzweifelte Versuch, in allen möglichen Formen das Wissen um die eigene Kontingenz zu verdrängen. Indem der Mensch die in Christus geoffenbarte Bejahung seiner selbst in Erinnerung, Dank und Bitte immer wieder neu annimmt und erfährt, wird seine Freiheit befreit zu jenem intersubjektiv-kommunikativen Handeln, das Gottes Heil in die realen Verhältnisse des Menschen trägt. Weil der Mensch in Erinnerung an die Auferstehung Christi frei ist „von der letzten Sorge des Daseins", wird er „lieber das Eigene einsetzen und die Schutzlosigkeit wählen, als auf die Strategien" der Selbstbehauptung und Selbstsicherung zu setzen (124). „‚Begegne jeder möglichen Freiheit so, daß du sie schon anerkennst und zuvorkommend als wirkliche behandelst' – das wäre der kategorische Imperativ gläubiger Praxis oder besser: die Folge ihres kategorischen Indikativs" (128).

P. sieht in Peukerts Theorie christlichen Handelns eine Theorie der Tradition der Offenbarungswahrheit und ebenfalls einen neuen Zugang zur Erschließung der sakramentalen Wirklichkeit. Er wendet sich gegen eine „Monopolisierung des Gnadengeschehens durch die amtlichen kirchlichen Vollzüge" und meint, daß „die Verinnerlichung und gleichzeitige Veramtlichung der Gnade", sowie die „entsprechende Moralisierung und Vergesetzlichung des christlichen Handelns" die beiden „Entfremdungsgestalten des Glaubens" bezeichnen, welche sein „Neuansatz" überwinden könne (119f).

Mit Absicht möchte Rez. den Autor in Gestalt von Zitaten selbst sprechen lassen. Deshalb nochmals die Aufforderung: der Leser möge die Ausführungen mit den genannten Zielen des Autors vergleichen. Bei allem Respekt vor P.s spekulativer Begabung seien abschließend einige (gewiß subjektive) Fragen gestellt:

- Kann man auf dem Hintergrund der exegetischen Arbeit der vergangenen fünfzehn Jahre das Sühnemotiv noch so darstellen wie der Autor?
- War der christliche Erlösungsglaube wirklich nur die negative Folie der Freiheitsgeschichte? Werden die dezidierten philosophie- und theologiegeschichtlichen Urteile des Autors der Wirklichkeit gerecht?
- Was ist das „Neue" an P.s „Neuansatz", wenn man seine Analytik der Freiheit – zum Beispiel! – mit den entsprechenden Untersuchungen Hans Urs von Balthasars (Theodramatik II/1, 170–305) vergleicht?
- Ist das Kreuz Christi als „Preis der Freiheit" hinreichend erklärt? Warum mußte Jesus am Kreuz sterben, wenn jede Gestalt wirklicher Liebe Befreiung der Entfremdung fremder Freiheit ist? Warum geht P. nicht wenigstens kritisch auf die entsprechende Antwort Balthasars ein? Was antwortet er selbst auf die an Moltmann gerichtete Frage: „Und wie überhaupt ist es möglich und zu denken, daß ‚Gottes Gottheit ... im Paradox des Kreuzes offenbar' wird? ... Wäre dieser Tod somit Bedingung für die Selbstkonstitution Gottes als Liebe?"
- Wenn die Sünde eine Realität ist, was geschieht dann mit ihr, sobald „Bejahung, Anerkennung und Verheißung im Glauben ergriffen" werden?

Freiburg i. Br. Karl-Heinz Menke

Wenz, Gunther: **Geschichte der Versöhnungslehre in der evangelischen Theologie der Neuzeit,** Bd 2. – München: Kaiser 1986. 493 S. (Münchener Universitätsschriften, FB Ev. Theologie, Bd 11) kart. DM 130.–

Der zweite abschließende Bd dieses umfangreichen Werks hat seine Schwerpunkte bei der kritischen Darstellung der Versöhnungslehre Albrecht Ritschls, Martin Kählers und Karl Barths sowie bei einem Überblick über Grundfragen gegenwärtiger Kreuzestheologie, der für die Versöhnungslehre einschlägige Entwürfe der gegenwärtigen evangelischen Theologie kritisch rezensiert. Das grundlegende Bezugsproblem für die Versöhnungslehre im 19. und 20. Jh. ergibt sich – nach W. – aus der Frage, ob Erlösung und Versöhnung auf die sich selbst bestimmende moralische Subjektivität des Menschen hin oder im Widerspruch gegen sie zur Sprache gebracht werden müssen bzw. wie eine der sich selbst bestimmenden moralischen Subjektivität widersprechende Versöhnungslehre die wahre Selbstbestimmung menschlicher Subjekte als vom Ereignis der Versöhnung nicht negiert, sondern allererst freigesetzt denken kann. Dieses Bezugsproblem wird vom späten Schelling gegen Hegels Versöhnungsdenken ausdrücklich geltend gemacht.

Reale Versöhnung schaffe Gott durch das absolute Positivum seiner unableitbaren Freiheitstat, deren Faktizität eben deshalb „nicht logisch hergeleitet, sondern allein a posteriori aus der tatsächlichen Selbstoffenbarung in Jesus Christus rückerschlossen werden könne" (284f). Dieses absolute Positivum kann von der moralischen Subjektivität des Menschen nicht eingeholt werden; es ist ihr schlechthin vorausgesetzt, was freilich gerade nicht heißen muß, daß es nicht doch – als Einheit vom Faktum und Begriff, als der gegebene und in seiner Gegebenheit niemals einholbare Begriff – vernünftig rekonstruierbar ist. Die Frage, inwieweit dieser Grundsatz „positiver Philosophie" tatsächlich Hegels Intentionen widerspricht (ob Hegels Philosophie nicht selbst ihrem Grundvollzug Rekonstruktion des gegebenen Begriffs ist) mag dahingestellt bleiben. Entscheidend bleibt, daß jede Theologie, die das Ereignis der Versöhnung angemessen zur Sprache bringen will, im strengen Sinne Offenbarungstheologie sein, den Grund der Versöhnung und des Glaubens als Offenbarung, „nämlich als eine sich selbst erschließende, sich selbst zur Evidenz bringende Voraussetzung" (294) hinnehmen und nachvollziehen muß.

Diese Problemstellung ist am entschiedensten von Karl Barth geltend gemacht worden. Seiner Theologie gegenüber erscheint etwa die Konzeption Ritschls verdächtig, die moralische Selbstbestimmung des Menschen doch noch den umfassenden Rahmen der Versöhnungslehre sein zu lassen, insofern es ihm bei der Versöhnung entscheidend um die Wandlung einer falschen Einstellung Gott gegenüber – und nicht um die Wandlung der Einstellung Gottes zu uns – zu gehen scheint. Diese Alternative muß als falsch erwiesen werden; es fragt sich freilich, ob Ritschl sie so oberflächlich verstanden hat, wie die zeitgenössische Kritik ihm vorhält bzw. was denn mit der Veränderung menschlicher Vorstellungen von Gott oder der sündigen Einstellung zu Gott genau gemeint ist. Jedenfalls sieht die Ritschl-Kritik ihren Verdacht bestätigt etwa in Ritschls Betonung der inklusiven, statt der exklusiven Stellvertretung, seiner Uminterpretation der Sühneleistung durch Jesus Christus und des göttlichen Zornes, der sich – nach traditioneller Lehre – im Kreuz an Jesus Christus ausgewirkt habe. Mit der Auflösung der exklusiven Stellvertretung scheint die in Jesus Christus ein für allemal geschehene Versöhnung als absolute Voraussetzung eines versöhnten Lebens relativiert. Zu fragen bleibt, ob diese Kritik Ritschl wirklich gerecht wird; W. referiert sie mit umfassender Sachkunde, jedoch ohne sich mit ihr einfach zu identifizieren.

Karl Barths Gegenposition hat – wie die Darstellung bei W. zeigt – ihre eigenen Probleme. Sie denkt die absolute Positivität und Faktivität der Versöhnungstat Gottes in Jesus Christus konsequent als Setzung durch das sich absolut selbst bestimmende göttliche Subjekt. Im Anschluß an T. Rendtorffs Interpretation sieht W. in Barths konsequenter Offenbarungstheologie den Versuch, das Konzept freier Selbstbestimmung nicht mehr auf das moralische Subjekt, sondern auf Gott selbst zu beziehen, womit freilich die Frage aufgeworfen wird, „ob sich nämlich mit der absoluten Selbstbestimmung des göttlichen Subjekts überhaupt die Freiheit endlicher, individueller Subjekte zusammendenken läßt" (205). W. verfolgt diese Problematik durch die trinitätstheologischen und christologischen „Voraussetzungs"- (bzw. ebensosehr: Folge-)Zusammenhänge und zeigt, daß das Konzept absoluter Selbstbestimmung die Trinität nicht mehr als kommunikative Einheit der drei Personen (bei Barth eben: Seinsweisen) denken läßt, deshalb zu einer Prädominanz des Vaters führen und konsequenterweise die Bedeutung der individuellen Menschheit Jesu Christi von der unmittelbar alles bestimmenden Selbstbestimmung Gottes her unterbewerten muß. Diese Kritik übt W. auch noch an Jüngels Konzeption (326ff). Was die trinitätstheologische Problematik angeht, ist mir nicht recht deutlich geworden, welche Alternative W. favorisiert. Liegt das Grundproblem der Trinitätslehre nicht eben darin, daß kommunikative Einheit der drei Personen und Einheit durch Selbstbestimmung (bei der Einheit des Wollens und Wirkens „nach außen") zusammengedacht werden müssen? W. legt alles Gewicht darauf, daß die Einheit der drei Personen aus der im Geist vollzogenen, im Kreuz offenbar werdenden gegenseitigen Hingabe des Sohnes an den Vater und des Vaters an den Sohn zu verstehen und so die Sohnschaft des Menschen Jesus und die Vaterschaft Gottes als durcheinander vermittelt zu denken (346f); es kommt ihm – zu Recht – entscheidend darauf an, „daß göttliche Identität und trinitarische Gemeinschaftsbeziehungen in keiner Weise gegeneinander ausgespielt werden dürfen", daß vielmehr die Gleichursprünglichkeit göttlicher Einheit und personaler Dreiheit zur Geltung kommt (347). Aber was ist damit gemeint, wenn Pannenberg, dem W. sich hier (und nicht nur hier) anschließt, feststellt, auch den göttlichen Personen stelle sich der eine Gott dar in der jeweils anderen Person (347). Mir ist nicht klar geworden, wie sich von hier aus das trinitätstheologische Grundproblem klärt, auch wenn mir die Grundintention des Vf.s – sein Widerspruch gegen ein abstraktes Konzept der absoluten göttlichen Selbstbestimmung – durchaus gerechtfertigt erscheint.

Doch zurück zu Barths Versöhnungslehre. W. stellt die zentrale Bedeutung der Versöhungslehre in der „Kirchlichen Dogmatik" heraus, die vielleicht noch deutlicher hätte werden können, wenn er sie vom Hintergrund des Barthschen Erwählungsgedankens her ausgeführt hätte. Die von W. vorgebrachte Kritik leuchtet freilich ein: Barth ist einem Gottesbegriff verpflichtet, „der in der Kategorialität unmittelbarer Selbstbestimmung gedacht ist, welche den Gegensatz zu dem, was sie nicht unmittelbar selbst ist, als ihren logischen Schatten notwendig und damit stets nach sich zieht" (274). Daraus folgt u. a., daß Barth „dazu neigt, das Kreuz, mithin die Negation einseitig dem menschlichen Dasein (also unter christologischen Bedingungen Jesus; unter schöpfungstheologischen dem geschöpflichen Sein überhaupt) zuzuordnen, um Gottes Gottheit durch den Gegensatz dazu zu bestimmen" (ebd.). Gott kann – hier folgt Barth Kierkegaard – nur erscheinen, wo der Mensch zunichte wird; die unmittelbare Selbstbestimmung setzt das endliche Menschsein als das unmittelbar negative, so daß auch Jesu indivduelles Menschsein vor allem auf seine Negation hin – auf das Gerichtetwerden des Richters am Kreuz, auf sein Erdulden des göttlichen Zornes hin – zur Sprache kommt. Dem hält W. zu Recht entgegen, „daß Jesu Transparentwerden für Gott, wie es sich in seiner Selbsthingabe am Kreuz vollendet, nicht das Vergehen seiner bestimmten Endlichkeit, sondern deren letztgültige Anerkennung durch Gott zur Folge hat. Gottes Gottheit erbaut sich nicht am Nichts des Menschen; vielmehr begibt im Tod Jesu Gott selbst sich ins Elend und läßt sich in die letzte Tiefe des Endlichen ein, um gerade so dem Endlichen ein unveränderliches Recht in ihm selbst zu verschaffen" (253), um das endliche Menschsein nicht durch abstrakte Negation, sondern in mitleidender Errettung des Sünders vor der Sünde zu retten. Handeln und Leiden sind im Kreuz nicht ausschließlich dem Vater bzw. dem Menschen Jesus zuzuordnen; vielmehr muß vom Mitleiden des Vaters im Kreuz Jesu gesprochen werden können (im Sinne eines Patricompassianismus). Statt von einer die Endlichkeit abstrakt negierenden unvermittelten göttlichen Selbstbestimmung wäre die Versöhnung von Gottes den Menschen gerechtwerdender, im Gerechtwerden die göttliche Gerechtigkeit – die Negation der Sünde, nicht des Sünders – zu ihrem Recht bringenden göttlichen Selbstmitteilung her zu denken (wobei W. von „Selbstmitteilung" erstaunlicherweise niemals ausdrücklich spricht). Der Unmittelbarkeit der göttlichen Selbstbestimmung entspricht bei Barth die Schwierigkeit, Endlichkeit und Sünde angemessen zu unterscheiden, da sie ja das unmittelbare Andere

zu dem sich selbst bestimmenden Gott sind. Diese Unterscheidung wäre aber erforderlich, damit die in Versöhnungsgedanken implizierte gerechtwerdende Unterscheidung von Sünder und Sünde gedacht werden kann.

Aufs Ganze gesehen notiert W. bei Barth die Schwierigkeit, das Sich-Beziehen Gottes auf die endliche Freiheit, auf das Mit-Wirken des Menschen zu denken, wobei er einräumt, daß die späteren Bände der KD diese Einseitigkeit zu überwinden bemüht sind. Von seiner Barthkritik her identifiziert W. als ein wesentliches, sachlich gerechtfertigtes Interesse der gegenwärtigen Theologie, „die Aufgeschlossenheit des in Jesus Christus offenbaren Gottes für die Freiheit des Menschen zur Geltung zu bringen" (278). Diesem Interesse sind auch die abschließenden Ausführungen W.s zu Grundfragen gegenwärtiger Kreuzestheologie verpflichtet. Der Gott, der in Jesus Christus und gerade auch am Kreuz offenbar geworden ist, kann demnach „nicht mehr gedacht werden als unberührt von allem Weltlichen, von Sünde und Leid zumal, apathisch in sich ruhendes Absolutes". Der Gott Jesu Christi, der Versöhnung will und sie schafft, „ist vielmehr der, welcher sich im Leben und Kreuz Jesu selbst in die letzten Abgründe des Endlichen gegeben hat, weil er dem Endlichen ein unveränderliches Recht in sich selbst verschaffen will", weil er in seiner ursprünglichen Liebe sich „auf den einzelnen als ein einzelnes einläßt" (308f). Der soteriologische Sinn des Kreuzes wäre dann darin zu sehen, daß – W. greift hier auf E. Jüngels Konzept zurück – der mit dem Gekreuzigten sich identifizierende Gott die beziehungsfeindliche Konsequenz der Sünde auf sich nimmt und in der äußersten Ausweglosigkeit des endgültigen Beziehungsabbruchs im Fluchtod Jesu neues Leben, neues endgültiges Leben verbürgende Beziehung schafft (vgl. 353). In seiner solidarischen Liebe übernimmt der Menschensohn Verantwortung auch für das, was er in keiner Hinsicht selbst verursacht hat. Er „läßt den Sünder nicht mit sich und seiner Sünde allein. Um ihn von seiner Sünde zu bekehren, bleibt er in der durch die Gottlosigkeit der Sünde bedingten Hölle, in welcher der Wille Gottes nur noch als richtender Unwille anwest, bei ihm, ja er erleidet – Gott verlassen – das Gericht der Sünde stellvertretend an sich selbst" (352). In einer ausgeführten Soteriologie wären diese Andeutungen vor naheliegenden Mißverständnissen zu schützen, wäre u.a. auszuführen, in welchem Sinne von „Zorn" bzw. vom Zorngericht Gottes an Jesus Christus gesprochen werden muß. Das erforderte zunächst eine theologisch nicht zu kurz greifende Reflexion über den „Fall der Sünde", dem gegenüber die Offenbarung der schlechthin heilsamen, von Gott in freier Selbsterschließung angebotenen Versöhnung, das unausdenkbar vorgegebene, als Gegebenes zu begreifende Positivum ist. W. stellt in souveränem theologiegeschichtlichem Durchblick dafür entscheidende Elemente bereit (371ff). Eine durchgeführte Soteriologie würde mit Gewinn die ausgezeichneten Ausführungen über „Schuld und Sühne" (445ff) aufgreifen, um hier die erarbeitenden Gesichtspunkte zum Sinn von Strafe (und Sühne) für die Überprüfung der juridischen Kategorität der herkömmlichen Versöhnungslehre fruchtbar zu machen. Sie würde schließlich auch die Frage der Überwindung des Todes in der Auferweckung Jesu aufzugreifen haben (462ff). – W.s subtile Kritik an der Unterscheidung zwischen natürlichem und Gerichtstod etwa bei Barth und Jüngel hat mich allerdings nicht völlig überzeugt. Vieles andere – etwa die pneumatologische Exposition („Der Geist der Versöhnung und Erlösung", 355ff) – wäre an diesem eindrucksvollen, mit großer spekulativer Kraft gearbeiteten, wenn auch nicht immer leicht zu lesenden Werk hervorzuheben und zu rühmen; der Rahmen einer Rezension läßt nur diesen allgemeinen Hinweis zu.

W. hat „Prolegomena" der Versöhnungslehre vorgelegt, über die man auch in der katholischen Soteriologie nicht hinweggehen dürfte. Sie weisen ihn als einen theologiegeschichtlich kompetenten und problembewußten jüngeren Theologen aus, auf dessen zukünftige Publikationen man neugierig und gespannt sein darf.

Siegen Jürgen Werbick

Dulles, Avery SJ: **The Catholicity of the Church.** – Oxford: Claredon Press 1985. X, 199 S., geb. £ 17.50

Der auch in Deutschland bekannte amerikanische Jesuit möchte mit seinem neuen Werk einen Beitrag zum ökumenischen Dialog aus römisch-katholischer Sicht und in der Perspektive des dritten Kirchenattributes liefern. Er unterscheidet zwischen Katholizität als Universalität in abstracto und Katholizismus als Verwirklichung der Universalität in der konkreten Kirche. Die Verbindung zwischen beiden Notionen ist Jesus Christus als das „concretum univerale"; daher gehören beide auch untrennbar zusammen.

Nach einer knappen Darlegung der Wortgeschichte beschreibt er die gnadenhafte Dimension der Katholizität als Fülle der Weltzuwendung Gottes in der Inkarnation des Logos, aus der sich die räumlich-zeitliche Universalität im Bereich der Schöpfungswirklichkeit ergibt.

Die „quantitative" Katholizität ist also deutlich als Konsequenz der „qualitativen" gekennzeichnet, die ihrerseits ihren letzten Grund in der Trinität hat. In bezug auf die Kirche ergibt sich daraus das „katholische Prinzip", das sich in einer inkarnatorisch geprägten und sakramental vermittelnden Christenheit durch die Geschichte hindurch realisiert. Besonders wird in diesem Zusammenhang die Bedeutung der hierarchischen Struktur einschließlich des päpstlichen Primates untersucht – die Notwendigkeit wie die (dialektisch ermittelten) Grenzen von beiden werden beschrieben. Die Spannung Ortskirche – Universalkirche beispielsweise wird dadurch erklärt, daß die apostolische Sukzession den Bischöfen die diachrone Einheit, die Verbindung mit dem römischen Bischof die synchrone Einheit garantiert. Darin wird das „katholische Prinzip" nachhaltig verdeutlicht: Es ist die durchgehende Einheit in Unterschiedenheit, das dynamische Zusammenspiel einander entgegengesetzter, aber ergänzender Prinzipien (vgl. 121). Das wird entsprechend der Intention des Buches nicht nur innerkonfessionell, sondern auch ökumenisch aufgezeigt. Die heute lebhaft ventilierte Frage nach einer möglichen Grunddifferenz zwischen Katholiken und Protestanten beantwortet D. dahin, daß er auf die Komplementarität der katholischen Grundausrichtung (Annahme des Gegebenen, Vermittlung, tendenzielle Gleichförmigkeit) mit der reformatorischen (kritische Grundeinstellung, Unmittelbarkeit und Spontaneität) verweist. Beide Formen des Christlichen sind nach ihm kompatibel; das bedeutet freilich nicht, daß sie gegenwärtig auch vereinigungsfähig seien.

In zwei Anhängen bringt der Vf. wichtige Traditionsbelege zur Sache der Katholizität und eine lexikalische Übersicht über die Begriffsbedeutungen. Vier Register (Schrift, Vaticanum II, Personen, Sachen) erschließen den Inhalt sorgsam.

D. legt nicht nur eine reich belegte Studie über einen wichtigen ekklesiologischen Begriff vor, der immer wieder die theologische Aufmerksamkeit auf sich ziehen muß; er zeigt auch beispielhaft die innere Einheit christlicher Theologie auf. Das Nachdenken über die Eigenschaft der Kirche eröffnet Aus- und Einblicke auf nahezu alle bedeutenden theologischen Themen und Themenbereiche – und von ihnen aus auch auf die christlich-kirchliche Praxis. Man kann von einer Art Kurzdogmatik unter dem Stichwort der Katholizität sprechen. Sie mündet in kategorische Forderungen ein: „Wahrhaft katholisch sein heißt, das Eigeninteresse jeder Gruppe in Frage zu stellen, sogar das der Kirche selber, und kritischen Abstand halten von jeder vorübergehenden Mode. Katholizität, mit einem Wort, sucht eine Vision und Sache zu hegen so tief und umfassend, wie Gottes Schöpfungs- und Erlösungsplan, den er uns in seinem Sohn offenbart hat" (180). Das theologisch exakt dargelegt zu haben, ist ein Verdienst der lesenswerten Arbeit.

Regensburg Wolfgang Beinert

Nübold, Elmar: **Entstehung und Bewertung der neuen Perikopenordnung des Römischen Ritus für die Meßfeier an Sonn- und Festtagen.** – Paderborn: Bonifatius (1986). 451 S. kart. DM 58.–

Manche Bücher werden lange erwartet. Erscheinen sie, nimmt man sie zur Hand voller Spannung, ob die Erwartungen erfüllt oder enttäuscht werden. Um es gleich vorweg zu nehmen: die vorliegende Arbeit entspricht den Erwartungen voll und ganz. Sie gibt präzise Auskunft über das, was im Titel angekündigt wird und erfüllt damit ein Desiderat, das seit der Einführung der neuen Perikopenordnung im Jahre 1969 besteht.

Die umfangreiche Studie ist eine an der Theologischen Fakultät Paderborn im Fach Liturgiewissenschaft erstellte Diss. Im Vorwort erwähnt der Vf. neben dem Mentor H. Rennings und dem Zweitgutachter, dem Neutestamentler J. Ernst, auch den Erfurter Exegeten H. Schürmann, der, wie die umfangreichen Seitenverweise im Namensverzeichnis bestätigen, dem Autor ein wichtiger Gesprächspartner war. Damit ist eine Eigenart der vorliegenden Arbeit angesprochen: sie gestaltet sich durchwegs als ein Dialog zwischen Liturgie- und Bibelwissenschaft, was vom Thema her zwar naheliegt, im konkreten Vollzug aber selten ist. Neben diesem Vorzug ist die Gliederung der Arbeit in zwei Hauptteile hervorzuheben, die sich zu einem Ganzen fügen: die Darstellung der Geschichte der Perikopenreform und die Untersuchung der erneuerten Perikopenordnung. Das Ergebnis – die heutige Leseordnung – wird damit in einen historischen Kontext gestellt, der manches erklärt. Dabei wird das Resultat keineswegs der kritischen Wertung entzogen. N. legt die Schwächen und Stärken der Perikopenordnung offen und bringt Alternativvorschläge an.

Der 1. Hauptteil ist ein Beitrag zur historischen Aufarbeitung der Liturgiereform nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Diese noch auf vielen Gebieten zu leistende Arbeit wird bei zunehmender zeitlicher Distanz dringlicher. In der vorliegenden Studie wird wieder einmal deutlich, daß die Geschichte der Liturgiereform nicht erst 1963 beginnt, sondern schon lange vorher ansetzt: im Zuge der biblischen, homiletischen und liturgischen Bewegungen des frühen 20. Jh.s. Der Vf. hätte durchaus noch tiefer in die Geschichte zurückgehen können. Das Bestreben, „die Schatzkammer der Bibel" weiter auftun zu wollen (SC 51), teilt das Konzil mit Reformversuchen der Aufklärungszeit (z.B. mit der Synode von Pistoia 1786).

N. zeichnet die verschlungenen Wege der Diskussion um die Perikopenreform bis zum Ergebnis von 1969 nach. Dazu verwendet er eine Fülle unveröffentlichter Manuskripte, besonders aus dem Archiv des Liturgischen Instituts in Trier sowie aus der im Domarchiv Erfurt befindlichen Sammlung von H.

Schürmann. Von den unter 4. aufgeführten Archivalien hätte freilich eine inzwischen in das Literaturverzeichnis aufgenommen werden können: der auf S. 399 aufgeführte Vortrag von B. Fischer ist bereits 1983 erschienen: G. Farnedi (Hg.), I simboli dell'iniziazione cristiana, Roma 1983, 61–79 (= Studia Anselmiana Bd 87).

Durch die zahlreichen, oft recht persönlich geprägten Dokumente erhält der 1. Teil der Arbeit eine Lebendigkeit, der man sich nicht entziehen kann. Es war in der Tat eine große Zahl z. T. sehr anerkannter Wissenschaftler und Seelsorger, die sich an dieses geschichtlich kaum vergleichbare Werk gemacht haben. Die Kritik, man sei von der alten Perikopenordnung leichtfertig abgegangen und habe Beliebiges an die Stelle von gewachsenem Bewährten gesetzt, läßt sich kaum mehr aufrecht erhalten. Unleugbar ist freilich die Tatsache, daß dieses epochale Werk – wie wohl die gesamte Liturgiereform – unter allzu großem Zeitdruck gestanden hat. Man wird – auch nach der Lektüre des 2. Teils – dem Vf. recht geben, wenn er bemerkt, daß die Zeit zwischen der 1. und 2. Ausgabe des Ordo lectionum missae, also zwischen 1969 und 1981, als Probezeit hätte dienen sollen (170).

Der umfangreichere 2. Teil beginnt mit Grundprinzipien und Grundsätzen zur Reform der Meßperikopen sowie mit einer Begründung zur Abkehr von der alten Ordnung unter ökumenischen Gesichtspunkten.

Beide Kapitel machen deutlich, daß die Abkehr von der bisherigen Ordnung keineswegs eine Ignorierung des Bestehenden war. Vieles ist an der alten Stelle geblieben, manches wieder an den ursprünglichen Ort gerückt. So war die liturgiehistorische Forschung Patin der Wiedereinführung der altkirchlichen Taufperikopen am 3., 4. und 5. Fastensonntag im Lesejahr A (249–252). Insgesamt kann man sagen, daß die nach teilweise miteinander in Spannung stehenden Grundsätzen erstellte neue Perikopenordnung liturgiehistorisch und -theologisch verantwortbar war, wenn auch die ökumenischen Bedenken, die besonders von H. Schürmann vorgetragen wurden, schwer wiegen. Doch wird man sich den Darlegungen N.s anschließen müssen, der aufweist, daß schon längst vor der römisch-katholischen Liturgiereform Änderungen an der vormals gemeinsamen Perikopenordnung vorgenommen wurden, die nicht unbedingt als Hemmschuh der Ökumene anzusehen sind: Das Bemühen um reiche Entfaltung der Wortverkündigung ist höher einzustufen als eine überall gleiche Perikopenordnung, wie ja schon die unterschiedliche Entwicklung von Ost und West nahelegt.

Die Untersuchung des überaus umfangreichen Einzelmaterials geschieht nach den durch die Reform selbst angelegten Schwerpunkten, die durchaus problematisiert werden: die Evangelienperikope als Höhepunkt des Wortgottesdienstes (mit Ruf vor dem Evangelium), atl. Lesung und Antwortpsalm, ntl. Lesung (apostolische Schriften bzw. Apg). Daran schließen sich ein Kapitel über die Auswahlmöglichkeiten und die Zusammenfassung an. Es ist beeindruckend, mit welcher Akribie N. den vielfältigen Einzelproblemen nachgeht. Auch, wenn man ihm nicht in allen Schlußfolgerungen zustimmen möchte, so erlaubt doch die Transparenz seiner Argumentation stets eine eigene Urteilsfindung. Die Argumentation ist oft nach unterschiedlichen Seiten hin orientiert. Dies sei am Beispiel des Palmsonntags erläutert, der in der römischen Tradition einen Doppelcharakter hat: das Gedächtnis des Einzugs Christi und das Gedächtnis seiner Passion.

Die Verlesung der Leidensgeschichte ist nicht leicht zu begründen und stellt in der Praxis vor nicht geringe Probleme. N. diskutiert die Problematik des Doppelcharakters und der Länge des Passionsberichtes unter Hinzuziehung anderer westlicher Perikopenordnungen, z. B. des Ambrosianischen Ritus (Mailand) und der Lutherischen Kirchen Deutschlands (254–258). Aufgrund der unterschiedlichen Lösungen liegt die Forderung nach Alternativen nahe. Hier wäre freilich ein Blick in die Perikopenordnung des byzantinischen Ritus sinnvoll gewesen. Dieser sieht wie der Ambrosianische Ritus die Evangelienperikope von der Salbung in Bethanien (Joh 12, 1–12) vor. Doch verbinden die Orientalen diese Perikope mit der folgenden vom Einzug in Jerusalem (Joh 12, 13–18). Damit kommt der vorbereitende Charakter des Palmsonntags – die zeichenhafte Vorwegnahme des Todes Jesu in der Salbung und seiner Erhöhung im Einzugsgeschehen – prägnant zum Ausdruck. Die äußerst spärliche Einbeziehung der orientalischen Riten ist aufgrund der Themenstellung zwar verständlich, aber doch sehr zu bedauern. Wieder einmal wird deutlich, daß Ökumene bei uns zu ausschließlich im Rahmen der westlichen Tradition verstanden und geübt wird. Gerade bei der Diskussion alternativer Entwürfe hätte die Ostkirche ein gewichtiges Wort mitzureden.

Damit ist aber die einzige Verengung der Perspektive genannt; insgesamt besticht die Arbeit durch die Vielfalt ihrer Betrachtungsweisen. Von großer Bedeutung sind die Untersuchungen über die Zuordnung der ersten bzw. zweiten Lesung zum Evangelium. Hier liegt endlich eine genaue, die Qualität eines Kompendiums erfüllende Studie über das Verhältnis der drei Lesungen und der ihnen zugeordneten Gesänge vor, die die kontroverse Diskussion über Sinn und Unsinn der erneuerten Leseordnung auf eine sachliche Ebene heben kann: wann sollten unbedingt alle Lesungen zum Zuge kommen, wann sollte besser eine von den beiden ersten Lesungen ausgewählt werden; welche Kurzformen sind vertretbar und welche nicht? Auf solche und ähnliche Fragen gibt N. verläßliche Auskunft, wobei die Präsentation des Für und Wider auch hier dem Leser ein eigenes Urteil erlaubt.

Das Fazit dieser gediegenen, in Darstellung und Wertung ausgewogenen Arbeit war für mich eine angenehme Überraschung: die erneuerte Leseordnung der römischen Liturgie ist besser als ihr Ruf. Das heißt freilich nicht, daß sie nicht in vielem verbesserungswürdig wäre: eine „Editio tertia" (nach der Editio altera von 1981) ist ein wichtiges Desiderat. Die Studie von Elmar Nübold stellt dazu einen bedeutenden ersten Schritt dar.

Witten Albert Gerhards

Nußbaum, Otto: **Sonntäglicher Gemeindegottesdienst ohne Priester**. Liturgische und pastorale Überlegungen. – Würzburg: Echter 1985. 118 S. kart. DM 19.80

Die vorliegende Studie packt ein Problem an, das zu den drängendsten und noch lange nicht gelösten Fragen der gegenwärtigen Kirche gehört: Was soll geschehen, wenn durch den zunehmenden Priestermangel ganze Gemeinden sonntags keine Eucharistie mehr feiern können? Diese mittlerweile weltweit gegebene Notsituation verlangt eine pastoral angemessene, liturgisch sorgfältig bedachte und theologisch verantwortbare Lösung – und „dies nicht nur für eine kürzere oder längere Übergangszeit" (10f), da realistischerweise mit einer Änderung der Zulassungsbedingungen zum priesterlichen Amt kaum zu rechnen ist (vgl. ebd., 92f, 103 u. ö.). Auch Vf. weiß „letztlich keine befriedigende Antwort" auf dieses komplexe Problem und sieht „ein ganzes Bündel von Fragen" mit der „ausgesprochenen Notlösung" des sonntäglichen Gemeindegottesdienstes ohne Priester, vor allem mit dessen Gestalt und Leitung verbunden (bes. 92f).

Mit akribischer Sorgfalt und in ständigem Gespräch mit der umfänglichen einschlägigen Literatur befaßt sich die Untersuchung zunächst mit den liturgiegeschichtlichen Vorgaben für die gegenwärtige Situation, um von hier mögliche Lösungsversuche herleiten zu können (13–45). Das Ergebnis, ausgehend von der ntl. Situation bis zum Vorabend des II. Vat., bleibt ernüchternd: Weder in urchristlicher Zeit noch in späteren Jahrhunderten oder auch in der unmittelbaren Vergangenheit gibt es vergleichbare Situationen und somit irgendwelche Hinweise, wie der heutigen Situation zu begegnen ist; lediglich regional begrenzt finden sich seit dem 16. Jh. aus unterschiedlichsten Gründen sonntägliche Gemeindegottesdienste ohne Priester, natürlich als reine Wortgottesdienste. „Mit einem vornehmlich aus innerkirchlichen Gründen sich fast weltweit ergebenden Priestermangel und der wesentlich, wenn auch nicht ausschließlich hieraus resultierenden Frage, ob und in welcher Form die Weltkirche als ganze sich für sonntägliche Gemeindegottesdienste ohne Priester entscheiden kann und soll, ist die katholische Kirche jedoch heute erstmals konfrontiert" (45).

Daß der sonntägliche eucharistische Gottesdienst für eine christliche Gemeinde der Normalfall ist und bleiben muß, zeigen die Überlegungen des 2. Kap. (46–70). Aufgrund der zentralen und fundamentalen Rolle der eucharistischen Versammlung am Sonnntag billigt Vf. der real existierenden Gemeinde sogar ausdrücklich das Recht auf eine solche Feier zu, nicht aber auf eine Vielzahl (49); damit verbunden bleibt die Notwendigkeit, daß jeder Teilgemeinde einer Diözese auch tatsächlich ein Priester zugeordnet ist, was keineswegs als „überholtes Versorgungsdenken zu bezeichnen und abzulehnen" (53) ist. Wo letzteres nicht garantiert ist, kann man allerdings von ganzen Gemeinden keineswegs „erwarten oder . . . verlangen, daß sie jetzt grundsätzlich statt dessen die Sonntagsmesse in einer benachbarten Gemeinde mitfeiern sollen" (56). Vielmehr soll sich eine solche Gemeinde zu einem eigenen nicht-eucharistischen Sonntagsgottesdienst ohne priesterliche Leitung versammeln und erfüllt so den Sinn der Sonntagspflicht. Dessen Struktur ist allerdings durch römische Verlautbarungen nicht geregelt, so daß sich hier ein doppeltes liturgietheologisches Problem ergibt, dem das 3. Kap. nachspürt (71–93): Zum einen plädiert Vf. nachdrücklich für den reinen Wortgottesdienst als Regelfall des sonntäglichen Gemeindegottesdienstes ohne Priester, zum anderen verweist er auf die notwendige Abgrenzung zwischen der Leitung der Gemeinde durch den zuständigen Priester und der partiellen Ausübung dieses priesterlichen Leitungsdienstes durch den konkreten Vorsteher dieses Sonntagsgottesdienstes. Unverkennbar bleibt gerade hier die Sympathie des Vf.s mit dem von vielen Autoren nachdrücklich vertretenen „geradlinigeren und ehrlicheren Weg aus der heutigen Notsituation . . . [nämlich:] denen, die in der Gemeindepraxis bestimmte liturgische und pastorale Leitungsfunktionen tatsächlich ausüben, die dies regelmäßig tun und sich dabei bewährt haben, durch Gebet und Handauflegung durch den Bischof auch das ihrem Dienst letztlich entsprechende Amt zu übertragen und sie zu Priestern zu weihen" (92).

Das abschließende 4. Kap. beschreibt die Vorbereitung und Durchführung dieser sonntäglichen Gemeindegottesdienste ohne Priester und stellt verschiedene Strukturmodelle vor (94–102). Eine thesenartige Zusammenfassung der gesamten Untersuchung (103–105) erleichtert den Durchblick. Hinzu kommt eine Auflistung der einschlägigen Richtlinien bundesrepublikanischer Diözesen (107–110), wobei die letzte Äußerung der Deutschen Bischofskonferenz von 1983 leider nicht mehr berücksichtigt werden konnte. Ein Literaturverzeichnis in Auswahl (111–117) belegt die sorgfältigen Recherchen des Vf.s, enthält aber nicht einmal alle im Text verwerteten Arbeiten und nennt auch nicht immer die einschlägig wichtigsten und umfänglichsten Publikationen der jeweiligen

Autoren. Ein Register, das die damit erschwerte Orientierung erleichtern könnte, fehlt leider.

Insgesamt füllt dieses Buch eine empfindliche Lücke in der einschlägigen Literatur, insofern es erstmals eine umfassende, solide, kritische und kenntnisreiche Darstellung des bezeichneten Problems bietet, das sehr exakt erfaßt und prägnant formuliert wird. Dabei überzeugen historische Passagen ebenso wie die eher liturgietheologischen und pastoralliturgischen Überlegungen. Vorschnelle Lösungen werden zurückgewiesen und evident falsche historische Bezugnahmen aufgezeigt, die der Einzigartigkeit und besonderen Brisanz des gegenwärtigen Fragestandes nicht gerecht werden. Bedauern wird man paradoxerweise den Aufwand, der hier für die Diskussion der klar als solche bezeichneten „Notlösung" eines sonntäglichen Gemeindegottesdienstes ohne Priester getrieben werden muß; die illusionslose Nüchternheit des Vf.s angesichts der unnötigen, letztlich in mangelnder kirchlicher Beweglichkeit gründenden Brisanz dieses Problems läßt ihn dennoch hoffen, „daß dieser liturgietheologisch nicht unbedenkliche, angesichts der konkreten Notsituation aber wohl pastoralliturgisch unvermeidbare Ausweg für keine einzige Gemeinde voreilig eingeschlagen und auf Dauer nicht als eine unproblematische, echte Alternative zum sonntäglichen Meßgottesdienst angesehen wird. Priester können nun einmal nur durch Priester ersetzt werden" (105).

Mainz Arno Schilson

Laan, Johannes van der: **Het vormenspel der liturgie.** – Leiden: Brill 1985. 102 S.

Die „Bossche Schule" stellt eine eigene Richtung innerhalb der profanen und religiösen Baukunst in den Niederlanden dar. Ihre Begründer sind die beiden Brüder Nico und Hans (Johannes) van der Laan. Der Baustil dieser Schule ist durch eine ausgewogene Verhältnisbestimmung der einzelnen Bauteile und der architektonisch relevanten Objekte im Raum gekennzeichnet. In Hinblick auf diese Relationen sind auch die matten, verhaltenen Farben gewählt. Ein Vorhof, der kulturellen oder sakralen Architektur vorgelagert, möchte den Eintretenden aus dem Außenraum in den Innenraum, aus der Alltagswelt in die Wohnkultur (profan oder sakral) begleiten.

Johannes van der Laan ist Mönch der Benedictus-Abtei Mamelis in Vaals. Seit langem prägt der Zusammenhang zwischen Architektur und Liturgie das Denken dieses Bendiktiner-Architekten. In der vorliegenden Arbeit, die man als reifes, auf eine lange Erfahrung zurückblikkendes Alterswerk verstehen darf, legt v. d. L. seine Konzeption der Architektur umfassend und detailliert zugleich dar. Bemerkenswert an dieser Darstellung ist der enge Zusammenhang zwischen den natürlichen Daseinsbedingungen des Menschen und deren Integration in die sakramental-liturgische Praxis des Glaubens.

Die sakramentale Realität der Kirche setzt eine gewisse Polarität zwischen Natur und göttlichem Glaubenswort voraus. Die natürlichen Implikationen der menschlichen Existenz bewahren dabei ihre volle Geltung und Würde, gerade weil es der Eigenwert der kreatürlichen Realität ist, der in die sakramentale Praxis aufgenommen und in ihr geborgen wird. Diese sakramental-liturgische Rezeption, die den Eigenwert der Kunst vollauf respektiert, eröffnet doch andererseits die Dimension, in die der christliche Künstler die Gestaltung und Verwirklichung seiner Ideen einbringt. Aber dennoch ist der Wert des Kunstwerks auch in diesem „sakralen" Kontext an der Qualität, an der Expressivität dessen zu messen, was der Künstler kreativ und der Eigengesetzlichkeit des Werkes folgend gestaltet.

Natur, Gesellschaft und Liturgie sind – in dieser Analyse – die drei fundamentalen Schichten, die in die liturgische Perspektive des Glaubens aufgenommen werden. Die Gegenstände, die in die sakrale Architektur eingehen, werden in ihrer Funktionalität, Expressivität und in ihrer monumentalen Gestalt transparent. Dabei führt jede Ausdrucksschicht, auch wenn sie von sich her eine Grenze aufweist, doch den Übergang zur nächsthöheren mit sich, so daß die künstlerische Darstellung gerade die Transparenz der verschiedenen, aber doch affiniten Lebensbereiche deutlich werden läßt. Die Natur reicht in die Gesellschaft hinein, ebenso wie die Gemeinschaft ihrerseits wieder auf die liturgische Gestaltung hingeordnet ist. Das heißt, daß die Transparenz der Lebensbereiche als das Grundgesetz dieser Architektur anzusehen ist. Nach Art einer Analogie weist nun die dritte, sakrale Lebensform des Menschen – die liturgische, monumentale Manifestation – schon in die Dimension des Unsichtbaren hinein, um dann in diesem transzendierenden Verweisungsbezug den ganzen Menschen über sich hinauszuführen.

Dom. Johannes van der Laan gibt in seiner Darstellung einen durchaus originären Beitrag zur Verhältnisbestimmung von christlicher Religion und Kunst, von künstlerischer Kreativität und deren Sinnerfüllung in der Welt des Glaubens. Der Autor legt in zahlreichen Detailanalysen überzeugend dar, daß es die Auszeichnung der sakralen Kunst ist, die allgemein-menschliche Dimension des Daseins zu erschließen, um sie in der liturgischen Formgestaltung der gestaltenden Kreativität des Menschen selbst freizugeben. Der phänomenologische Ansatz der Untersuchungen mag manchem Theologen vielleicht zu vordergründig erscheinen. Aber dem Künstler oder Architekten, der in einer säkularisierten Welt lebt und von diesen Rahmenbedingungen auch in der Kunst, selbst wenn sie dem Sakralem dient, ausgehen muß, wird die vorliegende Untersuchung wertvolle Hinweise geben. Für die Theorie der sakralen Architektur in der neueren Baugeschichte dürfte diese Arbeit auch im deutschen Kulturkreis wichtig sein.

Rolduc Jan Ambaum

Knobloch, Stefan: **Missionarische Gemeindebildung.** Zu Geschichte und Zukunft der Volksmission. Passau: Passavia Universitätsverlag, 1986, XIII, 277 S. (Schriften der Universität Passau. Reihe: Katholische Theologie, Bd 6), kart. DM 36.–

Dem Autor geht es um „Geschichte und Zukunft der Volksmission". Der hist. Untersuchung (Teil I–IV) schließt sich eine pastoraltheologische Reflexion (Teil V) mit Anregungen an, wie das Anliegen der Volksmission heute im Modell „missionarischer Gemeindebildung" verwirklicht werden kann.

Stefan Knobloch setzt die geschichtliche Untersuchung nicht bei der Volksmission als einer ausgeprägten Seelsorgsform der Zeit nach dem Trienter Konzil (1545–1563) an, sondern beschränkt sich auf die Entwicklung seit der Gründung der Missionskonferenz (1912), dem Zusammenschluß der Ordensgemeinschaften und anderer Institutionen, die bei Volksmissionen mitwirkten.

Der 1. Teil (1–27) „Volksmission in der Obhut der Missionskonferenz" bietet skizzenhaft die geschichtliche Entwicklung der Missionskonferenz, die seit 1972 den Namen „Arbeitsgemeinschaft für missionarische Dienste der Orden" (AMDO) trägt. Organisatorische Zusammenarbeit und seelsorglicher Erfahrungsaustausch sind die entscheidenden Anliegen, die durch die Generalversammlungen wie auch durch die Fachzeitschrift für Volksmissionare „Paulus" (1923–67 mit Unterbrechung in den Kriegsjahren), später „Signum" (1967–81) gefördert wurden.

Im 2. Teil (29–68) entfaltet der Autor Optionen in der Missionskonferenz, die als Elemente für eine Theorie der Volksmissionen anzusehen sind. Bei allen Impulsen zu neuen Ansätzen, sowohl im Bereich der Predigt wie der Organisation, überwog die Theorieanleihe bei der Vergangenheit. Dies zeigte sich vor allem in den Schwerpunkten der Volksmission: Betonung des individuellen Heils, Darlegung der ewigen Wahrheiten, Durchführung von Standespredigten. Neue Akzentsetzungen ergaben sich vor allem bei zunehmender Erfolgslosigkeit. Als neue Leitideen kamen hinzu: eine christologische Ausrichtung, die Übernahme von Anliegen der liturgischen Bewegung, eine stärkere Orientierung an der biblischen Botschaft, das Bemühen um eine neue Systematisierung der Grundthemen. Im organisatorischen Bereich geschah eine vorsichtige Öffnung auf die Mitarbeit der Laien hin.

K. sieht als Defizite der Theoriebildung in der Missionskonferenz an: die „vorenthaltene Verantwortung " (62) der Gesamtgemeinde für die Volksmission, die einseitige Ausrichtung auf die individuelle Bekehrung, ein zu geringes Eingehen auf die Ansätze christlichen Lebens bei den Distanzierten, denen gelungene Erfahrungen von Liebe, Treue, Lebensmut als Gottes Ja zu ihrem Leben hätten aufgeschlüsselt werden müssen (64).

Diesen Teil schließt ein Kap. über den Beitrag der praktischen Theologie zur Theoriebildung der Volksmission ab. In dem Zeitraum von 1912 bis in die fünfziger Jahre erhielt die Volksmission wenig Anregungen von seiten der Pastoraltheologie und die Missionskonferenz war in dem Bemühen um eine Theorie der Volksmission auf sich selbst gestellt.

Der 3. Teil (69–116) behandelt die Entwicklung der Milieuseelsorge in Frankreich und deren Einfluß auf die Gestaltung der Volksmission im deutschsprachigen Raum. Seit dem Ende der vierziger Jahre wandte sich das Forschungsinteresse der katholischen Religionssoziologie in Frankreich dem Einfluß des „Lebensmilieus" auf das religiöse Leben zu. Die entchristlichten Lebenszonen bedurften einer neuen Verchristlichung. Verschiedene Initiativen führten zur Milieuseelsorge, die ihren deutlichsten Ausdruck in der „mission générale" fand. Diese zielte auf eine dauerhafte, vollständige, gemeinsame Abstimmung und Aktivierung aller Apostolatsformen in einem Lebensmilieu. Die Neuansätze in Frankreich gaben auch Anstoß zu einer „Theologie der Umwelt" in Deutschland, der daran lag, den Heilswillen Gottes für die ganze Welt zu betonen und die Fixierung auf das individuelle Heil des einzelnen zu überwinden. Sie traf dabei deutliche Optionen: für die Mitarbeit der Laien, für die Verchristlichung des Milieus und für ein gemeinsames Konzept der Seelsorge in einem Lebensraum. K. geht auf die vorgebrachten theologischen und sozialwissenschaftlichen Begründungen für die „Theologie der Umwelt" näher ein, versucht den Begriff „Milieu" näher zu klären (89–92) und hinterfragt die Milieuseelsorge aus der Sicht heutiger sozialwissenschaftlicher und theologischer Erkenntnisse. Der Vf. will nicht aus der Position des heutigen „Besserwissens" Vergangenes verurteilen, er möchte mit der Kritik deutlich machen, hinter welche Optionen eine wie immer geartete missionarische Arbeit einer Gemeinde nicht mehr zurück dürfte. „Sie müßte den Heilspessimismus der früheren Pastoral hinter sich lassen; müßte

ihre Aufgabe an der Gesellschaft von ihrem ‚sakramentalen' Grundverständnis aus sehen und eine Gemeinde sein, in der die Getauften die Träger der missionarischen Seelsorge wären" (105). Diese Überlegungen und Strömungen ließen im deutschsprachigen Gebiet die Volksmission zur Milieumission werden, der es um die Bekehrung der Menschen und ihrer vielfältigen Lebenskreise ging. Zur Veranschaulichung bringt der Vf. einige Verlaufspläne für die Milieumission. Mit den Jahren wurde der Ausdruck „Milieumission" durch „Gebietsmission" ersetzt, wobei „Gebiet" weniger einen geographischen Raum bezeichnete, sondern mehr ein „soziologisches Einheitsgebiet", das durch den gemeinsamen Lebensstil, vorherrschende gemeinsame menschliche Probleme und eine kollektive Mentalität abgegrenzt wurde (110). Die Gebietsmission begann in der 2. Hälfte der 50er Jahre. Über deren Verbreitung bietet K. einen groben Überblick. Die Kritik an der Gebietsmission blieb nicht aus. Es wurde auf die notwendigen Mammutorganisationen hingewiesen und auch grundsätzliche Zweifel an der Theorie vorgebracht. Dennoch sind Entwicklungen von der Gebietsmission ausgegangen, die für die Gemeindepastoral fruchtbar wurden.

Im 4. Teil (117–144) beschränkt sich der Autor auf die Praxis der Gebietsmission in der Diözese Passau von 1963–1983. Die geschichtlichen Ausführungen beginnen mit der Gründung des Seelsorgeamtes 1961 und bieten Einblick in die Entwicklung eines theologischen und organisatorischen Konzeptes. K. hält mit seiner Kritik nicht zurück: Er vermißt die sich aktivierenden Gemeinden, vermißt das eigenverantwortliche Apostolat, vermißt als Frucht von Gebietsmissionen „Dauereinrichtungen seelsorgerischer Art" und er bemängelt die Eile bei Planung und Durchführung. Als 1972 der Vf. neuer Leiter der Gebietsmission Passau wurde, „war die Situation der Mission in der Diözese eher diffus" (134). Der Übergang von der Gebietsmission zur Simultanmission sollte Entlastung bringen von allzu hohen Zielsetzungen und Erwartungen. Die kritische Bewertung der Jahre 1963–83 zeigt, daß von den eigentlichen Anliegen der Gebietsmission wenig erreicht worden ist: z. B. eine bessere Zusammenarbeit aller Seelsorger, eine intensivere Aktivierung der Laien, eine Verchristlichung der Milieusituation. „In den kurzen Zeiträumen, die damit für das Großprojekt der Gebietsmission zur Verfügung standen, konnte das Programm beim besten Willen nur oberflächlich und flächig, aber nicht in die Tiefe entwickelt werden" (144). Ursachen für diese Mängel sieht K. vor allem in einer fehlenden Auseinandersetzung mit den theoretischen Zielen der Gebietsmission als solcher und in der Strategie „von oben" durch das Seelsorgsamt.

Im umfangreichsten 5. Teil (145–238) stellt sich der Autor die Aufgabe, ein pastorales Modell zu entwickeln, das von anderen Voraussetzungen und Zielvorstellungen als die Gebietsmission ausgeht. Angepeilt wird ein Modell, das die Eigenverantwortlichkeit der Gemeinden, ihre tatsächliche Ausstattung mit Charismen, die Förderung der Kirche des Volkes inmitten der Volkskirche, die Subjektwerdung der Gemeinde vor Gott zum Tragen kommen läßt. In 5 Kap. begründet und erläutert der Vf. sein Modell. Zunächst greift er auf die jüngste Passauer Pastoralgeschichte zurück. 1977 wurde eine Analyse der seelsorgerlichen Lage durchgeführt. Im gleichen Jahr folgte ein Pastoralplan, entworfen von P. M. Zulehner und S. Fischer. In diesem Plan „Unterwegs zur Jüngergemeinde" geht es um die Übernahme der Aufgaben der Kirche durch die Mitglieder des Kirchenvolkes (151). Hinzu kam das Angebot der Gemeindeberatung, um den einzelnen Gemeinden auf ihrem Weg zur Jüngergemeinde zu helfen. Die Ansätze im Bistum Passau werden im II. Kap. (162–185) durch andere pastorale Programme ergänzt: durch das Programm der Ekklesiogenese, wie es sich im Kontext der lateinamerikanischen Befreiungstheologie herausbildete (163–174); das Programm der Partizipation als Prinzip der Gemeindebildung, wie es G. Schneider vorlegte (174–180); das Programm einer kommunikativen Gemeindepraxis, ein Konzept, an dem C. Bäumler gearbeitet hat (180–184). Die Prinzipien dieser pastoralen Entwürfe faßt K. als Leitorientierungen einer „missionarischen Gemeinde" im III. Kap. (185–198) zusammen: 1. Von der Gemeindeorganisation zur Ekklesiogenese; 2. Von der Integration zur Partizipation; 3. Von der strukturorientierten zur prozeßorientierten Gemeinde; 4. Von der diözesan-zentral gesteuerten Gemeindeentwicklung zur subsidiären Rolle der diözesanen Ämter; 5. Von der klerikalen Glaubensvermittlung zum gemeindekatechetischen Konzept; 6. Vom betreuenden Glaubensimport zur Mystagogie; 7. Von der Vergewisserung des vorhandenen Glaubens zur Glaubenserstbegründung. Von diesen Leitorientierungen aus wird im IV. Kap. (198–207) die bisherige Praxis der Volksmission in ihrer Form als Gebietsmission nochmals beurteilt. In der Formulierung der Leitorientierungen sind die verschiedenen Sichten bereits thesenhaft mitgegeben. Im abschließenden V. Kap. (207–238) entwirft der Vf. seine Rahmenbedingungen für die missionarische Gemeindebildung, und er möchte diese nicht als „Rezeptologie" (209) verstanden wissen. Was Volksmission als Ziel hatte: den Glauben zu verlebendigen, zum Glauben zurückzugewinnen, zum Glauben hinzuführen, soll nun im Vollzug missionarischer Gemeindebildung geschehen. Wofür (Volks-)„Mission" Symbol war, soll nun „missionarische Gemeindebildung" stehen. „In ihr müßte es darum gehen, im Kontext heutiger Lebens- und Glaubenserfahrungen dem Bedürfnis der Menschen nach Erneuerung und Intensivierung des Glaubens einen Ausdruck zu verschaffen, der symbol-konstituierend wirkt" (213). Für den Autor bedeutet missionarisch zunächst einmal „maieutisch" (215–217), d. h. den Menschen helfend, sich auf den Weg des Glaubens zu machen und die eigene Sprache für die Glaubenserfahrungen zu finden. Ferner bedeutet missionarisch „prozeßhaft" (218–220), d. h. Glaubensaneignung und Glaubensverwirklichung geschehen schrittweise, allmählich. Schließlich bedeutet missionarisch „mystagogisch" (220–223), d. h. vielen und immer mehr Menschen soll die verbindliche Nähe Gottes aufgehen, so daß sie ihre eigene Geschichte als Gottes Geschichte mit ihnen zu sehen lernen. „Die Formel ‚missionarische Gemeinde' bezeichnet dichte zwischenmenschliche Prozesse unter Gläubigen und immer erst auf dem Weg zum Glauben Befindlichen, in denen sich das alte Wissen um die Bedeutung der Mission in einem neuen Symbol der Erneuerung (in Ergänzung oder gar Ersetzung der bisherigen Mission) zum Ausdruck bringt" (224). Um dies zu fördern, gibt K. Handlungsimpulse für die Struktur sowie für Personen und Gruppen der missionarischen Gemeindebildung. Das Missionarische setzt eine Struktur voraus, „in der die Idee einer geschwisterlich-bruderschaftlich-basiskirchlichen Gemeinde lebbar wird" (224), womit der Vf. den öfters angewandten Ausdruck „solidarische Subjektwerdung vor den Augen Gottes" umschreibt. Einer solchen Gemeinde entspricht die prinzipielle Gleichheit aller. Die einzelnen der Gemeinde müssen zum Handeln gebracht werden. Die missionarische Gemeindebildung benötigt eine Phase des In-gang-kommens, aber dann muß die Zeitstruktur offen gelassen werden. Missionarische Gemeindebildung erwächst aus personalen Kontakten, die nicht nur Voraussetzung, sondern auch Vollzug des Glaubens sind. Das erfordert Glaubenszeugnis und Glaubenshilfe in überschaubaren Gruppen. Wer sich in die Begegnung mit dem Evangelium einbeziehen ließ, wird selbst wieder evangelisieren. Als letzter Handlungsimpuls kommt die Forderung nach einem neuen Typ von „Missionaren". Das Missionarische kann nicht weiterhin das Außerordentliche sein, sondern die Gemeinden müssen dies vielmehr als „ihr Eigenes" ansehen, das sie nicht nur alle „heiligen Zeiten" durch andere aktivieren lassen (237). Von daher ist nach Meinung des Autors plausibel, daß die gesuchten „Missionare" zuallererst die mit den entsprechenden Kompetenzen ausgestatteten Seelsorger der Gemeinden sind (237).

K. gibt mit dieser Veröffentlichung einen verständlichen Einblick in die Entwicklung der Volksmission in diesem Jh. Die zeitliche und räumliche Eingrenzung ist berechtigt. Doch schleicht sich zuweilen in die Ausführungen des geschichtlichen Entwicklungsprozesses ein Beurteilen der Vergangenheit durch Einsichten der Gegenwart ein, verschiedentlich geschieht dies nur durch Ausrufezeichen (z. B. 107, 120) oder etwas unterschwellig (z. B. „eingeflogene" Missionare [83], „Missionsszenario" – was an Theater erinnert [105ff], „Inszenierung" von Gebietsmission [111], Gebietsmission als „Vehikel" des Seelsorgeamtes [140], als „Transmissionsriemen der Amtsziele" [119] usw.). Ich vermisse etwas die einfühlende Darstellung, denn auch die Volksmissionare waren Kinder ihrer Zeit sowohl was den Sprachstil angeht wie auch ihre theologischen und pastoralen Konzepte. Der Vf. spürt selbst diese Spannung, wenn er schreibt: „Gewiß soll das Bisherige nicht einfach nichts gewesen sein, wie überhaupt der Eindruck zu vermeiden wäre, als richteten wir hier über einem Ruinenfeld erwiesener Irrtümer unser neues Verständnis von Mission auf" (219; vgl. auch 208). Manches Urteil scheint mir recht pauschal zu sein, wie z. B. „Denn so, wie sich die Gebietsmission präsentierte, war sie der Versuch der Desavouierung, der Vernichtung von Pluralität" (116).

Doch möchte der Autor der Gegenwart dienen und Wege in die Zukunft eröffnen. Für diese „Übergangssituation" setzt er entscheidende Akzente. „Übergänge bedeuten immer einen teilweisen Abschied von bisher geltenden Traditionen, ohne daß sich neue pastorale Wege bereits in letzter wünschenswerter Klarheit und Durchsichtigkeit darböten" (208). Es ist nur zu wünschen, daß in vielen Gemeinden diese Anregungen aufgegriffen werden, vielleicht weniger durch „Volksmission", sondern durch die „normale" Gemeindepastoral, denn „missionarische Gemeindebildung" ist ein Prozeß ohne Ende. Zwar ist im Zusammenhang dieser Untersuchung klar, daß der Begriff „missionarisch" im Sinne von „Volks"- bzw. „Gebietsmission" verwendet wird, doch schlechthin von „missionarischer" Gemeindebildung zu sprechen, läßt Mißverständnisse aufkommen. Mit „missionarischer Gemeinde" verbindet sich zunächst der Gedanke an eine weltkirchlich-orientierte und -engagierte Gemeinde. Ob der Begriff „Gemeindemission" nicht hilfreicher sein könnte, etwa: „Lebensprozeß: Gemeindemission"?

Der Vf. weiß, daß manches an seinem Konzept „Traum" ist. Vom gelebten Glauben in kleinen Gruppen zum lebendigen Glauben einer Gesamtgemeinde ist ein sehr „personintensiver" Weg der Glaubensweitergabe. Mögen viele sich auf diesen „Missionstraum", wie es der Autor in der Einleitung (XIII) sagt, einlassen.

St. Augustin Werner Prawdzik

Einübung ins Leben – der Tod. Der Tod als Thema der Pastoral. Hrsg. von Wolfgang Beinert. – Regensburg: Friedrich Pustet (1986), 237 S. kart. DM 29.80

Die Verdrängung des Todes ist wohl längst nicht mehr nur eine These, sondern eine Gegebenheit, die bis in die christliche Gemeinde hineinreicht. Es ist sicher mehr als dringlich, daß eine Reflexion darüber erfolgt, wie christliche Gemeinden mit dem Tod, mit den Toten und mit den Trauernden umgehen. „Auf den Tod hin zu orientieren, Sterbenden zu helfen, Trauernde zu trösten, bleibt eine der faktisch häufigsten und damit wichtigsten Aufgaben eines jeden, der eine pastorale Tätigkeit ausübt", meint der Herausgeber (9). Aber

werden diese Aufgaben in der Praxis genügend wahrgenommen? Ist nicht zunehmend die Liturgie von der Diakonie gegenüber den Toten und den Trauernden abgetrennt worden? Werden diese Aufgaben nicht zunehmend auf die liturgischen Riten reduziert? Und geht es nicht darum, Liturgie und Diakonie in diesem Bereich wieder enger miteinander zu verzahnen? Kümmern sich unsere Gemeinden wirklich um die Trauernden? Auch dann noch, wenn die Beerdigung vorüber ist?

Wer die Vorlesungsverzeichnisse unserer theologischen Fakultäten durchsieht, findet diese Fragen im Rahmen der Pastoraltheologie nicht eben häufig thematisiert. Von daher ist es sinnvoll, daß in vorliegendem Bd die Referate einer Priesterfortbildung in Regensburg zugänglich gemacht werden. Die Beiträge im einzelnen: F. Schnider, Tod und Auferstehung in der Heiligen Schrift (29–53); N. Brox, Den Tod einüben. Gedanken der Kirchenväter über das Sterben (55–82); A. Seigfrid, Der Tod in der christlichen Anthropologie (83–107); J. Rief, Lebensverlängerung und Sterbehilfe in moraltheologischer Perspektive (133–162); B. Nastainczyk, Trauernde trösten – seelsorgliches Geleit für Sterbende und Hinterbliebene (163–186); G. Rey, Sterben und Tod in der Sicht eines Arztes (187–217); C. Schütz, Die letzten Dinge in der Sicht der Benediktsregel (219–235).

Schon dieser Aufriß mag zeigen, daß das Buch seinem Untertitel nicht voll gerecht zu werden vermag. Hier gibt es zweifellos noch eine Reihe von die konkrete Praxis betreffenden Fragen, die der Behandlung bedürfen. Es ist zu wünschen, daß sich die Pastoraltheologie dieser Aufgabe möglichst bald und umfassend stellt.

Münster Klemens Richter

Glauben ermöglichen. Zum gegenwärtigen Stand der Religionspädagogik. Festschrift für Günter Stachel. Hrsg. von Eugen Paul und Alex Stock. – Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag (1987). 386 S. Ln. DM 48.–

Die Geburtstagsgabe für den 65jährigen Günter Stachel (Religionspädagoge an der Universität Mainz und Vorsitzender der Arbeitsgemeinschaft Katholischer Katechetikdozenten) bleibt von ihrer Konzeption her ganz in der akademischen Tradition der FS, d. h. sie bietet eine Melange thematisch wie formal sehr unterschiedlicher Beiträge. Die FS, die sich im Untertitel recht vollmundig „Zum gegenwärtigen Stand der Religionspädagogik" nennt (deren Aufsätze allerdings zu ca. einem Drittel gar keinen ausdrücklichen religionspädagogischen Bezug haben), sortiert ihre 24 Einzelbeiträge in sechs Themenkreise, die eine deutliche Nähe zu den Forschungsschwerpunkten von Stachels eigener Arbeit haben: „Theorie und Praxis der Glaubensvermittlung", „Religionsunterricht", „Empirische Forschung und Religionspädagogik", „Exegese und Bibeldidaktik", „Ethische Erziehung" und „Spiritualität". Aus der Fülle der aufgegriffenen Themen seien diejenigen angesprochen, denen im Ganzen des Buches ein größeres Gewicht zukommt:

1. Die Situation der „Adressaten" zwischen religiösem Indifferentismus (Franz-Xaver Kaufmann) und einem wachsenden Interesse an Mythos und Esoterik (Hans Zirker).

Auch wenn Kaufmann abschließend eine neue Perspektive aufzeigen kann, „wozu das Christentum heute noch gut ist" (127), muß seine Analyse der religiösen Gegenwartssituation doch sehr nachdenklich stimmen: Es ist nicht nur eine weitreichende Ausdünnung ehemals kirchlich-konfessionellen Christentums auf „eine Art gemeinchristlicher Religionsstufe mit einem deutlichen volkskirchlichen Einschlag" (123) festzustellen, sondern darüber hinaus zu beobachten, daß das Bedürfnis der meisten Menschen nach einem ihr Leben übergreifend ordnenden Sinnzusammenhang recht gering ist, daß die Zahl derer, die sich mit einer opportunistischen Anpassung an bereichsspezifische Wert- und Verhaltensordnungen begnügen, offensichtlich weiter zunimmt. In Anbetracht der von verschiedenen gesellschaftlichen Teilsystemen gegenüber dem einzelnen geltend gemachten Integrations- und Konformitätsansprüche ist zu fragen, inwieweit sich so etwas wie individuelle Selbst-Identität überhaupt noch aufrechterhalten läßt und welche Bedeutung hierbei dem christlichen Glauben zukommen könnte (diese Frage nicht nur theoretisch zu erörtern, sondern auch empirisch zu erforschen – Menschen bei ihrer Sinnsuche im Alltag zu „belauschen", Spuren einer „Spiritualität des Alltags" (vgl. 133) zu entdecken lernen – fordert Herbert A. Zwergel). In dieser Situation, in der sich viele durch einerseits „zu viel *denkbaren* Sinn" (Problem der weltanschaulichen Pluralität) und durch andererseits „zu wenig *realisierbaren* Sinn" (Problem der Selbstentfremdung) überfordert fühlen und in die Haltung weltanschaulicher Indifferenz regredieren, verspricht der Mythos Durchblick und Hilfe. Zirker zeigt, inwiefern die gegenwärtige Hochkonjunktur des Mythos und die damit verbundene Suche nach unter weltanschaulichen Differenzen und kulturbedingten Eigentümlichkeiten verborgenen gemeinsamen Tiefenstrukturen auch eine Art Vergleichgültigung (man könnte vielleicht sagen: i. S. einer weltanschaulich stilisierten Indifferenz) bedeutet; er weist aber auch auf die Nähen zwischen Mythischem und Christlichem hin.

2. Das Verhältnis von (religionsunterrichtlicher) Glaubens-Lehre und Glaubens-Leben.

Günter Biemer und Ralph Sauer plädieren für einen Religionsunterricht, der nicht der Gefahr erliegt, „auf die Akzidentien, auf die Vorformen, auf die Äußerlichkeiten auszuweichen" (82), sondern der in Vollzugsformen konsequent gelebten Glaubens das Zentrum dessen sieht, was es im Religionsunterricht zu verstehen gilt (Biemer); für einen Religionsunterricht, in dem über gelebten Glauben nicht nur geredet wird, sondern in dem – soweit die religiösen Voraussetzungen der jeweiligen Schüler/innen dies zulassen – selbst immer wieder ein ganzheitliches Erleben religiöser Vollzüge möglich ist (Sauer). Die Zurückhaltung, die der Synodenbeschluß zum schulischen Religionsunterricht gerade in diesem letzten Punkte walten ließ und durch die sich der Lernort „Schule" deutlich vom Lernort „Gemeinde" (Kirchliche Katechese) abhebt, wird hier aufgegeben. Auch wenn dies aus religionspädagogisch respektablen Erwägungen heraus geschieht: Werden hier nicht doch erste Schritte auf einem Rückweg zu einem sich wieder einseitig kirchlichen Interessen verpflichtet fühlenden Religionsunterricht getan? Demgegenüber wäre daran zu erinnern: Nicht alles was dem Glauben der Schüler/innen – im Prinzip – guttut (miteinander beten, miteinander Gottesdienst feiern usw.), tut ihm auch im Kontext einer säkularen Schule und eines religiös heterogenen Klassenverbandes gut; nicht alles, was die Zustimmung der Schüler/innen findet, hat damit schon seinen Berechtigungsnachweis innerhalb eines schulischen Curriculums „religiöses Lernen" erbracht. M. E. sollte man die Diskretion des Synodenbeschlusses in Sachen Glaubensvermittlung und Glaubenspraxis nicht bloß für eine durch widrige Umstände (insbesondere die Legitimationskrise des Religionsunterrichts zu Anfang der 70er Jahre) bedingte Verlegenheitslösung halten.

3. Aufgabe und mögliche Wege heutigen Bibelunterrichts.

Nach Fritz Oser geht es im Bibelunterricht nicht in erster Linie darum, die „richtige" Interpretation irgendeiner Textstelle zu vermitteln, sondern um die Qualifizierung der Schüler/innen zu „autonomen Bibellesern". Die Schüler/innen sollen eine Vielfalt methodischer Textzugänge („Orchestration der Lernformen") einüben können und so im selbständigen Umgang mit der Bibel eine allmählich wachsende Interpretationskompetenz erwerben. Wie „aufregend" auch gut bekannte Schrifttexte wieder werden können, wenn bei ihrer Auslegung auch die Kreativität der Leser ihren Platz erhält, zeigen sehr plastisch Ludwig Volz am Beispiel zweier „umgesprochener" Perikopen des Johannesevangeliums und Gabriele Miller an diversen Textinszenierungen.

4. Überlegungen zum Wiedergewinn einer „sprechenden" Sprache des Glaubens – aus dem Schweigen (Werner Simon), aus dem Wort der Dichtung (Alex Stock), aus der Besinnung auf die paradoxe Grundstruktur – das „Närrische" – des Glaubens (Hubertus Halbfas).

In allen diesen Beiträgen wird das Ungenügen an einer spirituell verflachten Form des Redens über Religion und Glaube deutlich. Das Problem der religiösen Sprache scheint weniger der Mangel an Worten als vielmehr eine Inflation von „zu großen" Worten zu sein – von durch authentisches Erleben und eigene Erfahrung nicht abgedeckter Sprach-Valuta.

Auffällig ist, daß eine ganze Reihe von Beiträgen durch begriffliche Klärungen und Differenzierungen der Lösung von Problemen der Glaubensvermittlung näherzukommen hofft: So fordert Eugen Paul (gegen Adolf Exeler) die Abkehr von dem gegenwärtig dominierenden „weiten" Begriff von Katechese, der in Aporien geführt habe (z. B. zur „unmöglichen" Verhältnisbestimmung zwischen Religionsunterricht und Katechese) und Probleme verdunkele (z. B. die „Frage nach der Bedeutung der Lehre bei der Glaubensvermittlung", 40) (der von Paul dadurch erhoffte Gewinn erscheint mir allerdings teuer erkauft zu sein); Dietmar Mieth unterscheidet im Blick auf die stagnierende Praxis „narrativer Theologie" zwischen Komplexität steigerndem und Komplexität reduzierendem Erzählen, zeigt deren unterschiedliche Funktionen und deren Komplementarität auf (erscheint mir sinnvoll, wenn auch natürlich weiter konkretisierungsbedürftig); Günter Biemer möchte auf der Grundlage einer Wesensbestimmung von „Religion" – als „ordo hominis ad solum Deum" – das Verhältnis von Glaubensreflexion und Glaubenspraxis im Religionsunterricht klarer zu bestimmen versuchen (sehr beachtenswerter Ansatz, der mir letztlich allerdings wegen seiner Entscheidung für einen überzogen anspruchsvollen Begriff von Religion wichtige Bereiche religiöser Bildung, gerade im Religionsunterricht, aus dem Blick zu verlieren scheint); Franz-Xaver Kaufmann möchte durch eine Unterscheidung verschiedener Stufen „religiöser Indifferenz" (Indifferenz 1. gegenüber Kirche oder Konfession, 2. gegenüber christlichen Sinngehalten, 3. gegenüber kollektiven Bedeutungshierarchien überhaupt und 4. gegenüber jeglicher Verbindlichkeit) ein präziseres begriffliches Instrumentarium für eine empirische Analyse der religiösen Gegenwartssituation bereitstellen helfen (erscheint mir sehr hilfreich); Hans Zirker versucht durch eine differenzierte Klärung des Begriffes „Mythos" deutlich zu machen, wo die Möglichkeiten, aber auch wo die Grenzen von „Mythos" als Interpretationskategorie der

biblischen Botschaft zu sehen sind (eine Klärung, die mir dringlich und erhellend erscheint).

Eigens hingewiesen sei noch auf die Beiträge von Hans Schuh und Klemens Richter, die sich mit zwei als besonders problematisch geltenden Inhaltsbereichen religiöser Erziehung und Bildung befassen:

Schuh plädiert für eine Bußerziehung, die ihr nach wie vor einseitig rückwärts gerichtetes Interesse an „begangenen Sünden" nach „vorne" erweitert auf eine Gestalt gelingenden christlichen Lebens hin, um so nicht nur die Dringlichkeit einer Umkehr zu betonen, sondern auch konkrete (möglichst gelebte) Orientierungsmodelle für Umkehr anbieten zu können. Richter greift Guardinis Frage nach der Liturgiefähigkeit des modernen Menschen auf und stellt in diesem Zusammenhang den Bezug liturgischer Symbole und Zeichenhandlungen auf das tatsächliche Leben und Glauben der ja selbst als (Grund-)Sakrament zu verstehenden versammelten Gemeinde heraus; wegen dieser ihrer Funktionalität seien liturgische Zeichen durchaus wandlungsfähig und inkulturationsbedürftig, so daß sich für eine mit der aktuellen Entwicklung von Gemeinde und Kirche Schritt haltende liturgische Erneuerung hier durchaus ein gewisser Spielraum auftut.

Als einzelner Beitrag wird dem Untertitel der FS „Zum gegenwärtigen Stand der Religionspädagogik" am ehesten der Aufsatz von Erich Feifel gerecht, der einen Panoramablick auf die „religionspädagogische Landschaft" bietet.

Feifel warnt davor, Reformimpulse, die für die Entstehung der heutigen Formationen dieser Landschaft mit ausschlaggebend waren, leichtfertig preiszugeben: Curriculares Denken, empirische Forschung, korrelative Didaktik. Feifel wünscht sich diese Reformimpulse weiterentwickelt und verbunden in einer „kommunikativen Didaktik", deren Grundproblem er in der Frage sieht: „Heißt Glauben lernen die lernende Übernahme eines in jeder Beziehung ‚fertigen' Glaubensgebäudes oder meint es einen Lernprozeß, worin der Lernende die Wahrheit des Glaubens und sich selbst in dieser Wahrheit findet?" (30)

Wenn kommunikative Didaktik ein Plädoyer dafür beinhaltet, Glauben-Lernen nicht einfach als Übernahme (Modell 1), sondern eher als Suchprozeß (Modell 2) zu konzipieren, dann treffen sich die Autoren dieser FS in ihrer (mehr oder weniger deutlichen) Option für eine solche kommunikative Didaktik.

Wachtberg-Adendorf Rudolf Englert

Langer, Michael: **Katholische Sexualpädagogik im 20. Jahrhundert.** Zur Geschichte eines religionspädagogischen Problems. – München: Kösel 1986, 430 S. (Veröffentlichungen des Internationalen Forschungszentrums für Grundlagen der Wissenschaften Salzburg, N.F. Bd 24).

Es ist im Rahmen einer kurzen Rezension unmöglich, den reichen Inhalt dieses Buches über die Geschichte der katholischen Sexualpädagogik im deutschsprachigen Raum im einzelnen auszubreiten. Die klar gegliederten 14 Kapitel über den geschichtlichen Ablauf und die 5 Exkurse mit vorwiegend moraltheologischen und lehramtlichen Stellungnahmen gestatten aber einen treffenden Durchblick.

Die Arbeit beginnt mit einer Darstellung der Inhalte der 1894 erneut erschienenen Schrift des Aegidius Jais (1750–1822), „Das Wichtigste für Eltern und Erzieher zur Pflege der Keuschheit bei ihren Kindern".

Jais malt ein bedrückendes Bild über die „schrecklichen Folgen des unnatürlichen Lasters der Unzucht" für Geist und Leib (17f). Eine Flut von Krankheiten als Folge der Unzucht bis zu einem frühen und schändlichen Tod wird angedroht. Aus allen Sätzen spricht nur Warnung vor dem Geschlechtstrieb, ein massierter Sündenkatalog wird offeriert. Jede geschlechtliche Aufklärung wird strikte abgelehnt. Bei Verfehlungen kleiner Kinder wird die Rute als „Heilmittel" empfohlen.

Diese aus Drohung und Angst gezeichnete Linie setzt sich in den folgenden Jahrzehnten, wenn auch mit geringen Abschwächungen, fort. Sie kann im Lauf der Zeit nur Stück für Stück abgebaut werden, meist gegen den hinhaltenden Widerstand kirchlicher Stellungnahmen. Man erkannte damals die Bedeutung der menschlichen Geschlechtlichkeit für das Reifen der Menschperson so gut wie nicht, ignorierte die Geschlechterliebe, engte die sexuelle Intimität nur auf die Ehe und da wiederum auf Zeugung von Nachkommenschaft und auf Heilung der ungeordneten Begierlichkeit ein und kam so zu einer Tabu-Haltung: über diese Triebkraft, die die Reinheit des Herzens bedroht, nicht nachdenken, noch weniger davon reden, am allerwenigsten daraus leben!

Es dauerte bis zum 2. Weltkrieg, bis von der Anthropologie, Psychologie, Medizin und Moraltheologie her (H. Doms, E. Michel, A. Adam, J. M. Reuß, V. von Gebsattel, der leider nicht genügend gewürdigt wird, F. von Gagern, um nur einige zu nennen) das Gespräch über die Bedeutung der Geschlechtserziehung positiv angeregt wird. Aber auch jetzt, da der neue Katholische Katechismus für die Bistümer Deutschlands von 1955 im Entstehen begriffen ist, klingen alte Vorbehalte wieder auf. Man erfährt z. B., daß für die Endfassung des Lehrstücks über das 6. und 9. Gebot weniger die Auffassung der Verfasser des Katechismus, Klemens Tilmann und F. X. Schreibmayr, bestimmend wurde als vielmehr der ständige Protest der Deutschen Bischofskonferenz und einzelner ihrer Vertreter. Man fragt sich mit Besorgnis angesichts einer geschlechtsabwertenden Sexualpädagogik und Jugendarbeit, einer Aufzählung denkbarer Sünden gegen die Keuschheit und keinesfalls auf eine positive Wertung der Geschlechtlichkeit in den verschiedenen Lebensphasen (Kindheit, Pubertät, Adoleszenz, voreheliche und eheliche Geschlechtlichkeit, Ehelosigkeit) ausgerichteten Information, was die oft lebenslänglichen Folgen bei den betroffenen Menschen gewesen sein mögen!

Hier wurde doch die Geschlechtlichkeit als gottgegebene Schöpfungswirklichkeit praktisch ausgeklammert zugunsten eines versteckten Manichäismus und einer billigen Angleichung an einen verlogenen Puritanismus des sog. Viktorianischen Zeitalters. Die positive Entwicklung in der Einschätzung der menschlichen Geschlechtlichkeit und demzufolge in einer lebensnahen, keineswegs normlosen, aber differenzierten, auf die Situation des Menschen Rücksicht nehmenden Sexualerziehung im Schul- und Jugendalter setzt von seiten der Kirche mit den Sexualpädagogischen Richtlinien der Deutschen Bischofskonferenz von 1964 ein und führt über weitere Stellungnahmen in Hirtenbriefen (etwa 1973) zu dem Beschluß der Würzburger Synode „Christlich gelebte Ehe und Familie" 1975 und zu dem Arbeitspapier der gleichen Synode über „Sinn und Gestaltung menschlicher Sexualität" 1973.

Die Arbeit von L. schließt mit einem Ausblick. Unter dem Leitwort „Partnerschaftliche Liebesfähigkeit", wodurch die Geschlechtlichkeit verantwortlich in das Gesamt eines christlichen Menschenbildes integriert werden soll, gibt Vf. anhand qualifizierter Literatur Hinweise auf ethische, religionspädagogische und systematische Komponenten zu dem nach wie vor schwierigen, von manchen Religionspädagogen gemiedenen, aber existentiell wichtigen Lebensproblem der menschenwürdigen Gestaltung einer gottgegebenen Wirklichkeit (274–284).

Die vorliegende Arbeit kann guten Gewissens allen in Religionsunterricht und Jugendarbeit Engagierten empfohlen werden. Sie sollte auch von denen gelesen werden, die nach wie vor einer „immer gleichen und immer gleichrichtigen" Stellungnahme der Kirche auf diesem Gebiet reden. Die Wirklichkeit sieht wahrlich anders aus!

Würzburg Georg Teichtweier

Lotz, Johann Baptist: **Geschichtlicher Wandel und unwandelbare Wahrheit.** – Salzburg: Otto Müller (1986). VIII, 178 S. kart. DM/sfr 52.60/öS 368.–

Geschichtlichkeit, seit dem vorigen Jh. zu einem Grundthema philosophischer Anthropologie geworden, steht vor allem unter dem Gesichtspunkt der Relativierung von Wahrheit und Wert zur Diskussion. In der vorliegenden Schrift gibt Vf. das Resultat jahrelanger Befassung mit dieser Frage (vgl. S. VIII die Liste früherer Arbeiten, seit 1951), um „das eigentliche, der Relativierung überlegene Wesen der Geschichtlichkeit auszuarbeiten" (2). Dies in vier Schritten: Geschichtlichkeit des Menschen, der Wahrheit, des sittlichen Handelns, Geschichtlichkeit und Ewigkeit. Mit den Stärken und Schwächen neuscholastischen Philosophierens, aktzentuiert in der Begegnung mit andersartigem Denken (Hegel, Heidegger) und nochmals durch die Typik des Altersstils (der, verkürzt gesagt, beim einsamen Denker ins hermetisch Persönliche, beim Lehrer ins summarisch Allgemeine zu führen scheint). Tatsächlich erhält der Leser nach einem einleitenden Grundriß (I) eine Abbreviatur thomistischer Erkenntnislehre (II), Stellungnahmen zu Einsicht und Freiheit, dem Normenwandel, dem Disput Deontologie – Teleologie (III – wobei hier, gerade im Bezug auf Einzelthemen wie Geburtenregelung, die globale Vorgangsweise deutlich ihre Grenzen zeigt), schließlich die Skizze eines Gottesaufweises (IV). Unter der Perspektive des Thema-Begriffs mithin so etwas wie die Summula einer Gesamtdarstellung von „Menschsein im Sein", in magistraler Synthese.

Die Rez. will keine Antithese bieten, glaubt aber Person und Sache zu ent-sprechen, wenn er den Differenzen Wort gibt. Schwierig von Anfang an schon die sprachliche Situation, insofern „geschichtlich" sowohl die (uneigentliche wie – unter dem prägenden Einfluß „des Ganzen" – eigentliche) Geschichte meint als auch die Geschichtlichkeit des (zu sich selbst unterwegs und doch schon je bei sich angekommen seienden) Menschen. Und ist das nur ein Sprachproblem? Zentral hierbei der Begriff der Person, doch weniger dialogisch als von der „vollendeten Rückkehr" angesichts des „Seins" gedacht. Alles Untermenschliche heißt „Ding" (30) und erscheint, weil ihm die ‚reditio completa' fehlt, als „in die Selbstentfremdung gebannt" (31). Eine Sicht, die ebenso nach Diskussion ruft wie andererseits im Blick auf den Menschen (und sein sittliches Handeln) die Bildrede von „unwandelbarem Kern" und „Zone des Wandels" (86). Ändere nicht ich mich? So daß Selbigkeit von Gleichheit zu unterscheiden und dann zwischen Selbigkeit und Ungleichheit nicht eine (Quasi-) Raumgrenze zu statuieren wäre? (Ähnlich wird S. 88 die Unterscheidung von Gut und Wert gerade bei den „Grundwerten" unklar.) Nötig scheint Rez. hingegen die Unterscheidung von Norm und Prinzip zur Problematik des Normenwandels. (Dieses wäre das Allgemeine, Norm das Besondere – gegenüber der einzelnen Person.) Grundsätzlich aber wäre

die theologisch-metaphysische Konzeption von Geschichte, Sittlichkeit, Personalität im Schlußteil zu erörtern.

Das Heilige erscheint hier als Transzendentale (103); man wünschte sich, Vf. wäre auf die Sicht von Welte/Hemmerle eingegangen. (Ähnlich eigenartig die Lesart von „deontologisch" auf – teleologisch zu füllende – Seinsstrukturen hin, 113.) Wie hat man sich in dieser Konzeption den Einbruch des Ganz-Anderen zu denken? Ist wirklich die „geschichtliche Persönlichkeit" ausgeprägter einmalig als ein einfacher Mann von der Straße (120)? Geht es in der Geschichte um die Sammlung der zerteilten Fülle (141)? Diese Frage richtet sich freilich nicht mehr bloß an den Autor, sondern an das Appetitus-Denken des Aquinaten überhaupt. Die Kernfrage lautet: In welchem Ernst ist auf derart „naturalem" Boden Geschichtlichkeit grundsätzlich denkbar – statt von einem ursprünglich personalen – zu beantwortenden (nicht zu verwirklichenden) Anruf-Geschehen her (z. B. Guardini, Levinas)?

Offenbach Jörg Splett

Anijielo, Chukwuma Anthony: **Theological investigation into fear of mystical forces**. With special reference to the Igbos. – Leverkusen-Opladen/Bonn: Verlagshaus Borengässer 1984. (Stimmen der kommenden Kirche, Bd 2) kart. DM 19.80

Der Gegenstand dieser Arbeit, die als theologische Diss. unter der Anleitung von Prof. DDr. Walter Kern der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck 1983 vorgelegt wurde, ist, wie der Titel bereits sagt, eine „Theologische Untersuchung zur Angst vor mysteriösen Kräften". Dieses Anliegen verfolgt der Vf. unter besonderer Berücksichtigung der mystischen Praktiken des Stammes der Igbo in Ostnigeria. Der Vf. geht in vier Schritten vor:

Der 1. Teil enthält eine „Grundlagendiskussion" (9–47). Im 2. Teil wird über den Glauben an mysteriöse Kräfte bei den Igbo berichtet (48–101). Der 3. Teil ist dem Glauben an mysteriöse Kräfte in anderen Kulturkreisen gewidmet (102–130). Schließlich wird im 4. Teil der Frage nach der christlichen Haltung gegenüber dem Glauben an mysteriöse Kräfte nachgegangen (131–177).

Vorweg muß leider angemerkt werden, daß dieser Plan mehr verspricht, als das hält, was bei der „Untersuchung" herausgekommen ist. Was nützt es, wenn, anstatt mit systematisch-theologischer Stringenz zu argumentieren, etwa nur apologetisch gegen die Boshaftigkeit der Menschen gewettert wird (86ff)? Der Leser erwartet vielmehr eine nüchtern-kritische Analyse der Phänomene, die hier angesprochen werden, z. B. die Magie, die hier einen breiten Raum einnimmt, die Zauberei, die Divination usw. Er will etwas erfahren über ihre innere Logik und Methode, und nicht mit bloßen moralischen Urteilen darüber abgespeist werden. Daß z. B. bestimmte Praktiken im Bereich der böswilligen Zauberei, die Menschenopfer, wie der Vf. feststellt, nicht nur nicht ausschließen, sondern sogar tatsächlich stattfinden lassen, verwerflich sind und verurteilt werden müssen, auch vom Standpunkt des christlichen Glaubens her, darüber besteht kein Zweifel. Aber der Leser möchte auch gerne wissen, warum, von welcher Sicht der Dinge her ein Menschenopfer für erforderlich gehalten wird. Sicherlich geschieht das nicht nur aus bloßer Lust am Töten, wenn man sich vorstellt, daß Töten in den traditionellen afrikanischen Gesellschaften eine schwer strafbare Handlung darstellt. Ob der Vf. es sich damit nicht zu leicht macht, wenn er als einzige Erklärung nur auf die „Bevorzugung der Irrationalität" bei solchen Praktiken verweist (46)? Man vermißt Hinweise auf tiefere Hintergründe dieser Bevorzugung. Stark geprägt durch seine strenge Erziehung in einer irischen Missionsschule, fällt es dem Vf. oft schwer, sich bei seinen negativen Beurteilungen von einem naiven Übereifer zu lösen. Er neigt allgemein dazu, Wirkungen für Ursachen zu erklären (vgl. etwa S. 56–58, 90). Dieser Neigung entspricht es auch, daß in der Arbeit der „Angst" (fear) breiten Raum gegeben wird, ohne daß deren eigentliche Ursache gründlich analysiert wird.

Nach seinen eigenen Worten sieht der Vf. vor allem in den drei Begriffen „fear" (Angst), „mystical" (mysteriös) und „forces" (Kräfte) die Sockel seiner Untersuchung (3). Sie bilden für ihn auch die Leitlinien der Beschreibung des Teufelskreises, den er so charakterisiert: „Der Glaube an mysteriöse Kräfte ruft Angst hervor, diese Angst erzeugt Illusionen, welche aber für die Manifestation jener Kräfte gehalten werden und stärken so ihrerseits den anfänglichen Glauben" (3). Da es sich aber um nichts anderes handle als um einen Selbstmechanismus der Angst, genüge es vollkommen, diese Angst für null und nichtig zu erklären, um das ganze Gebäude des scheinbar festen Glaubens an mysteriöse Kräfte einstürzen zu lassen. Ohne große Überzeugungsarbeit geleistet zu haben, präsentiert der Vf. dann den christlichen Glauben als die einzige Realität, die außerhalb der angesprochenen Illusionswelt felsenfest steht und besteht, da dieser Glaube ja die einzige „vernunftmäßige Religion" sei, die keine mysteriöse Kräfte kennt, keine psychologisch faßbaren Phänomene beim Glaubenden duldet und in der mit den Objekten der materiellen Welt nicht in der Weise umgegangen wird wie in dem beschriebenen Fall.

Eine solche Prozedur kann aber einer auch so gut gemeinten Darbietung der Wahrheit nur zweifelhafte Stütze bieten. Wenn, wie der Vf. annimmt, die Frage nach einem möglichen tiefen warum, wie, was jenseits des feststellbaren Umgangs des „Magiers" oder „Zauberers" mit den Objekten müßig ist, dann erübrigt sich natürlich auch jegliche Überlegung hinsichtlich eines irgendwie doch bestehenden Bezugs zum Religiösen, zum Unsichtbaren oder gar zu einem unaussprechlichen höchsten Wesen, das man auch „Gott" nennen könnte. Das aber hat auch zur Folge, daß man auch die christliche Religion nicht mehr als „Überhöhung", in der der Mensch seine Vollendung findet, betrachten kann. Was soll hier „Überhöhung" bedeuten? Was wird überhöht? Diese Unklarheiten kommen beim Vf. auch in der begrifflichen Unschärfe und Engführung zum Tragen. So z. B. beim Begriff „Magie" (21–47). Magie ist für den Vf. ein Monster ohne reales Fundament (5, 21ff). Daß „magisches" Tun aber u. U. auch auf ein positives Element hindeuten kann, etwa in dem Sinne, daß bei allem Ungenügen doch die Erfahrung des Geheimnisgrundes von Welt und Mensch angeregt und nahegelegt wird, erwähnt er nur am Rande, und das auch nur ungenau als „spielerische Manipulation" (29), welche auch die Naturwissenschaft sich zu eigen gemacht hätte (5, 38ff). Mit kurzen Prozessen, wie folgende Äußerung zeigt, nach der jede Person für „primitiv" erklärt wird, die nicht imstande ist, rationale Begründung für seinen Glauben zu geben (102), bleibt der Vf. ständig hinter seinem eigenen Anspruch, „theologisch" – und d. h. doch einigermaßen wissenschaftlich – ein Thema zu bearbeiten, zurück. Damit verbaut er sich auch die Möglichkeit, sachgerechte Perspektiven zu eröffnen, von denen her eine fruchtbare Auseinandersetzung (im Sinne seines zaghaften Angebotes im 4. Teil der Arbeit) zwischen nicht-christlichen Praktiken und christlichem Umgang mit Sakramentalien, mit Heiligenbildchen, mit Wunder- und Geisterglauben erfolgen kann. Der Versuch einer Klarstellung in diesem Teil der Arbeit (131–153) erfolgt ohne Spannung und erzeugt daher auch kaum Anregung, zumal das Thema nicht tiefgehend und ernsthaft angegangen wird.

Es ist bedauerlich, daß es dem Vf. nicht gelungen ist, in dieser Arbeit eine Brücke zum christlichen Glauben für Fernstehende zu schlagen und daß nur von diesem her als absolutem Maßstab eine ebenso absolute Abgrenzung vorgenommen wird. Der Vf. scheint hinsichtlich der von ihm angesprochenen Praktiken und Glaubensüberzeugungen doch sich selbst nicht sicher zu sein. Es fällt dem Leser oft recht schwer, vor allem wenn Vokabeln wie „introductory apologetic" (20) ein besonderes Gewicht verliehen wird, sich des Eindrucks zu erwehren, daß das Ergebnis der Arbeit bereits feststeht, und nur nach Gründen gesucht wird, um es zu bestätigen; ein Eindruck, den der Vf. selbst mehrfach nahezulegen scheint (19–20, 171). Von einer theologischen Diss. darf man aber erwarten, daß sie mit einer etwas saubereren Methode durchgeführt wird. Man darf sich wohl fragen, ob der Vf. mit seiner vorschnellen Ablehnung der Phänomene, die er eigentlich „untersuchen" wollte, sich selbst damit nicht allzu sehr im Wege gestanden hat?!

Münster Kossi J. Tossou

Monumenta Catechetica Hispanoamericana (Siglos XVI–XVIII). Vol. Primero (Siglo XVI) hrsg. von Juan Guillermo Durán. – Buenos Aires: Universidad Católica Argentina (1984). 744 pp., kart.

Aus der Fülle der katechetischen und pastoralen Schriften wie Doctrinas (Glaubenslehren), Catecismos (Katechismen), Confesionarios (Beichtspiegel), Sermonarios (Predigtbücher) und Devocionarios (Erbauungsbücher) der Missionare der Neuen Welt, werden von Juan G. Durán, Kirchenhistoriker an der Katholischen Universität „Santa Maria de los Buenos Aires", folgende katechetische Werke des 16. Jh.s in kastilischer Reedition (moderner Orthographie) veröffentlicht: „Doctrina Cristiana" von Fr. Pedro de Córdoba, OP (Santo Domingo, 1510–1521, México, 1544); „Coloquios y Doctrina Cristiana . . . de los Doce Frailes de San Francisco . . ." von Fr. Bernardino de Sahagún, OFM (México, 1525–1526; 1564), drei katechetische Schriften von Fr. Alonso de Molina, OFM: „Doctrina Cristiana Breve . . ." (México, 1546), „Confesionario Breve . . ." (México, 1565) und „Confesionario Mayor . . ." (México, 1569); „Breve y Muy Sumaria Instrucción . . ." von Fr. Dionisio de Sanctis, OP (Cartagena de Indias, 1576); „Sermonario . . . con un Catecismo . . ." von Fr. Juan de la Anunciación, OSA (México, 1577); „Confesionario . . ." von Fr. Juan Bautista, OFM (México, 1599).

Das aus spanisch-abendländischer Sicht geschriebene Buch ist ein fundierter Beitrag zur differenzierten Betrachtung der Missionsgeschichte Amerikas. Es faßt die Geschichte der Konquista und Evangelisierung des neuentdeckten Kontinents zusammen, hebt die historische und pastoraltheologische Relevanz der vorgestellten katechetischen Dokumente hervor und kommentiert diese auch im Hinblick auf die gegenwärtige missionarische Situation in Spanisch-Amerika. Einführungen in diese bedeutsamen Dokumente der Glaubensverkündigung und der Gemeindekatechese und in das Leben und Werk ihrer Autoren

teilen den bisher vorliegenden Erkenntnisstand mit und geben einen Überblick über die vorfindbaren Quellen sowie die umfangreiche Literatur. Auch theologische und missionswissenschaftliche Grundlagen und Begründungen werden angeführt: Wie hat die christliche Religion auf die autochthonen Religionen und Kulturen reagiert, welche Zielperspektiven wurden der Katechese der Indios unterlegt, welcher Erziehungsabsicht war die christliche Mission zugeordnet? (Hierzu E. Schmitt [Hrsg.]: Der Aufbau der Kolonialreiche. Dokumente zur Geschichte der europäischen Expansion, Bd 3, München 1987).

Sehr informativ und interessant ist vor allem das Kapitel: „Los Catecismos Pictográficos" (67–167), das die komplexe Funktionsweise der Bilderschriften und der bildbezogenen Bibelunterweisungen der Indios durch mnemotechnische und „visuelle" Alphabete deutlich macht. In der Vermittlung der christlichen Glaubenslehren zeigt sich ein neuer, kolonialspezifischer Gebrauch der altamerikanischen Systeme und eine wechselseitige Entlehnung und kulturelle Form der Indios und spanischen Missonare ab. Aufschlußreich ist beispielsweise der Umgang der Missionare mit der aztekischen Sprache (Náhuatl), die von vielen erlernt, in Wörterbüchern und Grammatiken festgehalten und zur kolonialen Verkehrssprache weiter Teile Neuspaniens erhoben wird. Dabei wandelt sie sich. Die aztekische Sprache, in der Katechismen, Beichtspiegel und viele andere religiöse und weltliche Texte verfaßt werden, wird zunehmend hispanisiert, ihre Semantik mehr und mehr christianisiert. Die traditionelle lokale, nicht phonetische Schrift, wird nach alphabetischen Prinzipien bearbeitet und so zum Instrument einer möglichst eindeutigen Fixierung christlicher Namen und Glaubensinhalte gemacht (hierzu B. Scharlau – M. Münzel: Quellqay. Mündliche Kultur und Schrifttraditionen bei Indianern Lateinamerikas, Frankfurt-New York 1986).

Der Prozeß des Wandels im piktographischen, ideographischen, phonographischen und ikonographischen Bereich, die Untersuchung der wechselseitigen Überformung und Verdeckung der indianischen Wort- und Zeichenkultur durch europäische Schriftlichkeit und die gegenseitige Durchdringung indianischen Geistes und christlicher Religion, wie sie in den in altamerikanischen Sprachen abgefaßten katechetischen Texten zum Vorschein kommt, eröffnen – vor allem im Hinblick auf die Entstehung altamerikanisch-christlicher Mischreligionen – ein weites Forschungsfeld, das im vorliegenden wichtigen Beitrag Duráns zur Missions- und Kulturgeschichte des amerikanischen Kontinents eine stärkere Beachtung verdient hätte. Es wäre auch vorteilhaft und sinnvoll, wenn die „katechetischen Monumente" nicht nur in kastilischer Sprache vorgelegt und kommentiert, sondern vielmehr auch in den jeweiligen autochthonen Sprachen veröffentlicht würden. Damit könnte das reiche philosophische, theologische und kulturelle Erbe der Nahua, Maya, Quechua, Aymara, Guarani und anderer großer Völker, trotz europäischer Überlagerung, wenigstens in bescheidenem Maße zur Geltung gebracht, gewürdigt und im Rahmen des gewandelten Missionsverständisses der Gegenwart fruchtbringend in den interkulturellen Dialog und den Dialog der Religionen eingebracht werden (hierzu R. Nebel: Concepciones teológicas y filosóficas de los tlamatinime en la cultura nahua . . ., in: Logos XIV, No. 42, México 1986, 41–61) – eine notwendige und lohnende Aufgabe am Vorabend der 500-Jahrfeier der „Entdeckung" der Neuen Welt.

Bayreuth Richard Nebel

Schuld und Versöhnung in verschiedenen Religionen. Hrsg. von Bernhard Mensen SVD. – Nettetal: Steyler Verlag 1986. 117 S. (Akademie Völker und Kulturen St. Augustin. Vortragsreihe 1985/86) kart. DM 25.–

Die in diesem Bd vereinten Beiträge sind die Wiedergabe eines Vorlesungszyklus aus St. Augustin vom Wintersemester 1985/86. Dies bedeutet, daß neben wichtigen innovativen Gesichtspunkten auch viel Bekanntes wiederholt wird, um die Hörer mit der ihnen häufig nicht sehr bekannten Religion erst einmal vertraut zu machen. Solches gilt vornehmlich für den Buddhismus, das Judentum, den Islam und den Shintoismus. Anders verhält es sich bei den Beiträgen über die säkularisierte Gesellschaft der Bundesrepublik und das Christentum, wo die Referenten bereits viel voraussetzen können und deshalb unmittelbar in die Thematik einsteigen.

Wilhelm Kuno Müllers Ausführungen zum Buddhismus machen zunächst zu Recht deutlich: „Der Mensch und die Welt sind im Buddhismus ganz und gar verschuldet durch die Urschuld von Unwissenheit und blindem Verlangen, die in anfangloser Zeit den Weltprozeß in Bewegung setzt, und durch die quasi-persönliche Schuld oder *karma*-Schuld, die die Wesen an das qualvolle Rad des Daseins gefesselt hat." (10) Daraus ergeben sich unterschiedliche Formen der Bewältigung von Schuld. So ist von den Reinigungsorten und -qualen der buddhistischen Höllen ebenso die Rede wie von den Reue- und Bußliturgien, wobei auch der Mahayana-Buddhismus reichlich zur Sprache kommt. Zum Abschluß wird diesbezüglich noch der Amida-Buddhismus angesprochen, für den gilt: „Die einzige Reue, die wirksam alle Schuld hinwegnimmt und das endgültige Ziel des Daseins erreichen läßt, ist der Glaube, der sich bedingungslos dem Heilswillen Amidas überläßt." (18)

Johann Maier stellt die unterschiedlichen Vorstellungen von Schuld und Versöhnung im Judentum auf knappstem Raum dar, indem er zunächst die kultisch-rituelle Sühne (mit ihren „Sündopfern" und „Schuldopfern") anspricht, dann die liturgische Verankerung beim Versöhnungstag sowie individuelle Formen von Sühne durch Leiden, Tod und Askese und schließlich kabbalistische Auffassungen und moderne Tendenzen beschreibt. Bemerkenswert ist zudem, daß M. auch Ansätze zu sakramentalen Vorstellungen (etwa bei der Beschneidung) entdecken kann (vgl. 29).

Ludwig Hagemann zeigt bei seinen Ausführungen zum Islam, daß die Leugnung der wesensgemäßen Bezogenheit des Menschen auf Gott sowie die Mißachtung der im Koran grundgelegten Rechtleitung für menschliches Verhalten Sünde ist und den Menschen vor Gott schuldig macht. Lediglich des Menschen Umkehr durch gute Werke und Gottes Barmherzigkeit können von dieser Schuld befreien.

Der Shintoismus, so stellt Josef Kreiner fest, sieht die Menschen als Kinder und Nachkommen der *kami*-Göttlichen und hält alles für gut, was diesem Leben und seiner Erhaltung und Entfaltung jetzt und hier in dieser Welt dient. Alles, was dieses Leben irgendwie bedroht (z. B. Hunger, Krankheit, Verbrechen, Tod) ist schlecht (vgl. 63). Daraus folgt: Der Shintoismus „ist eine auf das Leben im Diesseits fixierte, stark positive Haltung, die den Menschen als grundsätzlich gut ansieht und Fehler bzw. Schuld nur zum Teil der Verantwortung des einzelnen zuschreibt. Sehr wichtig dagegen ist der Begriff der Versöhnung als Wiederherstellung des Idealzustandes der Reinheit und Harmonie." (67) Angesichts der Tatsache, daß es kaum brauchbare Darstellungen zum Shintoismus im deutschen Sprachraum gibt, kommt diesem Beitrag die zusätzliche Bedeutung einer empfehlenswerten Ersteinführung in den japanischen Shintoismus zu.

Von großem Interesse sind auch Molinskis Ausführungen zu Schuld und Versöhnung in der säkularisierten Gesellschaft der Bundesrepublik, wo er anhand vieler Fallbeispiele zeigen kann: „Die säkularisierte Welt konnte den Menschen nicht von Schuldgefühlen befreien, auch in der säkularisierten Welt ist der Mensch auf Vergebung und Versöhnung angewiesen. Glücklicherweise sind Vergebung und Versöhnung psychische Leistungen, die dem Menschen möglich sind. Aber sie fallen ihm oft schwer, manchmal sehr schwer" (89, vgl. dazu auch 84).

In der letzten Vorlesung spricht Hermann Altmeyer über das Christentum. Sein Fazit lautet: „Das Kernstück der Umkehr ist die dankbare und vertrauensvolle Annahme der Liebe Gottes in Jesus Christus. Das ist das Gegenstück zu dem einen Wesenselement der Sünde: Abkehr von Gott. Zur Sünde gehört aber gleichzeitig notwendig hinzu die ungeordnete Hinwendung zur geschöpflichen Wirklichkeit. Vergebung der Sünde, die wirklich Überwindung und Aufhebung der Sünde bedeutet, muß auch diesen Aspekt der Sünde einbeziehen. Die gestörte Ordnung im Verhältnis zur Umwelt, insbesondere zum Mitmenschen, der der eigentliche Inhalt der Umwelt ist, muß wiederhergestellt werden. Der Inbegriff dieser Neuordnung und Neuorientierung ist dann die liebende Bejahung des Nächsten." (101) Nach diesen allgemeinen Merkmalen, die alle christlichen Konfessionen bejahen, folgen dann noch einige Überlegungen zum katholischen Verständnis der Beichte sowie zur Heilschance für die Nichtchristen (vgl. S. 108f).

Insgesamt enthält somit dieser Bd durchaus wichtige Aspekte für die theologische Diskussion, die wahrhaft weiterführen können. In diesem Sinne sollte er auf jeden Fall Beachtung finden.

Hannover Peter Antes

Greschat, H. J. / **Kraatz**, M.: **Buddhismus**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1985). 87 S. (Religionen, Band II) kart. DM 11.80

Das Prinzip der Reihe Religionen, die jeweilige Glaubensgemeinschaft von ihren eigenen Voraussetzungen her verstehbar zu machen, ist in diesem Bd deutlich erkennbar. Bereits das Inhaltsverzeichnis verrät, daß es den beiden Vff. darauf ankommt, den Buddhismus in seinen kernhaften Lehrstandpunkten der Reihe nach und Punkt für Punkt vorzustellen. Nicht eine Betrachtung des Gegenstandes von außen ist angesagt, sondern ein unvermitteltes Hineinsehen und Offensichtlich-Machen der Predigtinhalte des Buddha. Damit liegt in diesem Buch eine nicht alltägliche und durchaus reizvolle Konzeption einer Buddhismus-Darstellung vor. Folgendes ist der Inhalt: I. Leiden; II. Nichtanhaften; III. Anatta (= Nicht-Selbst); IV. Metta. Umrahmt werden diese vier Hauptkapitel von den Einführungs- und Schlußkapiteln „Im voraus zu lesen" und „Nach der Lektüre zu bedenken" sowie „Nachlese zu Lehrformeln", womit schließlich noch einmal die zahlenschrittartigen Lehrformeln des Buddhismus zusammengefaßt, übersichtlich und mit kurzen Erläuterungen vorgestellt werden.

Der Inhalt und die Reihenfolge der vier Hauptkapitel soll bereits wichtiges und zentrales Lehrgut vermitteln: die Lehren über das allgemeine Leiden, der daraus resultierende Gedanke des Nichtanhaftens, und der wiederum daraus resultierende Schluß der menschlichen Struktur als Nicht-Selbst. Schließlich ist der Begriff Güte oder Liebe (metta) dasjenige, was man mit Recht als ein wichtiges Ziel der Bemühungen eines Strebenden im Sinne des Buddha ansehen kann. Und hieraus ist bereits ersichtlich, daß der Strebende nicht nur sein eigenes Heil, seine eigene Leidfreiheit in Nirvana zum Ziel hat, sondern daß vor allem auch der ethische Wert der Liebe und des

Wohlwollens, der Güte und des Mitleids das gleichermaßen wichtige Ziel ist. Es ist begrüßenswert, daß damit bereits dem Verdacht gewehrt wird, der sich in der westlichen Welt vielfach etabliert hat, nämlich daß der Buddhismus eine jenseits-bezogene Religion sei und sich in einem Heils-Egoismus erschöpfe.

Das 1. Kap. nun bietet in großer Ausführlichkeit Betrachtungen über das Leiden: zunächst wie Wirklichkeit erfahren wird, wie sie beschrieben und erklärt wird und wie sie in der Folge für denjenigen, der sie so betrachtet, keinen hohen Stellenwert mehr haben kann. Alle Erläuterungen sind jeweils unterbrochen von Textbeispielen aus dem Lehrkanon, die die jeweiligen Betrachtungen belegen.

Die Erläuterungen sind einfach gehalten, kurz und zielgerichtet auf die Verständlichmachung des jeweiligen Lehr-Inhalts. Sie sind deshalb einleuchtend für den Leser und nachvollziehbar. Jedoch erscheint es als ein kleiner Fehlbestand, daß in keiner Weise auf solche Elemente in der buddhistischen Lehre eingegangen wird, die gedanklich tiefer und umfassender sind, als man es hier glaubhaft machen will. So glasklar und bestechend evident ist buddhistisches Geistesgut nicht, wie hier der Anschein erweckt wird. Es handelt sich nicht um ein geschlossenes geistiges System im Sinne einer Ideologie, sondern unzweifelhaft um eine Religion mit den ihr spezifischen Elementen des Numinosen und mit Offenheit für das jeweils Ganz-Andere. Davon kündet deutlich das Herz-Sutra im Mahayana und das Floß-Gleichnis. Wenn auch die buddhistische Lehre dieses Faszinosum des klaren, einleuchtenden Gedankens zunächst besitzt, so entbindet das nicht von der Notwendigkeit, einem Interessenten, der den Buddhismus kennenlernen will, auch die gedanklich schwierigen und problematischen Elemente des Lehrgebäudes wenigstens andeutungsweise vorzustellen. Zwar schreiben die Vff. am Schluß, daß der Leser sich auch an andere buddhologische Werke wenden möge, falls Unklarheiten bestünden. Doch wird impliziert, als müsse der aufmerksame Leser bereits den Buddhismus verstanden haben. Nachdem am Schluß in einer Art „Essenz des Buddhaweges" die in den vorangegangenen Kapiteln entworfenen Lehren des Buddha nochmals formelhaft und nochmals verkürzt vorgestellt werden, heißt es:

„Man muß schon etwas wissen von dem, was der Buddha und die Buddhisten wollen, um diese Formulierungen zu begreifen. Aber denen, die das Büchlein aufmerksam durchgearbeitet haben, könnten sie nun gleichsam als Schlußtest dienen. Wem der Test schwer wird, der sollte aufs neue fragen und nach Antworten suchen in diesem und in anderen Büchern, bei Religionswissenschaftlern und, wo immer möglich, bei Buddhisten."

Vieles hieran ist bestechend und man möchte dem zunächst zustimmen. Dennoch scheint es nicht gerechtfertigt, ein solch differenziertes religiöses System, wie es der Buddhismus ist, in dieser Verkürztheit der Darstellung zu belassen. Zu wenig wird die Möglichkeit offengelassen, daß es vielleicht unbeantwortete Fragen im buddhistischen Lehrgebäude gibt oder zumindest solche Fragen, die einer sehr detaillierten Untersuchung bedürfen. Daß dies nicht geschehen ist, kann hier nicht angelastet werden, denn das Buch hat ein durchaus akzeptables Konzept; nur daß nicht einmal hingewiesen wurde auf die wahrhaft unermeßliche Weite und Tiefe des buddhistischen Lehrgutes, muß enttäuschen. Es fehlt die Offenheit für das noch Unbekannte, was zwar hier nicht in extenso Inhalt sein sollte, was aber doch zumindest angedeutet werden müßte.

Empfehlenswert ist das Buch für alle Interessenten, die den Buddhismus kennenlernen wollen. Doch darf nicht vergessen werden, daß scheinbar einleuchtende Wahrheiten mit ihrer Aufdringlichkeit in unserer Zeit der Pseudo-Weisheits-Literatur und der Wassermann-Esoterik mit Argwohn betrachtet werden sollten. Dieses Buch reiht sich gewiß nicht in diese Gruppe der Literatur; es partizipiert jedoch in seiner Darstellungsart an dieser Gruppe: Alles ist so scheinbar glasklar und einleuchtend, es gibt keine gedanklichen Probleme.

Deshalb hat man mit diesem Buch dem Buddhismus nur zum Teil einen gewissen Dienst erwiesen, zum andern Teil hat man ihm Unrecht angetan. Es müßte dringlicher empfohlen werden, das Buch zusammen mit z. B. dem Conze-Buch zu lesen, das in den Literaturhinweisen angegeben wurde, oder mit dem ‚Die Religion der Buddhisten' betitelten ausführlichen Buch von H. J. Greschat.

Burgdorf Erhard Meier

Bäumer, Bettina: **Befreiung zum Sein**. Auswahl aus den Upanishaden. Ausgewählt, aus dem Sanskrit übersetzt und eingeleitet von Bettina Bäumer. Vorwort von Raimundo Panikkar. – Zürich/Einsiedeln/Köln: Benziger (1986). (Klassiker der östlichen Meditation. Spiritualität Indiens, hrsg. v. Martin Kämpchen) 239 S., Ln. DM 26.–

B. Bäumers Auswahlübersetzung aus den älteren und mittleren Upanishaden „beabsichtigt . . ., diese Texte dem spirituell interessierten Leser, besonders auch dem Christen, zugänglich zu machen" (48). Das Werk ist nicht für Indologen gedacht („Es geht hier nicht um neue wissenschaftliche Ergebnisse . . .", S. 49), auch nicht für Religionswissenschaftler oder Philosophen; es wendet sich vielmehr an aufgeschlossen gläubige Christen, denen es praktische Meditationsanleitungen geben will. Es ist also ein Gebetbuch, das mit gefällig aufbereiteten Andachts- und Erbauungstexten spirituelle Erfahrungen vermitteln möchte. Die Übersetzerin ist selber eine „Praktizierende" (12). Das Buch besteht aus einem Vorwort, in dem R. Panikkar in den christlich-hinduistischen Dialog einführt, einer Einleitung (25) und einem umfangreichen Textteil. Ein nützliches Verzeichnis der übersetzten Texte, ein ausführliches Glossar der Sanskrit-Termini und ein sehr knappes Literaturverzeichnis sind beigefügt.

In der Einleitung beschreibt die Übersetzerin in allgemeinverständlicher Weise den literarischen und sprachlichen Charakter der Upanishaden, ihre Stellung in der vedischen Literatur und ihre Bedeutung für die heute noch lebendige hinduistische Tradition. In dem Abschnitt „Eine Meditation für Christen" (44ff) werden Beziehungen zum Christentum hergestellt, wenn auch nicht immer überzeugend. Recht gezwungen z. B. erscheint dem Rez. der Vergleich der Wind-Atem-Lehre, einer frühen naturphilosophischen Spekulation, mit dem christlichen Heiligen Geist (47).

Die Übersetzungen selbst sind zweifellos der gelungenste Teil des Buches. Sie sind durchweg gut lesbar, in der „Mitte zwischen Texttreue und Verständlichkeit" (49), und korrekt übersetzt, wie einige Stichproben ergaben. Metrische Partien sind in einfühlsamer rythmischer Prosa wiedergegeben. Der Textteil gliedert sich in sieben Kapitel, in denen inhaltlich verwandte Texte zusammengestellt sind. Das 1. Kap. behandelt die philosophischen Grundlagen der Ātman-Brahman-Mystik, also die Lehre von der Identität von Individualseele und Allseele, die schon in den ältesten Upanishaden belegbar ist. Die Anordnung der folgenden Kap. ist an der religiösen Praxis orientiert; ihre Titel lauten „Suche und Vorbereitung", „Der Weg nach Innen", „Wer bin ich?", „Das Mysterium des Todes" und „Die Freude der Befreiung". Das letzte und 7. Kap. enthält die Kaṭha-Upanishad in voller Länge, „um die Nachteile einer Auswahl auszugleichen" (49).

Ihrem Vorsatz, „. . . vor allem die spirituellen Texte für sich sprechen zu lassen" (48), wird die Übersetzerin nicht ganz gerecht, indem sie, zusätzlich zu der allgemeinen Einleitung, den einzelnen Kapiteln nochmals sehr ausführliche Einleitungen vorausschickt und in andächtiger Sprache die folgenden Texte kommentiert. Hier häufen sich die Vergleiche mit Christentum und NT, und bisweilen rechtfertigen sie sich nicht aus dem Text der Upanishaden, sondern beruhen eher auf lockeren Assoziationen der Übersetzerin (vgl. etwa S. 141f, 158f). Abgesehen von solchen synkretistischen Einsprengseln bleiben die meditationspraktischen Kommentare ganz im Rahmen der Upanishad-Interpretation der traditionellen Vedānta-Scholastik, einer Kommentarliteratur, die immerhin weit über ein Jahrtausend später als die ältesten Upanishaden einsetzte. Selbst Ansätze einer historischen, d. h. ideengeschichtlichen Sichtweise sind von der Vf.in bewußt vermieden, wie es dem Vorgehen der einheimischen Tradition entspricht. So entsteht ein Eindruck von den Upanishaden, der zugegebenermaßen die Auffassung des traditionellen Vedānta, auch des Neovedānta, widerspiegelt, der aber an den ursprünglichen Lehren und Zwecken dieser Literatur im Kontext der vedischen Religion vorbeigeht. Gerade die alten Upanishaden waren keineswegs ausschließlich Meditationstexte, wie die Übersetzerin sie gern sehen möchte. (49) Die naturphilosophischen Texte etwa, ein philosophiegeschichtlich besonders bedeutsamer Bestandteil der älteren Upanishaden, sind in der Auswahl vernachlässigt. Selbst bei der Erwähnung der sog. „Fünf-Feuer-Lehre" (155f) wird die alte Lehre vom Kreislauf des Wassers nicht erklärt. Ein so wichtiger Text wie die Erzählung vom Wettstreit der Lebenskräfte (Chāndogya-Upanishad 5.1.1.–5.2.3. und Bṛhadāraṇyaka-Upanishad 6.1.1–14) fehlt. Natürlich, für die Ātman-Brahman-Mystik und deren spätere Interpretation durch den Vedānta mag diese Erzählung entbehrlich scheinen, doch bei Lesern, die zum ersten Mal mit upanishadischen Texten konfrontiert werden – und für solche vor allem sind die Übersetzungen gedacht – kann durch diese einseitige Auswahl leicht ein schiefes Bild entstehen.

Die Auswahl bietet also einen thematisch begrenzten Ausschnitt aus den vielschichtigen Lehren der Upanishaden. Die beigegebenen Kommentare vermitteln einen Eindruck von der Interpretation dieser Texte durch die heute noch lebendige Vedānta-Tradition. Christliche Leser, die sich zur Meditation hingezogen fühlen und religiöse Erbauungsliteratur ohne wissenschaftlichen Anspruch suchen, werden an dem Buch Gefallen finden. Wer sich jedoch gründlicher über den Inhalt der Upanishaden informieren möchte, ohne daß ihm die Originale zugänglich wären, dem seien weiterhin die Übersetzungen von Deussen (Wiss. Buchgesellschaft), Hillebrandt (Diederichs Gelbe Reihe) und Thieme (Reclam) empfohlen.

Münster Konrad Meisig

Habilitationen im akademischen Jahr 1986/87

München:

Dr. theol. Hans Mercker, Speyer, am 18. 12. 1986 für das Fach Geschichte der Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit: „Christliche Weltanschauung als Problem. Untersuchungen zur Grundstruktur im Werk Romano Guardinis" (Dettloff, Heinzmann).

Münster:

Dr. phil., Dr. theol. Matthias Lutz-Bachmann, Limburg, am 3. 7. 1987 für das Fach Dogmatik und philosophisch-theologische Grenzfragen:„Skeptischer Materialismus und das Problem der ‚Rede von Gott'. Max Horkheimers Religionskritik als Herausforderung für die Systematische Theologie" (Vorgrimler, Stobbe).

Würzburg:

Dr. theol., Dr. phil. Matthias Wilden, Würzburg, am 4. 12. 1986 für das Fach Dogmatik: „Darstellung und Kritik von Karl Barths Trinitätslehre" (Ganoczy, Fraling).

Innsbruck:

Dr. theol. Martin Hasitschka, SJ, am 5. 6. 1987 für das Fach Neues Testament: „Heil als Befreiung von Sünde. Eine theologische Untersuchung zum Johannesevangelium" (Stock, Gamper).

Salzburg:

Dr. theol. Johann Sallaberger, Hallein, am 30. 6. 1987 für das Fach Kirchengeschichte: „Bischof an der Zeitwende. Der Salzburger Erzbischof Kardinal Matthäus Lang von Wellenburg (1519–1540). Sein Leben und bischöfliches Wirken im Erzstift Salzburg bis zum Ende des 2. Salzburger Aufstandes 1526" (Winkler, Paarhammer, Dopsch).

Dr. theol. Friedrich Schleinzer, OCist, am 9. 6. 1987 für das Fach Pastoral: „Kirchen im Burgenland. Analysen, Interpretationen und pastorale Konsequenzen" (Griesl, Nikolasch).

Freiburg/Schweiz:

Dr. theol. Max Küchler am 14. 1. 1987 für das Fach Neutestamentliche Exegese: „Der Frauen Schweigen, Schmuck und Schleier. Die neutestamentlichen Vorschriften. Die alttestamentlichen Gründe. Die frühjüdischen Hintergründe. Zugleich eine Studie zu 1 Kor 11,10" (Venetz, Schelbert).

Dr. theol. Thaddäus August Schnitker am 19. 6. 1987 für das Fach Liturgik: „The Quest for Uniformity, Apostolic Liturgy, and Adaption: The 1979 Book of Common Prayer according to the Use of the Episcopal Church in a Perspective of Historical Ideas" (Baumgartner, Bürki).

Dissertationen im akademischen Jahr 1986/87

Augsburg:

Rudolf Funk, Augsburg: „Sprache und Transzendenz. Zur Frage einer philosophischen Rede von Gott im Blick auf Emmanuel Levinas" (Halder, Casper).

Bamberg:

Georg Beirer, Bamberg: „Selbst Werden in Liebe. Eine Begründung christlicher Ethik im interdisziplinären Dialog" (Eid, Glatzel).

Hans Joachim Kügler, Bamberg: „Kyrie, tis estin? Exegetische und historische Untersuchung zur Gestalt des ‚Jüngers, den Jesus liebte', im Johannesevangelium" (Hoffmann, Grasmück).

Manfred Böhm, Bamberg: „Gottes Reich und Gesellschaftsveränderung. Zur Relevanz der religiös-sozialistischen Befreiungstheologie des späten Leonhard Ragaz (1921–1945)" (Fuchs, Escribano-Alberca).

Bochum:

James Naduvilekut, CMI: „Christus der Heilsweg. Soteria als Theodrama im Werk Hans Urs von Balthasars" (Hödl, Langemeyer).

Eichstätt:

Krzysztof Góźdź: „Jesus Christus als Sinn der Geschichte bei Wolfhart Pannenberg" (Seybold, Kaiser).

Heidi-Maria Stowasser: „Die Erneuerung der Vigilia Paschalis. Zur gesamtkirchl. Rezeption eines Anliegens der Liturgischen Bewegung im deutschen Sprachgebiet" (Maas-Ewerd, Zotte).

Bernhard Müller: „Vernunft und Theologie. Eine historisch-systematische Untersuchung zum Verhältnis von Denken und Glauben bei Stephan Wiest (1748–1797)" (Kaiser, Gläßer).

Freiburg i. Br.:

Thomas Becker, Freiburg: „Geist und Materie. Eine Auslegung der ersten Schriften Teilhard de Chardins aus den Jahren 1905–1912" (Riedlinger, Daecke).

Albrecht Weiland, Rom: „Der Campo Santo Teutonico in Rom und seine Grabdenkmäler" (Bäumer, Marschall).

Stipe Nosić, OFM: „Empfängnisregelung nach dem II. Vatikanischen Konzil. Eine moralgeschichtliche Untersuchung zur Lehre der pästlichen Äußerungen und zu ihrem Echo in der katholischen Kirche Jugoslawiens" (Stoeckle, Henning).

Jozo Sopta, OFM: „Die Teilnehmer aus den kroatischen Diözesen an der dritten Tagungsperiode des Tridentinums und die Frage des Laienkelches" (Bäumer, Frank).

Michael Merz, Freiburg: „Liturgisches Gebet als Geschehen. Linguistisch-liturgiewissenschaftliche Studie anhand der Gebetsgattung Eucharistisches Hochgebet" (Büsse, Müller).

Elisabeth Hönig, Freiburg: „Die Eucharistie als Opfer nach den neueren ökumenischen Erklärungen" (Lehmann, Greshake).

Bernhard Robert Kraus, Freiburg: „Das Dogma der Aufnahme Mariens in den Himmel und die Rezeption des Dogmas in der Predigt seit 1950" (Müller, Riedlinger).

Mainz:

Franz Rudolf Weinert, Mainz: „Christi Himmelfahrt. Neutestamentliches Fest im Spiegel alttestamentlicher Psalmen. Zur Entstehung des römischen Himmelfahrtsoffiziums" (Becker, Baumeister).

Christoph Kohl, Speyer: „Die Diskussion um den ekklesiologischen Ort der Pastoralreferenten und Gemeindereferenten" (Schneider, Hilberath).

München:

Richard Ch. Schenk, OP: „Die Gnade vollendeter Endlichkeit. Untersuchungen zur Erneuerung der transzendaltheologischen Interpretation der thomanischen Gnadenlehre" (Scheffczyk, Finkenzeller).

Hans-Jörg Nesner, Regensburg: „Das Erzbistum München und Freising zur Zeit des Erzbischofs und Kardinals Franziskus von Bettinger (1909–1917)" (Schwaiger, Weitlauff).

Joachim Seiler, Augsburg: „Das Augsburger Domkapitel vom Dreißigjährigen Krieg bis zur Säkularisation (1648–1802)" (Schwaiger, Weitlauff).

Franz Xaver Börner, OFM: „Dritter Orden und Bruderschaften der Franziskaner in Kurbayern" (Schwaiger, Weitlauff).

Martin Ruf, OSB: „Profeßbuch des Benediktinerstifts Rott am Inn" (Schwaiger, Weitlauff).

Degenhard Offergeld, Köln: „Verantwortung für die Zukunft. Die Auswirkung des Neuansatzes einer theologischen Ethik auf die Begründung didaktischer Kategorien ethischer Erziehung im Relgionsunterricht" (Gründel, Feifel).

Elisabeth Zwick, Augsburg: „Geschichte in Gott? Ein Versuch zur Begründung der Eigenwertigkeit von Geschichte: Eine Untersuchung über das Spannungsfeld von Trinität und Geschichte" (Heinzmann, Döring).

Heinrich Steiner, München und Freising: „Das Verhältnis Tertullians zur antiken Paideia" (Stockmeier, Neuner).

Lothar Wächter, Fulda: „Grundprobleme der systematisch-normativen Erfassung des Gesetzes im Kirchenrecht. Eine Untersuchung aufgrund der codices iuri canonici von 1917 und 1983" (Schmitz, Aymans).

Münster:

Sr. Pia Langsang, OSB, Kongregation der Missions-Benediktinerinnen von Tutzing, Priorat Manila (Philipp.): „The Thematic Eucharistic Celebration for Youth: A Pastoral-Liturgical Analysis of Test-Models published from 1969 to 1982 focusing on young people's fundamental questions about life as reflected in selected text-models" (Richter, Mette).

Andreas Jeong-soo Kim, Pusan (Süd-Korea): „Katechese und Inkulturation. Dargestellt am Beispiel der Geschichte der katholischen Kirche in Korea 1603–1983" (Emeis, Mette).

Clemens Kappes, Münster: „Freiheit und Erlösung. Überlegungen zu den Grundlagen der Soteriologie in den Entwürfen von Hans Urs von Balthasar, Karl Rahner und Jürgen Moltmann" (Vorgrimler, Metz).

John James O'Keefe, Nampula (Mocambique): „A Historic-Systematic Study of the Christology of Nestorius. A Reexamination, Based on a New Evaluation of the Literary Remains in His Liber Heraclidis" (Garijo Guembe, Vorgrimler).

Thomas Polednitschek, Münster: „Logik und Mystik. Erkenntnis- und subjekttheoretische Konvergenzen von gegenstands- und nicht-gegenstandstheoretischer Sprachlogik und der Mystik der Traktate Meister Eckharts" (Metz, Vorgrimler).

Peter Rottländer, Münster: „Theologie und Gesellschaftstheorie. Herbert Marcuses Herausforderung der Theologie durch die Transformation der Philosophie zur Theorie der Gesellschaft" (Metz, Vorgrimler).

Paderborn:

Gregory Okereke, Umuahia (Nigeria): „The Legal Status of the Laity in the Nigerian Church. An Investigation of the Role of Law in Evangelization within the Context of a Developing Country" (Schubz, Herr).

Regensburg:

Josef Kraus, Regensburg: „Einführung in mehrdimensionales Denken und Sprechen. Analyse und theol. Begründung einer religionspädagogischen Forderung" (Hofmeier, Petri).

Angelika Steinmaus-Pollak, Regensburg: „Das als Katholische Aktion organisierte Laienapostolat – Geschichte seiner kirchenrechtlichen Praxis in Deutschland" (Kaiser, Hausberger).

Nicholas Omenka, Enugu (Nigeria): „The School in the Service of Evangelization – The Catholic Educational Impact in Eastern Nigeria, 1886–1950" (Benz, Willeke).

Charles Agu, Port Harcourt (Nigeria): „The Challenges of Secularization for the Church among the Igbo People of Nigeria" (Petri, Beinert).

Trier:

Martin Persch, Trier: „Die Geschichte des offiziellen Trierer Diözesangesangbuches von 1846 bis 1975" (Heinz, Seibrich).

Georg Köhl, Trier: „Der Beruf des Pastoralreferenten in den Ortskirchen der Bundesrepublik Deutschland. Pastoralgeschichtliche und pastoraltheologische Überlegungen zu einem neuen Beruf" (Feilzer, Socha).

Paul Hirtz, Trier: „Das Geschöpf der Liebe – Menschsein in der Spiritualität der Caterina von Siena. Ein Beitrag zur ‚Theologie der Heiligen'" (Reinhardt, Weier).

Tübingen:

Johannes Kreidler: „Eine Theologie des Lebens. Grundzüge im theologischen Denken Karl Adams" (Kasper, Seckler).

Dieter Hattrup, Münster: „Die Bewegung der Zeit. Naturwissenschaftliche Kategorien und die christologische Vermittlung von Sein und Geschichte" (Hünermann, Hunold, v. Weizsäcker).

Thomas Dröpper, Paderborn: „Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie" (Kasper, Hünermann).

Gebhard Fürst, Rottenburg: „Sprache als metaphorischer Prozeß. Johann Gottfried Herders hermeneutische Theorie der Sprache" (Seckler, Mieth).

Andreas Benk, Rottenburg: „Skeptische Anthropologie und Ethik. Die philosophische Anthropologie Helmuth Plessners und ihre Bedeutung für die theologische Ethik" (Auer, Hunold).

Chrsitoph Kronabel: „Die Aufhebung der Begriffsphilosophie. Darstellung und Kritik des Pantheismus nach Anton Günther" (Hünermann, Kasper).

Würzburg:

Pius Ri, Rottenburg-Stuttgart: „Erleuchtung in der Mystik des Juan de la Cruz" (Ganoczy, Fraling).

P. Simon Anyanwu, Würzburg: „Vatican II Concept of Authority: Its Contribution to Political Ethics and its Relevance to a Developing Country" (Fraling, Teichtweier).

Karl Ludwig, Mainz: „Die Kraft des Glaubens in der Krise der Krankheit – eine pastoralpsychologische Untersuchung zu einem Neuansatz von Krankenhausseelsorge" (Pompey, Zerfaß).

Norbert Höhl, Würzburg: „Die Glossen des Johannes Faventius zu Pars I des Decretum Gratiani" (Weigand, Wittstadt).

Gabriele Lautenschläger, Würzburg: „Josef Lortz (1887–1975). Weg, Umwelt und Werk eines katholischen Kirchenhistorikers" (Wittstadt, Klinger).

Klaus Dorn, Fulda: „Q im Songergut des lukanischen Reiseberichts" (Müller, Klauck).

Markus Bleistein, Köln: „Kirche im Prozeß gesellschaftlicher Kommunikation. Zum Konflikt um die Theologie der Befreiung in der deutschen Presse" (Zerfaß, Dreier).

Graz:

Rudolf Schneinberger, OCist: „Pastorale Perspektiven für den Gemeindebereich im Blickfeld der katholischen Kirche in Österreich seit dem II. Vatikanischen Konzil" (Gastgeber, Harnoncourt).

Franz-Karl Prassl, Klagenfurt: „‚Psallat Ecclesia Mater' – Studien zu Repertoire und Verwendung von Sequenzen in der Liturgie österreichischer Augustinerchorherren vom 12. bis zum 16. Jahrhundert" (Harnoncourt, Amon).

Innsbruck:

Johann Bauer, OSB: „Spinozas Denken in der Sicht Jacobis" (Coreth, Neidl).

Innocent Udeafor, Enugu (Nigeria): „Human Freedom as Spontaneous. In the Moral Philosophy of Immanuel Kant" (Muck, Runggaldier).

Johannes Schmidle, Feldkirch: „Caritas in Tirol. Die Verwirklichung des im 19. Jahrhundert auftauchenden ‚Caritas-Gedankens' im Werk des Tiroler Karitasverbandes" (Mühlsteiger, Stenger).

Melvin Michalski, Milwaukee (USA): „‚Essentia et non Gradu Tantum' Lumen Gentium, No. 10. A Study of the Relationship between Communal and Ministerial Priesthoods in Vaticanum II and Subsequent Theology with Special Reference to Authors in the USA" (Vass, Kern).

Florian Huber, Innsbruck: „Menschlich leben lernen. Das behavioristische Menschenbild B. F. Skinners aus moraltheologischer Sicht" (Rotter, Pissarek-Hudelist).

Josef Römelt, CSSR: „Personales Gottesverständnis in heutiger Moraltheologie auf dem Hintergrund der Theologien von Karl Rahner und Urs Balthasar" (Rotter, Darlap).

Siegfried Kneißl, Mühldorf: Gestalttherapie und Seelsorge" (Sbandi, Rotter).

Salzburg:

Ingrid Rosa Kitzberger, Freiburg i. Br.: „Bau der Gemeinde. Das paulinische Wortfeld οἰκοδομή / (ἐπ)οικοδομεῖν" (Beilner, Stubhann).

Sebastian Paredom, msfs: „Inculturation of the Church in Meghalaya, N. E. India" (Biesinger, Griesl).

Rupert Stadler, Wien: „Studentenpastoral. Auswertung einer empirischen Studie in drei Studentenhäusern der Katholischen Hochschulgemeinde Wien" (Griesl, Biesinger).

Franz Feiner, Graz: „Lernen ethischen Handelns. Begründungskonzepte und deren Relevanz für ein Schülerbuch für die siebte Schulstufe" (Biesinger, Virt).

Rupert Guth, Salzburg: „Das Prinzip Phantasie – Ein Gespräch zwischen theologischer Ethik und Literaturwissenschaft" (Virt, Biesinger).

Matthäus Appesbacher, Salzburg: „Die Entwicklung des Religionsunterrichtes in der Erzdiözese Salzburg 1968–1985 gemäß den Protokollen der Salzburger Gremien sowie der Österr. Bischofskonferenz" (Biesinger, Paarhammer).

Stephan Berhard Haering, OSB: „Die Bayerische Benediktiner-Kongregation 1684–1803. Eine rechtsgeschichtliche Untersuchung der Verfassung eines benediktinischen Klösterverbandes unter Berücksichtigung rechtlicher Vorformen und rechtssprachlicher Grundbegriffe" (Paarhammer, Winkler).

Wien:

Eva Schmetterer: „Was ist die Frau, daß Du ihrer gedenkst. Eine systematisch-dogmatische Untersuchung zum hermeneutischen und theologischen Ansatz Feministischer Theologie" (Schulte, Reikerstorfer).

Anton Kolić, Eisenstadt: „Dr. Jordan Kunćić OP als Moraltheologe 1908–1974)" (Hörmann, Primetshofer).

Antoine-Mesrop Topalian, CMV: „Mechithar von Sebaste, der Ordensgründer der Mechitharisten, und der Rosenkranz" (Weismayer, Röhrig).

Kazimierz Wiesyk, SAC: „Die Einelternfamilie – eine Herausforderung an die Kirche" (Zulehner, Virt).

Erna Zisser: „Probleme des Straßenverkehrs, der Verkehrsteilnahme und der Verkehrserziehung unter sozialethischem Aspekt" (Weiler, Hörmann).

Freiburg/Schweiz:

Maria Brun: „Orthodoxe theologische Stimmen zum Zweiten Vatikanischen Konzil unter besonderer Berücksichtigung der Kirchenkonstitution, Kapitel I–III. Ein Beitrag zur Überwindung der Trennung" (Schönborn, Papandreou).

Markus Arnold: „Kontext und Moral. Zur Korrelation von Weltethik und Heilsethos" (Friedli, Vergauwen).

Luzern:

Harald Rein, Christkath. Gemeinde Schweiz: „Die Grenzen der Seelsorge. Verbunden mit einer Entdeckung der funktionalen Pfarrgemeinde und einer Theologie der Gastfreundschaft. Ausgehend von der praktisch-theologischen Funktion der katholischen und evangelischen Autobahnkirchen der Bundesrepublik Deutschland" (Bommer, Müller).

Peter Schmid, Basel: „Kirchentreue und christlicher Pragmatismus. Die Friedensarbeit und sozialethische Verkündigung des Luzerner Theologen Albert Meyenberg (1861–1934)" (Furger, Beutter).

Kurt Koch, Basel: „Der Gott der Geschichte. Theologie der Geschichte bei Wolfhart Pannenberg als Paradigma einer philosophischen Theologie in ökumenischer Perspektive" (Wiederkehr, Christen).

Anton Peter, Miss.-Gesellsch. Bethlehem: „Der befreiungstheologische und der transzendentaltheologische Denkansatz. Ein Beitrag zum Gespräch zwischen Enrique Dussel und Karl Rahner" (Wiederkehr, Schmidig).

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

Religious periodicals of the United States: academic and scholarly journals. Ed. by Charles H. Lippy. – Westport, Lo: Greenwood 1986. 607 p. = Historical guides to the world's periodicals and newspapers; $ 65,–.

Hellenica et Judaica. Hommage à Valentin **Nikiprowetzky**. Ed. par André Caquot . . . – Lv, P: Ed. Peeters 1986. 519 p.; FB 2880,–; p. 511–516: Bibliographie V. Nikiprowetzky.

The hermeneutical quest. Essays in honor of James Luther **Mays** on his 65. birthday. Ed. by Donald G. Miller. – Allison Park, Pa.: Pickwick Publ. (1986). X, 147 p. = Princeton theological monographs IV; $ 27,95; p. 171–174: Bibliography J. L. Mays.

Classica et mediaevalia: studies in honor of **Szövérffy**. Ed. by Irene Vaslef . . . – Wash, Leyden: Classical Folia Ed. 1986. 206 p., 1 fig. = Medieval classics. Texts and studies XX; hfl 20,–; p. IX–XXII: Bibliography J. Szövérffy.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

Bible et **informatique**: Le texte. Actes du premier colloque international, Louvain-la-Neuve, 2-3-4 sept. 1985 = Bible and computer = Bibel und Informatik. – P: Champion; Genève: Slatkine 1986. 450 p., tabl. graph. = Travaux de linguistique quantitative XXXVII = Debora III.

Prickett, Stephen: Words and the word: Language, poetics and biblical interpretation. – Cambr [e. a.]: Cambridge Univ. Pr. (1986). XII, 305 p.

Women, authority and the Bible. Ed. by Alvera Mickelsen. – Downers Grove, Ill.: InterVarsity Pr. (1986). 304 p.; $ 9,95.

Medicine and the Bible. Ed.: Bernard Palmer. – Exeter: The Paternoster Pr. 1986. 272 p.; £ 7,95.

Vischer, Wilhelm: L'écriture et la parole. Là où le péché abonde, la grâce surabonde. – (Genève): Ed. Labor & Fides (1985). 207 p. = Essais bibliques XII; sfr 25,–.

2. Altes Testament

Herrmann, Siegfried: Gesammelte Studien zur Geschichte und Theologie des Alten Testaments. – Mchn: Kaiser 1986. 236 S. = Theologische Bücherei LXXV AT; kart. DM 48,–.

Mianbé Bétoudji, Denis: El, le Dieu Suprême et le Dieu des Patriarches ‹**Genesis 14,18–20**›. – Hildesheim [e. a.:] Olms 1986. 200 p., 10 fig. = Religionswissenschaftliche Texte und Studien; kart DM 39,80.

Houtman, Cornelis: Exodus. Vertaald en verklaard. Deel I: **Exodus 1:1–7:13**. – Kampen: Kok 1986. 504 blz. = Commentaar op het Oude Testament.

Niccàcci, Alviero: **Esodo 3,14a**: "Io sarò quello che ero" e un parallelo egiziano. – Studium biblicum Franciscanum. Liber annuus 35, 1985 (ersch. 1986), 7–26; p. 107–130: Casalini, Nello: Ancora su **Melchisedek**.

Rüterswoerden, Udo: Von der politischen Gemeinschaft zur Gemeinde. Studien zu **Dt 16,18–18,22**. – Ffm: Athenäum 1987. 167 S. = Bonner biblische Beiträge LXV; kart. DM 48,– [Habil.-Schrift, Kiel]

Propp, William H.: The skin of Moses' face – Transfigured or disfigured? – CBQ 49, 1987, 375–386; p. 387–403: Wright, David P.: **Deuteronomy 21:1–9** as a rite of elimination; p. 404–414: Allen, Leslie C.: **Ezekiel 24:3–14**: A rhetorical perspective.

Tidiman, Brian: Le livre d'Ezechiel. T. II. – Vaux-sur-Seine: Ed. de la Faculté Libre de Théologie Evangélique 1987. 271 p.; F 98,–.

Hiebert, Theodore: God of my victory. The ancient hymn in **Habakkuk 3**. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1986. XII, 205 p. = Harvard semitic monographs XXXVIII; $ 16,95.

Vesco, Jean-Luc: Le **psaume 18**, lecture davidique. – RB 84, 1987, 5–62.

Auffret, Pierre: «Tu as entendu.» Étude structurelle du psaume **31**. – Eglise et théologie 18, 1987, 147–182; p. 183–192: Dion, Paul E.: Strophic boundaries and rhetorical structure in psalm **31**.

Oorschot, Jürgen van: Gott als Grenze. Eine literar- und redaktionsgeschichtliche Studie zu den Gottesreden des **Hiob**buches. – B, NY: de Gruyter 1987. X, 259 S. = ZAW. Beih. CLXX; Lw. DM 82,– [Diss., Marburg]

Wehrle, Josef: Prophetie und Textanalyse. Die Komposition **Obadja 1–21** interpretiert auf der Basis textlinguistischer und semiotischer Konzeptionen. – St. Ottilien: EOS Verl. 1987. XIII, 408 S. = Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament XXVIII; kart. DM 48,– [Diss., Freiburg/B]

Frick, Frank S.: Social science methods and theories of significance for the study of the Israelite monarchy: A critical review essay. – Semeia 37, 1986, 9–52; p. 53–76: Chaney, Marvin L.: Systemic study of the Israelite monarchy; p. 77–106: Gottwald, Norman K.: The participation of free agrarians in the introduction of monarchy to ancient Israel: An application of H. A. Landsberger's framework for the analysis of peasant movements; p. 107–147: Coote, R. B. – K. W. Whitelam: The emergence of Israel: Social transformation and state formation following the decline in Late Bronze age trade.

Oost, Roel: Omstreden bijbeluitleg. Aspecten en achtergronden van de hermeneutische discussie rondom de exegese van het Oude Testament in Nederland. Een bijdrage tot gesprek. – Kampen: Kok 1986. 122 blz.; hfl 19,50.

Celui qui est. Interprétations juives et chrétiennes d'**Exode 3,14**. Éd. par Alain de Libera et Emilie Zum Brunn. – P: Éd. du Cerf 1986. 316 p. = Centre d'études des religions du livre; F 142,–.

Croft, Steven J. L.: The **identity** of the individual in the **Psalms**. – Sheffield: JSOT Pr. 1987. 218 p. = Journal for the Study of the Old Testament. Suppl. ser. XLIV; £ 8,95.

Schuller, Eileen M.: Non-canonical psalms from **Qumran**. A pseudepigraphic collection. ‹Dead Sea scrolls, 4Q380–4Q381›. – Atlanta, Ga.: Scholars Press. 1986. XII, 297 p., 9 pl. = Harvard semitic studies XXVIII; $ 15,95.

Weinfeld, Moshe: The organizational pattern and the penal code of the Qumran sect. A comparison with guilds and religious associations of the Hellenistic-Roman period. – Frb/S: Ed. Universitaires; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1986. 100 p. = Novum Testamentum et orbis antiquus II.

Loretz, Oswald: Regenritual und Jahwetag im **Joel**buch. – (Altenberge: CIS-Verl. 1986.) 189 S. = Ugaritisch-biblische Literatur IV.

Lelyveld, Margaretha: Les **logia** de la vie dans l'évangile selon **Thomas**. A la recherche d'une tradition et d'une rédaction. – Lei [e. a.:] Brill 1987. 166 p. = Nag Hammadi studies XXXIV; hfl 56,–.

Neusner, Jacob: **Judaism**. The classical statement. The evidence of the Bavli. – Chicago [e. a.]: Univ. Pr. (1986). XVII, 270 p. = Chicago Studies in the history of Judaism.

Ahlström, Gösta Werner: Who were the **Israelites**? – Winona Lake, In.: Eisenbrauns 1986. X, 134 p.; $ 12,50.

Abram, I. B. H.: Joodse **traditie** als permanent leren. – Kampen: Kok (1986). VI, 336 blz.; hfl 45,–.

Talmon, Shemaryahu: **King, cult** and **calendar** in ancient Israel. Collected studies. – Lei: Brill; Jerusalem: Magnes Pr. 1986. 243 p.; hfl 60,–.

Ollenburger, Ben C.: **Zion**, the city of the great king. A theological symbol of the Jerusalem cult. – (Sheffield: Academic Pr. 1987.) 271 p. = Journal for the study of the Old Testament. Supplement series XLI; £ 8,95.

Tigay, Jeffrey H.: You shall have no other Gods. Israelite religion in the light of Hebrew inscriptions. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1986. XV, 114 p. = Harvard semitic studies XXXI; $ 16,95.

Brayer, Menachem M.: The jewish **woman** in Rabbinic literature. Vol. I: A psychosocial perspective. II: A psychohistorical perspective. – Hoboken, NJ: KTAV Publ. House 1986. XV, 352 p.; XV, 285 p.; $ 40,–.

Bal, Mieke: Femmes imaginaires. L'Ancien Testament au risque d'une narratologie critique. – Utrecht: HES Publ.; P: Nizet 1986. 281 p., tabl. graph. = Ecrire les femmes II; hfl 53,80.

Callaway, Mary: Sing, o barren one. A study in comparative **Midrash**. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1986. XII, 157 p. = Society of biblical literature. Dissertation series IX; paper $ 10,95 [Diss., New York. Columbia Univ.]

Will, Edouard – Claude Orrieux: **Joudaïsmos-hellènismos:** essai sur le judaïsme judéen à l'époque hellénistique. – Nancy: Pr. Univ. de Nancy 1986. 228 p.; F 160,–.

3. Neues Testament

Patte, Daniel: The Gospel according to **Matthew**. A structural commentary on Matthew's faith. – Phil, Pa.: Fortress Pr. 1987. XVI, 432 p.; $ 19,95.

Deutsch, Celia: Hidden wisdom and the easy yoke. Wisdom, Torah and discipleship in **Matthew 11,25–3**. – Sheffield: JSOT Pr. 1987. 205 p. = Journal for the study of the New Testament. Suppl. ser. XVIII; £ 8,95.

Lührmann, Dieter: Das **Markus**evangelium. – Tü: Mohr 1987. XI, 283 S. = Handbuch zum Neuen Testament III; kart. DM 48,–.

Agua Pérez, Agustín del: El procedimiento derásico que configura el relato del bautismo de Jesús ‹**Mc 1,9–11**›. Estudio de crítica literaria. – Salvación en la palabra . . ., Madr 1986, 593–610; p. 611–622: Carmignac, Jean: La position des linges selon **Jean 20,6–7** et le linceul de Turin; p. 623–632: Casciaro Ramírez, José M.ª: Un aspecto de la igualdad radical de los cónyuges en el matrimonio: **Mc 10,12**; p. 633–638: Charlesworth, James H.: Semitisms in the New Testament and the need to clarify the importance of the Syriac New Testament; p. 641–646: Kilpatrick, G. D.: **Mark XV.28**; p. 647–656: Muñoz Iglesias, Salvador: "Encontraréis un niño envuelto en pañales . . ." ‹**Lc 2,12**›; p. 657–676: Muñoz León, Domingo: Deraš neotestamentario y deraš intertestamentario (Avance de un proyecto); p. 677–688: Sánchez Bosch, Jorge: La figura de Abrahán en Pablo y en Filón de Alejandría; p. 689–698: Spottorno, M.ª Victoria: El carácter expansivo del Códice de Beza; p. 699–709: Vicent Saera, Rafael: La halaká de DT 21,22–23 y su interpretación en Qumrán y en Jn 19,31–42.

Ross, J. M.: Another look at **Mark 8:26**. – NovT 29, 1987, 97–99; p. 100–136: Stuehrenberg, Paul F.: The study of Acts before the Reformation. A bibliographic introduction; p. 137–149: Lim, Timothy H.: Not in persuasive words of wisdom, but in the demonstration of the Spirit and power' ‹**I Cor. 2:4**›; p. 150–176: Young, Norman H.: Paidagogos: the social setting of a Pauline metaphor.

Johnson, Earl S.: Is **Mark 15.39** the key to Mark's Christology? – Journal for the study of the New Testament 31, 1987, 3–22; p. 23–44: Hamm, M. Dennis: The freeing of the Bent woman and the restoration of Israel: **Luke 13.10–17** as narrative theology; p. 45–49: Hemer, Colin: The name of Felix again; p. 51–72: Aageson, J. W.: Typology, correspondence, and the application of scripture in **Romans 9–11**; p. 73–93: Barclay, John M. G.: Mirror-reading a polemical letter: **Galatians** as a test case; p. 95–124: Towner, P. H.: Gnosis and realized eschatology in **Ephesus** ‹of the Pastoral Epistles› and the Corinthian enthusiasm.

Kodell, Jerome: Luke and the children: The beginning and end of the great-interpolation ‹**Luke 9:46–56**; **18:9–23**›. – CBQ 49, 1987, 415–430; p. 431–447: Williams, Sam K.: Again Pistis Christou; p. 448–463: Wuellner, Wilhelm: Where is rhetorical criticism taking us?

Potterie, Ignace de la: Κεχαριτωμένη en **Lc 1,28**. Étude exégétique et théologique. – Biblica 68, 1987, 480–508; p. 509–542: Neyrey, Jerome H.: Forensic process in **John 8,21–59**; p. 543–551: Black, David Alan: A note on the structure of **Hebrews 12,1–2**; p. 552–563: Baumert, Norbert: Ὀμειρόμενοι in **1 Thess 2,8**; p. 564–567: O'Callaghan, José: Dos retoques antiquenos: **Mt 10,10**; **Mc 2,20**.

Aune, David E.: The **Apocalypse** of John and Graeco Roman revelatory magic. – NTSt 33, 1987, 481–501; p. 502–515: Robbins, Vernon K.: The woman who touched Jesus' garment: Socio-rhetorical analysis of the synoptic accounts; p. 516–531: Busse, Ulrich: Offene Fragen zu **Joh 10**; p. 532–556: Verseput, Donald J.: The role and meaning of the "**Son of God**" title in Matthew's Gospel; p. 557–584: Engberg-Pedersen, T.: The Gospel and social

practice according to **1 Corinthians**; p. 619–631: Tyson, Joseph B.: The gentile mission and the authority of sripture in **Acts**.

Edwards, James R.: The use of Προσέρχεσθαι in the Gospel of Matthew. – JBL 106, 1987, 65–74; p. 75–83: Evans, Craig A.: Luke's use of the Elijah/Elisha narratives and the ethic of election; p. 85–111: Welborn, L. L.: On the discord in Corinth: **1 Corinthians 1–4** and ancient politics.

Masumbuko Renju, Peter: A semantic analysis of **2 Corinthians 2:14–3:18**. – o. O.: Nederlands Bijbelgenootschap 1986. X, 122 blz.; hfl 32,50.

Wilson, R., McL: **Hebrews**. – GrR, Mich.: Eerdmans Publ.; Basingstoke: Morgan & Scott 1987. XII, 268 p. = The New Century Bible commentary; $ 10,95.

Gooding, David [Willoghowy]: According to **Luke**. A new exposition of the third Gospel. – Leicester: Inter-Varsity Pr.; GrR, Mich.: Eerdmans Publ. 1987. 362 p.; $ 12,95.

Bovon, François: L'œuvre de Luc. Études d'exégèse et de théologie. – P: Ed. du Cerf 1987. 276 p. = Lectio divina CXXX; F 145,–.

Derrett, J. – M. Duncan: New resolutions of old conundrums. A fresh insight into Luke's gospel. – Shipston-on-Stour: Drinkwater 1986. XVIII, 240 p.

Jewett, Robert: The **Thessalonian** correspondence. Pauline rhetoric and millenarian piety. – Phil, Pa.: Fortress Pr. 1986. XV, 240 p. = Fondations and facets. New Testament; $ 17,95.

Rissi, Mathias: Die **Theologie** des **Hebräer**briefs. Ihre Verankerung in der Situation des Verfassers und seiner Leser. – Tü: Mohr 1987. X, 140 S. = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament XLI; DM 58,–.

Perspectives on **First Peter**. Ed. by Charles H. Talbert. – Macon, Ga.: Mercer Univ. Pr. 1986. 151 p. = NABPR special studies series IX; $ 15,95.

Marques, Valdir: "**Eikón**" em Paulo. Investigação teológica e bíblica à luz da LXX. – R: Pont. Univ. Gregor. 1986. XIV, 352 p. [Diss., Roma. Pont. Univ. Gregoriana]

Merklein, Helmut: Studien zu **Jesus** und **Paulus**. – Tü: Mohr 1987. X, 479 S. = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament XLIII.

Auferstehung Jesu – Auferstehung der Christen. Deutungen des Osterglaubens. [Von] Ingo Broer ... Hrsg. von Lorenz Oberlinner. – Frb/B, Basel, Wien: Herder (1986). 199 S. = Quaestiones disputatae CV; kart. DM 29,80; [enth.:] S. 11–38: Gollinger, Hildegard: „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; S. 39–62: Broer, Ingo: „Der Herr ist wahrhaft auferstanden" ‹**Luk 24,34**›. Auferstehung Jesu und historisch-kritische Methode. Erwägungen zur Entstehung des Osterglaubens; S. 63–95: Oberlinner, Lorenz: Zwischen Kreuz und Parusie. Die eschatologische Qualität des Osterglaubens; S. 96–128: Maisch, Ingrid: Die österliche Dimension des Todes Jesu. Zur Osterverkündigung in **Mt 27,51–54**; S. 124–144: Fiedler, Peter: Die Gegenwart als österliche Zeit – erfahrbar im Gottesdienst. Die „Emmausgeschichte" **Lk 24,13–35**; S. 145–161: Zeller, Dieter: Der Ostermorgen im 4. Evangelium ‹**Joh 20,1–18**›; S. 162–189: Nützel, Johannes M.: „Komm und sieh" – Wege zum österlichen Glauben im Johannesevangelium.

III. Kirchengeschichte

1. Allgmeines

Vennebusch, Joachim: Die theologischen Handschriften des Stadtarchivs **Köln**. Teil IV: Handschriften der Sammlung Wallraf. – Köln, Wien: Böhlau 1986. XII, 264, [16] S. = Mitteilungen aus dem Stadtarchiv von Köln. Sonderreihe: Die Handschriften des Archivs IV; kart. DM 71,–.

Schulin, Ernst: Geschichtswissenschaft in unserem Jahrhundert. Probleme und Umrisse einer Geschichte der Historie. – HZ 245, 1987, 1–30.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Glaube und Geschichte. Heilsgeschichte als Thema der Theologie. Helge Stadelmann ‹Hrsg.›. – Gießen, Bas: Brunnen-Verl.; Wuppertal: Brockhaus (1986). VIII, 402 S. = Monographien und Studienbücher CCCXXII; kart. DM 29,80; [enth.:] S. 1–31: Betz, Otto: Die Geschichtsbezogenheit des Glaubens im Alten und Neuen Testament; S. 32–87: Stadelmann, Helge: Hermeneutische Erwägungen zur Heilsgeschichte; S. 88–133: Michel, Karl-Heinz: Gottes Wirken in der Geschichte; S. 134–153: Maier, Gerhard: Die Geschichtsprophetie des **Daniel**buches; S. 154–180: Bittner, Wolfgang: Geschichte und Eschatologie im **Johannes**evangelium; S. 181–210: Wetzel, Klaus: Der heilsgeschichtliche Entwurf der Föderaltheologie; S. 211–239: Swarat, Uwe: Die heilsgeschichtliche Konzeption Johannes Chr. K. von **Hofmann**s; S. 240–266: Michel, Otto: Weltgeschichte und Heilsgeschichte bei Martin **Kähler** und Julius **Schniewind**; S. 267–284: Hille, Rolf: Das Geschichtsverständnis von Karl **Heim**; S. 285–318: Flückiger, Felix: Das Verständnis der Geschichte in der Dialektischen Theologie; S. 319–347: Bayer, Hans – Robert Yarbrough: O. **Cullmann**s progressiv-heilsgeschichtliche Konzeption; S. 348–396: Kim, Yung-Han: Die universal-heilsgeschichtliche These der **Rahner**schule und **Pannenberg**s universal-geschichtliche Konzeption.

Fischer, Joseph A.: Die antiochenischen Synoden gegen Paul von Samosata. – AHC 18, 1986, 9–29; S. 31–40: Vogt, H. J.: Die **Bibel** auf dem Konzil von **Ephesus**; S. 41–50: Ramos-Lissón, Domingo: Le rôle de la Bible dans les Conciles **Bracariens** de Vième siècle au Royaume Suève; S. 51–57: Orlandis, Jose: Bible et royauté dans les Conciles de l'**Espagne** wisigothocatholique; S. 58–74: Hartmann, Wilfried: Die karolingische Reform und die Bibel; S. 75–90: Schnith, Karl: Studien zu den Konzilien **Anselm**s von **Canterbury**; S. 91–102: García y García, Antonio: La Biblia en el concilio **4 Lateranense** de 1215; S. 103–127: Girgensohn, Dieter: Über die Protokolle des **Pisa**ner Konzils von 1409; S. 128–143: Mehl, James V.: The first printed editions of the history of church councils; S. 144–162: Miele, Michele: Bibbia, clero e populo nei concili provinciali post-tridentini del Mezzogiorno ‹1565–1729›; S. 163–219: Schatz, Klaus: Ordensreform und Erstes Vatikanum.

Munsters in de Maasgouw. Archeologie en Kerkgeschiedenis in Limburg. Bundel aangeboden aan Pater A. J. **Munsters** M.S.C. bij zijn tachtigste verjaardag. – Maastricht: L.G.O.G. 1986. 329 blz., ill. = Werken uitgegeven door Limburgs Geschieden Oudheidkundig Genootschap IX; hfl 80,–; blz. 9–15: Bibliografie Munsters 1936–1985.

3. Alte Kirchengeschichte

The Gnostic scriptures. An new translation with annotations and introductions by Bentley Layton. – NY: Doubleday 1987. 526 p.; $ 35,–.

Nielsen, Helge Kjaer: Heilung und Verkündigung. Das Verständnis der Heilung und ihres Verhältnisses zur Verkündigung bei Jesus und in der ältesten Kirche. – Lei: Brill 1987. XI, 302 p. = Acta theologica danica XXII; hfl 79,–.

Hugedé, Norbert: Saint **Paul** et **Rome**. – P: Soc. d'Ed. Les Belles Lettres; Desclée de Brouwer 1986. 235 p. = Le monde romain; F 100,–.

Plümacher, Eckhard: Identitätsverlust und Identitätsgewinn. Studien zum Verhältnis von kaiserzeitl. Stadt und frühem Christentum. – Neuk-Vluyn: Neukirchener Verl. 1987. 125 S. = Biblisch-theologische Studien XI.

Köhler, Wolf-Dietrich: Die Rezeption des **Matthäusevangelium**s in der Zeit **vor Irenäus**. – Tü: Mohr 1987. XVI, 605 S. = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II, 24; kart. DM 98,– [Diss., Bern]

Heim, François: Les panégyriques des martyrs ou l'impossible conversion d'un genre littéraire. – RevSR 61, 1987, 105–128.

Orbe, Antonio: Introducción a la teología de los siglos **II** y **III**. T. I.II. – R: Ed. Pont. Univ. Gregoriana 1987. XIX, 1053 p. = Analecta Gregoriana CCXLVIII = Sectio A. n. XXVIII; Lire 98 000,–.

Schoedel, William R.: **Polycarp**'s witness to **Ignatius** of **Antioch**. – VigChr 41, 1987, 1–10; p. 11–33: Burrows, Mark S.: On the visibility of God in the Holy Man: A reconsideration of the role of the apa in the **Pachomian** vitae; p. 34–54: Skarsaune, Oskar: A neglected detail in the creed of **Nicaea** ‹325›; p. 55–85: Aujoulat, Noel: Le *De Providentia* d'**Hiéroclès** d'**Alexandrie** et le *Théophraste* d'**Énée** de **Gaza**; p. 105–138: Runia, David T.: Further observations on the structure of **Philo**'s allegorical treatises; p. 139–153: Pettersen, Alvyn: Perpetua – prisoner of conscience; p. 154–171: Clark, Elizabeth A.: The place of **Jerome**'s commentary on Ephesians in the Origenist controversy: the apokatastasis and ascetic ideals; p. 172–188: Salzman, Michele R.: '*Superstitio*' in the *Codex Theodosianus* and the persecution of pagans.

Skarsaune, Oskar: The proof from prophecy. A study in **Justin** Martyr's proof-text tradition: Text-type, provenance, theological profile. – Lei: Brill 1987. XIV, 508 p. = Novum Testamentum. Supplement LVI; Lw. hfl 184,–.

Heck, Eberhard: Me theomachein oder: die Bestrafung des Gottesverächters. Untersuchungen zu Bekämpfung und Aneignung römischer religio bei **Tertullian**, **Cyprian** und **Lactanz**. – Ffm: Lang 1987. 257 S. = Studien zur klassischen Philologie XXIV; sfr 56,–.

Quellet, Henri: Concordance verbale du De cultu feminarum de Tertullien. – Hild, Zü, NY: Olms-Weidmann 1986. 382 p. = Alpha–Omega: Reihe A, Lexika, Indizes, Konkordanzen zur klassischen Philologie LX; DM 98,–.

Cyprianus: Traités, concordance. Documentation lexicale et grammaticale [Centre d'Etudes et de Recherches des Langues Anciennes, Univ. de Caen]. Ed. P. Bouet ... avec collab. de P. Dufraigne. I.II. – Hild, Zü, NY: Olms-Weidmann 1986. XLIV, 698 p., p. 699–1399; Lw. DM 496,–.

Schäferdiek, Knut: Zur Frage früher christlicher Einwirkungen auf den westgermanischen Raum. – ZKG 98, 1987, 149–166.

Pettersen, A.: The courage of Christ in the theology of **Athanasius**. – SJTh 40, 1987, 363–377.

Maier, Jean-Louis: Le dossier du **Donatisme**. T. I: Des origines à la mort de Constance II ‹303–361›. – B: Akademie-Verl. 1987. 331 p. = Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur CXXXIV.

Schwartz, Joshua: The *Encaenia* of the church of the Holy Sepulchre, the Temple of Solomon and the Jews. – ThZ 43, 1987, 265–281.

Oosthout, Henri F. R. M.: Wijsgerig taalgebruik in de redevoeringen van **Gregorius** van **Nazianze** tegen de achtergrond van de neoplatoonse metafysica. – Boxmeer 1986: Schoth. 315 p.; hfl 60,75 [Diss., Nijmegen]

The inheritance of historiography 350–900. Ed. by Christopher Holdsworth and T. R. Wiseman. – (Exeter:) Univ of Exeter (1986). 138 p. = Exeter studies in history XII; £ 7,50; [cont.:] p. 7–16: Warmington, B. H.: Did Athanasius write history?; p. 17–29: Matthews, John: **Ammianus** and the eternity of Rome; p. 31–43: Markus, Robert: Chronicle and theology: **Prosper** of **Aquitaine**; p. 45–52: Harries, Jill: **Sozomen** and **Eusebius**: The lawyer as Church historian in the fifth century; p. 53–66: Cameron, Averil: History as text: Coping with **Procopius**; p. 67–84: Ray, Roger: The triumph of Greco-Roman rhetorical assumptions in pre-carolingian historiography; p. 85–105: Bullough, Donald: Ethnic history and the Carolingians: An alternative reading of Paul the **Deacon**'s Historia Langobardorum; p. 107–114: Brown, T. S.: Romanitas and Campanilismo: Agnellus of Ravenna's view of the past; p. 115–135: Campbell, James: Asser's life of Alfred.

Ehrman, Bart D.: **Didymus** the **Blind** and the text of the Gospels. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1986. XII, 288 p. = The New Testament in the Greek Fathers I.

4. Mittelalter und Neuzeit

Stift **Melk**: Geschichte und Gegenwart. [Hrsg.: Stift Melk. Schriftl. Wilfried Kowarik]. Bd. IV. – [St. Pölten]: Verlag Niederösterreich. Pressehaus (1985). 202 S.

Gieben, Servus: Zur ikonographischen Tradition der **Fioretti**. – CFr 56, 1986, 5–36; p. 37–51: Dales, Richard C.: Friar **Arlotto** of **Prato** on the eternity of the world; p. 53–56: D'Alatri, Mariano: Il cardinale **Bentivegna** all'inquisitore fra Monaldo; p. 57–107: Merelli, Fedele: Carteggio di Mattia e Giovanni Bellintani da Salò con il cardinale Federico Borromeo; p. 225–247: Schmucki, Oktavian: Theo **Jansen**, OFMCap: Nachhall zu einem Geburtszentenar. Neuere Franziskusliteratur; p. 249–278: Bérubé, Camille: Ephrem **Longpré** et Charles **Balić**, éditeurs de Duns Scot; p. 279–302: Criscuolo, Vincenzo: Marco d'Aviano. Vicende e documenti riguardanti la sua nomina a «Missionario Apostolico»; p. 303–317: Cygan, Jerzy: I tentativi di **Sigismondo III Wasa** per l'introduzione dell'Ordine dei Cappuccini in Polonia ‹1617–1627›; p. 319–338: Zamora, Germán: Primer centenario de las terciarias capuchinas. Un acontecimiento bibliográfico.

Andenmatten, Bernard: Les **Béguines** à **Lausanne** au **XIV**e siècle. – ZSKG 80, 1986, 3–29; S. 31–98: Tremp-Utz, Kathrin: Gottesdienst, Ablaßwesen

und Predigt am Vinzenzstift in Bern (1484/85–1528); S. 99–116: Bavaud, Georges: Le regard critique de **Viret** sur son enfance catholique; S. 117–180: Maissen, Felici: Westschweizer Professoren und Studenten an der Universität Ingolstadt – Landshut – München 1472–1914.

5. Mittelalter

Waldmüller, Lothar: Die **Synoden** in **Dalmatien**, **Kroatien** und **Ungarn**. Von der Völkerwanderung bis zum Ende der Arpaden ‹1311›. – Pad, Mchn, Wien, Zü: Schöningh 1987. XXI, 242 S. = Konziliengeschichte. Reihe A: Darstellungen; Lw. DM 64,– [Habil.-Schr., Augsburg]

Müller, Heribert: Bischof **Kunibert** von **Köln**. Staatsmann im Übergang von der Merowinger- zur Karolingerzeit. – ZKG 98, 1987, 167–205; S. 206–229: Abramowski, Luise: Der **Bamberger Reiter**. Vom Endzeitkaiser zum heiligen König Stephan von Ungarn.

Greiner, Susanne: Das **Marienbild Otfrids** von **Weißenburg**. – Köln, Wien: Böhlau 1987. VI, 309 S. = Kölner germanistische Studien XXIV.

Jean **Scot** écrivain. Actes du IV[e] Colloque international Montréal, 28 août – 2 sept. 1983. Ed.: G(uy)-H. Allard. – Montr: Bellarmin; P: Vrin 1986. 360 p. = Cahiers d'études médiévales. Cahier spécial I; F 165,–.

Überlieferung und Geltung normativer Texte des frühen und hohen Mittelalters. 4 Vorträge, gehalten auf dem 35. Dt. Historikertag 1984 in Berlin. Hrsg. von Hubert Mordek. – Sigmaringen: Thorbecke 1986. 100 S., 8 Beil. ([7] Bl.) = Quellen und Forschungen zum Recht im Mittelalter IV; Lw. DM 42,–.

Reinke, Darrell R.: Austin's labour: Patterns of governance in medieval Augustinian monasticism. – ChH 56, 1987, 157–171.

Lynch, Joseph H.: **Godparents** and **kinship** in early medieval Europe. – Princeton, NJ: Princeton Univ. Pr. 1986. XIV, 378 p.; $ 51,50.

Jerusalem, **Rome**, **Constantinople**. L'image et le mythe de la ville au Moyen Age. Colloque du Département d'Etudes Médiévales de l'Univ. de Paris-Sorbonne (Paris IV). Textes réunis par Daniel Poiron. – P: P.U.P.S. 1986. 252 p., fig. = Cultures et civilisations médiévales V; F 150,–.

Die Traditionen und das älteste Urbar des Klosters St. **Ulrich** und **Afra in Augsburg**, bearb. von Robert Müntefering. – Mchn: Beck 1986. 83, 391 S., Ill. = Quellen und Erörterungen zur bayerischen Geschichte. N.F. XXXV; kart. DM 120,– [Diss., München. Teilw.]

Posada, Gerardo: Der heilige **Bruno**. Vater der Kartäuser. – Köln: Wienand 1987. 336 S., 49 Abb.; Lw. DM 45,–.

Giese, Wolfgang: Untersuchungen zur Historia Hierosolymitana des **Fulcher** von **Chartres**. – AKuG 69, 1987, 62–115.

Goetz, Hans-Werner: Geschichte als Argument. Historische Beweisführung und Geschichtsbewußtsein in den Streitschriften des Investiturstreits. – HZ 245, 1987, 31–69.

Erkens, Franz-Reiner: Die **Trier**er Kirchenprovinz im **Investiturstreit**. – Köln, Wien: Böhlau 1987. VI, 336 S. = Passauer historische Forschungen IV; kart. DM 105,– [Habil.-Schrift, Passau. Teilw.]

Ghirardini, Lino Lionello: La storia si e' fermata a **Canossa**? IX. Centenario della morte di S. Gregorio VII (1085–1985). – (Reggio Emilia): Bizzocchi (1985). 187 p., fig. = Canossa. N.S. V; Lire 12 000.

Essays honoring Allan B. **Wolter**. Ed. by William A. Frank and Girard J. Etzkorn. – St. Bonaventure, NY: The Franciscan Institute 1985. VIII, 363 p. = Franciscan Institute publications. Theology series X; $ 28,–; p. 351–363: Bibliography of A. B. Wolter; [cont. e. a.:] p. 21–58: McCord Adams, Marilyn: The metaphysics of the incarnation in some fourteenth-century Franciscans; p. 59–80: Bonansea, B. M.: Complexity and tentative reformulation of St. **Anselm**'s ontological argument; p. 81–116: Brown, Stephen F.: **Walter Chatton**'s *Lectura* and **William** of **Ockham**'s *Quaestiones In Libros Physicorum Aristotelis*; p. 117–130: Dougherty, Jude P.: Substance as controlling; p. 131–152: Hayes, Zachary: The plurality of esse in Christ according to **Matthew** of **Aquasparta**; p. 153–164: Marcil, George: Sermons in honor of St. Francis delivered by **Matthew** of **Aquasparta** and **Francis** of **Meyronnes**; p. 165–188: Marsh, Michael: The self does not die; p. 203–220: Ostdiek, Gilbert: The threefold fruits of the mass: Notes and reflections on **Scotus**' Quodlibetal Questions, q. 20; p. 245–270: Ross, James F.: **Aquinas** on belief and knowledge; p. 271–308: Sweeney, Leo: Christian philosophy in **Augustine** and **Bonaventure**; p. 309–350: Wippel, John F.: **Godfrey** of **Fontaines**, **Peter** of **Auvergne**, **John Baconthorpe**, and the principle of individuation.

Pranger, M. B.: **Figuur**studies. Een beschrijving van **Bernardus**' tractaat *De gradibus humilitatis et superbiae*. – NedThT 41, 1987, 99–117.

Müller, Daniela: **Albigenser** – die wahre Kirche? Eine Untersuchung zum Kirchenverständnis der „ecclesia Dei". – Gerbrunn bei Würzburg: Lehmann 1986. VII, 295 S.; kart. DM 48,– [Diss., Würzburg]

Ernst, Stephan: Gewißheit des Glaubens. Der Glaubenstraktat **Hugos** von St. **Viktor** als Zugang zu seiner Theologischen Systematik. – Mstr: Aschendorff 1987. VI, 321 S. = Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters XXX; kart. DM 80,–.

Kühneweg, Uwe: Der Trinitätsaufweis **Richards** von **St. Viktor**. – ThPh 67, 1987, 401–422.

Peters, Edward: Restoring the Church and restoring Churches: Event and image in Franciscan biography. – FS 68, 1986, 213–236; S. 237–246: Makken, Raymond, OFM: The intellectual intuition of the infinity of God in the philosophy of **Denys** the **Carthusian**; S. 247–260: ~: The metaphysical proof for the existence of God in the philosophy of **Henry** of **Ghent**.

Weijers, Olga: Terminologie des universités au **XIII[e]** siècle. – R: Ed. dell'Ateneo 1987. XLII, 437 p. = Lessico intellettuale Europeo XXXIX; Lire 50 000.

Speer, Andreas: Wissenschaft und Erkenntnis. Zur Wissenschaftslehre **Bonaventuras**. – WiWei 49, 1986, 168–198.

Graus, František: Pest – Geißler – Judenmorde. Das 14. Jh. als Krisenzeit. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1987. 608 S. = Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte LXXXVI; kart. DM 122,–.

McNiven, Peter: Heresy and politics in the reign of Henry IV: the burning of John **Badby**. – Woodbridge: Boydell 1987. 255 p.; £ 27,50.

Proch, Umberto: Tenere primatum – Τὸ πρωτειον κατέχειν. Il senso del primato del vescovo di Roma nelle discussioni fra Latini e Greci al Concilio di **Ferrara – Firenze**, **1438–1439**. – Trento 1986: Tridenti 307 p. [Diss., Roma. Gregoriana]

Feld, Helmut: Die theologischen Hauptthemen der Hebräerbrief-Vorlesung Wendelin **Steinbachs**. – Aug (L) 37, 1987, 187–252.

Diplomatische Berichte und Denkschriften des päpstlichen Legaten Angelo **Geraldini** aus der Zeit seiner Basel-Legation ‹1482–1483›. Hrsg. von Jürgen Petersohn. – Stu: Steiner-Verlag-Wiesbaden-GmbH 1987. 148 S.

Sibton Abbey cartularies and charters. II. Ed. by Philippa Brown. – Woodbridge: Boydell 1986. 331 p. = Suffolk Records Society. Suffolk charters VIII.

6. Gesamte Neuzeit

Quellen zur Entstehung und Entwicklung selbständiger evangelisch-lutherischer Kirchen in Deutschland. Hrsg. von Manfred Roensch und Werner Klän. – Ffm, Bern, NY, P: Lang 1987. 594 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 299; kart. sfr 75,–.

Huguenots in Britain and their french background, **1500–1800**. Contributions to the historical conference of the Huguenot Society of London, September 1985. Ed. by Irene Scouloudi. – Lo: Macmillan 1987. XXIII, 248 p., ill.; £ 35,–.

Dankers, Joost: "Van Adolf Kolpings trouwe zonen." De St. Jozefs Gezellen Vereniging in Nederland: van handwerkersvereniging tot jeugdorganisatie. – AGKKN 29, 1987, 11–51; p. 52–84: Luykx, Paul: Andere katholieken 1920–1960; p. 85–97: Rode, Simon: Veranderingen in het denken van katholieke artsen en zielzorgers over homosexualiteit in Nederland 1935–1970; p. 98–117: Van de Sande, A. W. F. M.: Vrijmetselaarsloges beneden de grote rivieren 1750–1830; p. 118–137: Janssen, A. F. M.: Geschiedkundig Credo in praktijk. Notities over de beoefening van de geschiedenis van het nederlands katholicisme (inzonderheid te Nijmegen).

7. Reformation und katholische Reform

Graafland, C.: Gereformeerde scholastiek. V: De invloed van de scholastiek op de gereformeerde orthodoxie. – ThRef 30, 1987, 4–25; p. 109–131: ~: Gereformeerde scholastiek. VI: De invloed van de scholastiek op de Nadere Reformatie (1).

Protestantism and the national church in sixteenth century England. Ed. by Peter Lake and Maria Dowling. – Beckenham: Croom Helm 1987. VI, 231 p.

Schatzgeyer, Kaspar: Von der waren Christlichen und Evangelischen freyheit. De vera libertate evangelica. Hrsg. und eingeleitet von Philipp Schäfer. – Mstr: Aschendorff 1987. XXVIII, 136 S. = Corpus Catholicorum XL.

Perrig, Alexander: Albrecht **Dürer** oder Die Heimlichkeit der deutschen Ketzerei. Die Apokalypse Dürers und andere Werke von 1495 bis 1513. – Weinheim: VCHm Acta Humaniora 1987. XII, 206 S.; Lw. DM 58,–.

Zimmermann, Gunter: Der Durchbruch zur Reformation nach dem Zeugnis Ulrich **Zwinglis** vom Jahre 1523. – Zwingl 17, 1986, 97–120; S. 121–137: Saxer, Ernst: Die Verurteilung der Täufer in den reformierten Bekenntnisschriften.

Ebert, Klaus: Thomas **Müntzer**. Von Eigensinn und Widerspruch. – Ffm: Athenäum Verlag 1987. 291 S.; Lw. DM 56,–.

Hryniewicz, W.: Martin **Luther** und die Orthodoxie. Ökumenische Erwägungen. – OstkSt 36, 1987, 154–177.

Feld, Helmut: Rein geistiger Kultus und Bilderverbot: Die 7. These der Disputation von Lausanne und ihr religions- und kulturgeschichtlicher Hintergrund. – Catholica 41, 1987, 125–142.

Bucerus, Martinus: Opera omnia. VI, 3: Martin Bucers Katechismen aus den Jahren 1534, 1537, 1543. Hrsg. von Robert Stupperich. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1987. 287 S., Ill.; Lw. DM 110,–.

Link, Christian: Die Entscheidung der Christologie **Calvins** und ihre theologische Bedeutung. Das sogenannte Extra-Calvinisticum. – EvTh 47, 1987, 97–119; S. 120–137: Beintker, Horst: Aspekte zu Amt und Gemeinde in Bugenhagens und Luthers Kirchenordnungsprogramm.

Bullinger, Heinrich: Werke. Sonderband: Studiorum ratio = Studienanleitung in Verbindung mit dem Zwingliverein in Zürich und dem Institut für Schweizer. Reformationsgeschichte hrsg., übers. und kommentiert von Peter Stotz. Teilband I: Text und Übersetzung. Teilband II: Einleitung, Kommentar, Register. – Zü: Theologischer Verlag 1987. 157, 331 S.; Lw. DM 175,–.

Controversy and conciliation. The Reformation and the **Palatinate 1559–1583**. Ed. by Derk Visser. – Allison Park, Pa.: Pickwick Publications (1986). XI, 239 p. = Pittsburgh theological monographs. N.S. XVIII; $ 19,95; [cont.:] p. 1–20: Visser, Derk: Zacharias **Ursinus** and the Palatinate Reformation; p. 21–31: Busser, Fritz: **Bullinger** and 1566; p. 33–49: Kolb, Robert: Luther, Augsburg, and the late Reformation concept of confession; p. 51–71: Bierma, Lyle: Lutheran-Reformed polemics in the late Reformation: Olevian's **Proposal**; p. 73–100: Klooster, Fred H.: Ursinus' primacy in the composition of the Heidelberg catechism; p. 101–115: Fleischer, Manfred P.: The success of Ursinus: A triumph of intellectual friendship; p. 117–145: Raitt, Jill: The elector John **Casimir**, Queen Elizabeth and the Protestant league; p. 147–153: Olson, Oliver K.: Lutheran-Reformed confrontation and the revolt of the Netherlands; p. 155–173: Nischan, Bodo: The Palatinate and Brandenburg's "Second Reformation"; p. 175–182: Zuck, Lowell H.: Melanchthonism and Reformed Theology in the late sixteenth century; p. 183–195: Donnelly, John Patrick: Immortality and method in Ursinus' theological ambiance; p. 197–203: Osterhaven, Eugene: The experientialism of the Heidelberg catechism and orthodoxy; p. 205–213: Fries, Paul: The Heidelberg catechism and modern reformed theology; p. 215–225: Miller, Allen O.: The theology of the Heidelberg catechism: Then and now; p. 227–239: Hageman, Howard: The lasting significance of Ursinus.

Der zweite Martin der Lutherischen Kirche. Festschrift zum 400. Todestag von Martin **Chemnitz**. Hrsg.: Ev.-luth. Stadtkirchenverband und Propstei Braunschweig. – Braunschweig 1986: o. Dr. 428 S., Abb.; [enth. u. a.:] S. 9–47: Gozdek, Frank-Georg: Der Beitrag des Martin Chemnitz zur lutherischen Abendmahlslehre – dargestellt anhand seiner Schrift „Repetitio sanae doctrinae de vera praesentia corporis et sanguinis Domini in coena"; S. 48–59: Hägglund, Bengt: Wie hat Martin Chemnitz zu Luthers De servo arbitrio Stellung genommen?; S. 60–92: Hoffmann, Gottfried: Die Rechtfertigung des Sünders vor Gott nach dem Examen Concilii Tridentini von Martin Chemnitz; S. 93–114: Keller, Rudolf: Im Konflikt über die Adiaphora – Martin Chemnitz auf dem Weg zum zehnten Artikel der Konkordienformel; S. 115–129: Kolb, Robert: Martin Chemnitz, Gnesio-Lutheraner; S. 130–146:

Koch, Ernst: Solange er lebte, lebte er Christus – Bemerkungen zu einigen Portraits von Martin Chemnitz; S. 147–171: Mager, Inge: Erbe und Auftrag nach dem Testament von Martin Chemnitz; S. 172–189: Oftestad, Bernt Torvild: Traditio und Norma – Hauptzüge der Schriftauffassung bei Martin Chemnitz; S. 190–200: Roensch, Manfred: Die kontrovers-theologische Bedeutung des Examen Concilii Tridentini von Martin Chemnitz; S. 201–223: Schneider, Hans: Johann Arndt und Martin Chemnitz – zur Quellenkritik von Arndts „Ikonographia"; S. 224–241: Stupperich, Martin: Martin Chemnitz und der Osiandrische Streit; S. 242–252: Teigen, Bjarne Wollan: Martin Chemnitz und Solida Declaratio VII, 126; S. 283–327: Jünker, Wolfgang A.: Martin Chemnitz, Bischof der Stadt Braunschweig; S. 328–352: Stauder, Margarete: Einige bedeutsame Nachkommen der Familie Chemnitz; S. 353–367: Volkmann, Rolf: Martin Chemnitz und die Gründung der Universität Helmstedt; S. 368–425: Mahlmann, Theodor: Bibliographie Martin Chemnitz.

Théodore de **Bèze**: Correspondance. Tome XII: 1571. Ed. par A. Dufour, B. Nicollier et M. Turchetti. – Gen: Droz 1986. 304 p. = Travaux d'humanisme et renaissance CCXII; sfr 115,–.

8. Neuere Zeit

Scheele, Paul-Werner: „Ein Herz, ein Leib." Niels **Stensen** als Wegbereiter der Ökumene. – Catholica 41, 1987, 77–107.

Löhr, Thomas: Die Lehre Robert **Bellarmin**s vom allgemeinen Konzil. – Limburg 1986. 246 S. [Diss., Roma. Univ. Gregoriana]

Melzer, Sara E.: Discourses of the fall. A study of **Pascal**'s "Pensées". – Berkeley, Ca. [e. a.:] University of California Pr. 1986. X, 171 p.

Vetö, Miklos: La volonté selon de Caussade. – RevSR 61, 1987, 129–159.

Protokolle der reformierten Synoden des Herzogtums **Jülich 1677** bis **1700**. Hrsg. von Hermann Kelm. – Köln: Rheinland-Verl.; Bo: Habelt 1986. 449 S. = Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte LXXXVI.

Alphonse de **Liguori**. Pasteur et Docteur. Liminaire de Jean Delumeau. – P: Beauchesne 1987. 408 p. = Théologie historique LXXVII; F 162,–; [cont.:] p. 13–46: De Rosa, Gabriele: Saint Alphonse et le siècle des Lumières; p. 49–63: Delille, Gérard: Le diocèse de Saint Alfonso; p. 65–92: Orlandi, Giuseppe: La mission rédemptoriste au XVIII^e siècle; p. 95–125: Vereecke, Louis: Saint Alphonse de Liguori dans l'histoire de la théologie morale du XVI^e siècle au XVIII^e siècle; p. 127–138: Théberge, Rodrigue: Une morale pour une pastorale de la miséricorde: l'Homo Apostolicus; p. 139–159: Delumeau, Jean: Morale et pastorale de saint Alphonse: bienveillance et juste milieu; p. 161–181: Velocci, Giovanni: Antonio Rosmini et saint Alphonse de Liguori; p. 183–229: Weiss, Otto: Alphonse de Liguori et la théologie allemande du XIX^e siècle; p. 231–272: Lécrivain, Philippe: Saint Alphonse aux risques du rigorisme et du liguorisme; p. 275–299: Rey-Mermet, Théodule: La doctrine spirituelle de saint Alphonse; p. 301–319: Rum, Alberto: Parallèle entre deux serviteurs de Marie: Alphonse-Marie de Liguori et Louis-Marie Grignion de Montfort; p. 321–365: Bourdeau, François: Le livre des Visites au Saint Sacrement: ses sources et les étapes de sa composition; p. 369–408: Humbert, Gilbert: Jalons chronologiques pour une histoire de la pénétration en pays francophones de la pensée et des œuvres d'Alphonse de Liguori.

Stalder, Robert: **Lessing**s „Christentum der Vernunft". – ThPh 67, 1987, 382–400.

Embach, Michael: Das **Luther**bild Johann Gottfried **Herder**s. – Ffm, Bern, NY, P: Lang 1987. 380 S. = Trierer Studien zur Literatur XIV; sfr 72,– [Diss., Trier]

Cabanis, José: Affaires de Rome. Félicité de **Lammenais**. Portrait de l'auteur. – Lyon: La Manufacture 1986. 331 p. = L'histoire partagée.

Mauerhofer, Armin: Eine Erweckungsbewegung im 19. Jahrhundert. Karl von **Rodt** und die Entstehung der Freien Evang. Gemeinden in der Schweiz. – Gießen, Bas: Brunnen-Verl. 1987. 301 S. = Monographien und Studienbücher; kart. DM 34,– [Diss., Bern]

Brown, Callum G.: The costs of pew-renting: Church management, churchgoing and social class in nineteenth-century **Glasgow**. – JEH 38, 1987, 347–361; p. 362–385: Kollar, Rene: Bishops and Benedictines: The case of Father Richard **O'Halloran**; p. 386–405: Chadwick, Owen: **Acton** and **Butterfield**.

Brown, Kenneth D.: An unsettled ministry? Some aspects of nineteenth-century British nonconformity. – ChH 56, 1987, 204–223.

Whittaker, J. H.: **Kierkegaard** on history and faith. – SJTh 40, 1987, 379–397; p. 399–419: Burrows, Mark S.: A historical reconsideration of **Newman** and liberalism: Newman and **Mivart** on science and the church.

Egmond, A. van: De lijdende God in de britse theologie van de negentiende eeuw. De bijdrage van **Newman**, **Maurice**, **McLeod Campbell** en Gore aan de christelijke theopaschitische traditie. – Amst: VU Uitgeverij 1986. 292 blz.

Graf, Friedrich Wilhelm: Max **Weber** und die protestantische Theologie seiner Zeit. – ZRGG 39, 1987, 122–147.

9. Neueste Zeit

Barth, Karl: Gesamtausgabe. I: Predigten. Konfirmandenunterricht 1909–1921. Hrsg. von Jürgen Fangmeier. – Zü: Theologischer Verlag 1987. XXXIV, 4, 466 S.; Lw. DM 64,–.

Leuba, Jean-Louis: Etudes Barthiennes. – Genève: Ed. Labor & Fides 1986. 158 p. = Publications de la Faculté de Théologie de l'Université de Neuchâtel II; sfr 26,–.

Eicher, Peter: Der gute Widerspruch. Das unbegriffene Zeugnis von Karl Barth. – Düs: Patmos/Neuk-Vluyn: Neukirchener Verl. 1986. 160 S.; kart. DM 24,80.

Goeters, J. F. Gerhard: Karl Barth in Bonn 1930–1935. – EvTh 47, 1987, 137–150; S. 151–165: Hunsinger, George: Jenseits von Literalität und Expressivität. Karl Barths hermeneutischer Realismus; S. 166–170: Erler, Rolf Joachim: Eine kleine Beobachtung an Karl Barths Lebensweg mit den Menschen „ganz unten": „Ich glaube, lieber Herr, hilf meinem Unglauben!" (Mk 9,24).

Wilson, John Elbert: Der Briefwechsel zwischen Ida Overbeck-Rothpletz und Carl Albrecht Bernoulli über Frau Overbecks Gespräch mit Karl Barth im Jahre 1920. – ThZ 43, 1987, 282–294.

Maurice **Zundel**. Un réalisme mystique. Actes du Colloque organisé à l'Institut Catholique de Paris 30–31 mai – 1^er juin 1986. Préface de René Habachi. – P: Beauchesne 1987. XVI, 379 p.; [cont.:] p. 1–18: Vincent, Gilbert: Un homme libre; p. 19–50: Ledure, Yves: **Nietzsche** et **Zundel**: quelle anthropologie?; p. 51–66: Longchamp, Albert: Le personnalisme de Maurice Zundel; p. 67–94: Francis, Raymond: Le problème de la souffrance, chez A. **Camus** et M. Zundel; p. 95–123: Donzé, Marc: Trinité et Incarnation chez Zundel; p. 125–148: Dumas, André: Présence à Christ plutôt que présence de Christ; p. 149–191: Clément, Olivier: Zundel, **Berdiaev** et la spiritualité orientale; p. 193–205: Duquoc, Christian: Réforme de l'Église; p. 207–226: Bour, Pierre: Le respect des passions; p. 229–255: Habachi, René: La pensée économique et sociale de Zundel; p. 257–277: Arnaldez, Roger: Morale et mystique chez Zundel; p. 279–287: Boissière, Bernard de: Introduction; p. 289–293: Hanna, Pierre: Le témoignage d'une vie; p. 297–307: Ehrhard, Jean-Baptiste: Présence spirituelle dans un camp de concentration; p. 309–317: Soulié, Maïté: De quel Dieu parlez-vous?; p. 319–325: Gagnebin, Laurent: Eucharistie et fraternité; p. 327–348: Besançon, Béatrice: Ce que révèle l'écriture de Zundel, son évolution de 1915 à 1975; p. 349–359: Moubarak, Yoakim: Le conférencier au Caire, à Beyrouth et à Paris; p. 361–368: Boissière, Bernard de: La collecte des articles publiés et de la prédication enregistrée; p. 369–379: Abela, Paul: Mystique, espérance et prospective.

Welsby, Paul A.: A history of the church of England 1945–80. – Oxford [e. a.:] Oxford University Pr. 1986. XII, 300 p.; £ 8,95.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Fernández, Isacio Perlit: La doctrina de Santo **Tomás** en la mente y en la acción del Padre **Las Casas**. – Studium 27, 1987, 269–295

Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe. Hrsg. von Karl Müller und Theo Sundermeier. – Berlin: Reimer 1987. XI, 546, IV S.; Lw. DM 48,–.

Podgorski, Francis R.: Towards a Catholic theology of missionary dialogue and dialogical mission with other religions. – Roma 1987: Graziani. XXV, 294 p. [Diss., Roma. Gregoriana]

Nava, Pier Luigi: Il ruolo delle missioni al popolo nell'identità istituzionale della **Compagnia di Maria**. Linee di una evolutione (1716–1949). – Claretianum 26, 1987, 125–196.

Bettscheider, Heribert: Liberation theology in Latin America. – Verbum SVD 28, 1987, 217–235; p. 237–245: Bassham, Rodger: A Protestant view of Catholic missions; p. 247–261: Rzepkowski, Horst: The christian belief in creation and the theological foundation for mission; p. 262–276: Müller, Karl: Begegnung mit anderen Völkern; p. 277–293: Rivinius, Karl Josef: Arnold **Janssen** und der Giordano-Bruno-Skandal.

Nürnberger, Klaus: Ethik des **Nord-Süd-Konflikt**s. Das globale Machtgefälle als theologisches Problem. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1987. 333 S., graph. Darst. = Missionswissenschaftliche Forschungen XX.

Brown, Diana DeG(roat): **Umbanda**: religion and politics in urban Brazil. – Ann Arbor, Mich.: Umi Research Pr. (1986). XIV, 256 p. = Studies in cultural anthropology VII; $ 44,95.

Scarin, Antonio: Quale chiesa e quale teologia per un futuro dell'Africa. – Studia Patavina 34, 1987, 91–106.

Gilliland, Dean S.: African religion meets **Islam**. Religious change in Northern Nigeria. – Lanham, Md. [e. a.:] University Pr. of America 1986. VII, 241 p.; $ 13,50.

Salvoldi, Valentino – Renato Kizito Sesana: Africa: il vangelo ci appartiene. Note per un concilio africano e per un "moratorium". – Bologna: EMI 1986. 189 p.; Lire 10 000.

Contending ideologies in **South Africa**. Edited by James Leatt, Theo Kneifel and Klaus Nürnberger. – Cape Town, Johannesburg: Philip; GrR, Mich.: Eerdmans (1986). X, 318 p.; $ 10,95.

Pathikulangara, Varghese: Church in **India**. – Kottayam: Denha Services 1986. 75 p. = Denha Services publication X.

Thekkudan, Anto P.: Inculturation of religious formation among the St. **Thomas Christians**. – Roma 1987: Pont. Univ. Gregor. XV, 195 p. [Diss., Roma. Gregoriana]

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Doty, William G.: **Mythography**. The study of myths and rituals. – Alabama: Univ. of Alabama Pr. 1986. XIX, 326 p.; $ 28,50.

Face de Dieu et théophanies. Colloque tenu à Paris les 10, 11, 12 mai 1985. – P: Berg 1986. 184 p. = Cahiers de l'Université Saint Jean de Jérusalem XII.

Transition rites. Cosmic, social and individual order. Proceedings of the Finnish-Swedish-Italian Seminar, held at the Univ. of Rome "La Sapienza", 24.–28. March 1984. Ed. by Ugo Bianchi. I riti di passaggio. – R: Bretschneider (1986). XV, 269 p. = Storia delle religioni II; Lire 160 000.

Snoek, Joannes Augustinus Maria: **Initiations**. A methodological approach to the application of classification and definition theory in the study of rituals. – Pijnacker: Dutch Efficiency Bureau 1987. XV, 237 p., tabl.; hfl 75,–.

Mazdéisme, cultes isiaques, religion grecque, Manichéisme, Nouveau Testament, vie de l'Homo religiosus. Recherches éd. par Julien Ries. Avec la collaboration de Jacques Duchesne-Guillemin . . . – Louvain-la-Neuve: Centre d'Histoire des Religions 1986. 441 p. = L'expression du sacré III; FB 1200; [cont.:] p. 1–14: Ries, Julien: Retour ou permanence du sacré?; p. 15–24: Duchesne-Guillemin, Jacques: Le sacré dans le Mazdéisme; p. 25–107: Malaise, Michel: L'expression du sacré dans les cultes isiaques; p. 109–256: Motte, André: L'expression du sacré dans la religion grecque; p. 257–288: Ries, Julien: Sacré, sainteté et salut gnostique dans la liturgie manichéenne copte; p. 289–330: Ponthot, Joseph: Sacré et sainteté dans le Nouveau Testament; p. 331–384: Ries, J.: Homo religiosus, sacré, sainteté.

Sestieri, Lea: La spiritualità **ebraica**. – R: Ed. Studium 1987. 318 p. = La spiritualità non cristiana. Storia e testi IV; Lire 20 000.

Maier, Walter A.: '**Ašerah**: Extrabiblical evidence. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1986. XIV, 260 p. = Harvard semitic monographs XXXVII; $ 21,95.

Hock, Klaus: Gott und Magie im **Swahili-Islam**. Zur Transformation religiöser Inhalte am Beispiel von Gottesvorstellung und magischen Praktiken. – Köln, Wien: Böhlau 1987. 214 S., 1 Abb. = Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte XII; kart. DM 48.

Sawai, Yoshitsugu: The nature of faith in the Śaṅkaran Vedānta tradition. – Numen 34, 1987, 18–44; p. 45–96: Chenet, F.: Bhāvanā et créativité de la conscience.

Kalupahana, David J.: The principles of Buddhist psychology. – Albany: State Univ. of New York Pr. 1987. XIV, 236 p. = SUNY series in Buddhist studies; $ 14,25.

Jones, Richard H.: Science and mysticism. A comparative study of western natural science, Theravada Buddhism, and Advaita Vedanta. – Lewisburg: Bucknell Univ. Pr.; Lo, Tor: Associated Univ. Pr. 1986. 266 p.; £ 35,–.

Bucknell, R. S. – Martin Stuart-Fox: The twilight language: explorations in Buddhist meditation and symbolism. – Lo: Curzon 1986. XIII, 233 p., ill.

Malkin, Irad: Religion and colonization in ancient **Greece**. – Lei: Brill 1987. XV, 298 p., 2 maps, 13 fig. = Studies in Greece and Roman religion III.

Segal, Robert A.: The **Poimandres** as myth. Scholarly theory and gnostic meaning. – B [u. a.:] Mouton de Gruyter 1986. VIII, 214 p. = Religion and reason XXXIII; DM 98,–.

Hardacre, Helen: **Kurozumikyo** and the new religions of Japan. – Princ, N.J.: Princeton Univ. Pr. 1986. XIII, 212 p.; $ 28,–.

VI. Religionsphilosophie

Montes-Peral, Luis Angel: Akataleptos Theos. Der unfaßbare Gott. – Lei: Brill 1987. VIII, 235 S. = Arbeiten zur Literatur und Geschichte des hellenistischen Judentums XVI; hfl 60,–.

Michel, Karl-Heinz: Immanuel **Kant** und die Frage der Erkennbarkeit Gottes. Eine kritische Untersuchung der „Transzendentalen Ästhetik" in der „Kritik der reinen Vernunft" und ihrer theologischen Konsequenz. – Wup: Brockhaus 1987. 264 S. = Monographien und Studienbücher; kart. DM 38,–.

Lindblad, Ulrike Margareta: L'intelligibilité de l'être selon saint **Thomas** d'**Aquin** et selon Martin **Heidegger**. – Berne [e. a.:] Lang 1987. IV, 337 p. = Publications universitaires européennes XX, 208; sfr 72,–.

Burrell, David B.: Knowing the unknowable God: **Ibn-Sina**, **Maimonides**, **Aquinas**. – Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Pr. 1986. X, 130 p.

Broadie, Alexander: Maimonides and Aquinas on the names of God. – Religious Studies 23, 1987, 157–170; p. 171–182: Burrell, David B.: The unknowability of God in al-Ghazali.

Alexander, Gary: The hypothesized God of C. S. **Peirce** and William **James**. – Journal of religion 67, 1987, 304–321.

Alonso, Andrés: Vías racionales hacia la existencia de Dios en la Filosofía de **Whitehead**. – Studium 27, 1987, 105–126; p. 127–142: Brasa Díez, Mariano: Conocimiento analógico y negativo de Dios en Santo Tomás.

Zak, Adam: Vom reinen Denken zur Sprachvernunft. Über die Grundmotive der Offenbarungsphilosophie Franz **Rosenzweigs**. – Stu [u. a.:] Kohlhammer 1987. 224 S. = Münchener philosophische Studien. N.F. I; kart. DM 49,–.

Naab, Erich: Zur Begründung der analogia entis bei Erich **Przywara**. Eine Erörterung. – Rgb: Pustet 1987. 140 S. = Eichstätter Beiträge XXI. Abteilung Philosophie und Theologie IV; kart. DM 36,–.

Schlatter, Adolf: Metaphysik. Mit einer Einführung von Werner Neuer. – Tü: Mohr 1987. 88 S. = Zeitschrift für Theologie und Kirche. Beih. VII.

Pospielovsky, Dimitry V.: A history of **Soviet atheism** in theory and practice, and the believer. Vol. I: A history of Marxist-Leninist atheism and Soviet antireligious policies. – Lo [e. a.:] Macmillan 1987. XVII, 189 p.

VII. Fundamentaltheologie

Enciclopedia di Teologia fondamentale. Storia progretto autori categorie diretta da Giuseppe Ruggieri. Vol. I. – Genova: Ed. Marietti 1987. XXXVI, 755 p.; Lire 95 000.

Downey, John K.: Beginning at the beginning. **Wittgenstein** and theological conversation. – Lanham, Md. [e. a.:] University Pr. of America 1986. XII, 153 p.; $ 13,25.

Percan, Josip: Teologia come ‚Scienza Pratica' secondo Giovanni di **Reading**. Studio e testo critico. – R: Garlato 1986. XXVIII, 270 p. = Pontificium Athenaeum Antonianum. Facultas theologica – Sectio dogmatica. Theses ad lauream CCLXXX; Lire 38 000.

Horvath, T.: Theology of time after theology of being. – Science et esprit 38, 1986, 81–96.

Vom alten zum neuen **Adam**. Urzeitmythos u. Heilsgeschichte. Hrsg. von Walter Strolz. Mit Beiträgen von Egon Brandenburger ... Frb/B: Herder (1986). 223 S. = Veröffentlichungen der Stiftung Oratio Dominica. Weltgespräch der Relgionen XIII; kart. DM 46,–; [enth.:] S. 11–42: Riedlinger, Helmut: Der Übergang von der Unschuld zur Sünde. Zur geschichtlichen und geistlichen Auslegung des Mythos von Adam, Eva und der Schlange; S. 43–68: Müller, Hans-Peter: Babylonischer und biblischer Mythos von Menschenschöpfung und Sintflut. Ein Paradigma zur Frage nach dem Recht mythischer Rede; S. 69–93: Schäfer, Peter: Adam in der jüdischen Überlieferung; S. 94–150: Neumann, Gerhard: Heilsgeschichte und Literatur. Die Entstehung des Subjekts aus dem Geist der Eucharistie; S. 151–181: Strubel, Robert: Zur tiefenpsychologischen Auslegung der Adam-Christus-Typologie; S. 182–223: Brandenburger, Egon: Alter und neuer Mensch, erster und letzter Adam-Anthropos.

Bañuelas, Arturo: The exodus in the theologies of liberation of Gustavo **Gutiérrez** and J. Severino **Croatto**. – Roma 1987: Graziani VII, 362 p. [Diss., Roma. Pont. Univ. Gregor.]

Novak, Michael: Will it liberate? Questions about liberation theology. – Mahwah, NY: Paulist Pr. 1986. VII, 311 p.; $ 14,95.

Daß Gott den Schrei seines Volkes hört. Die Herausforderung der lateinamerikanischen Befreiungstheologie. Hrsg. von Wolfgang Seibel. Mit Beiträgen von Raúl Fornet-Betancourt ... – Frb/B [u. a.:] Herder 1987. 142 S. = Veröffentlichung der Monatsschrift „Stimmen der Zeit"; kart. DM 22,80.

Damico, Linda H.: The anarchist dimension of liberation theology. – NY [e. a.:] Lang 1987. XI, 213 p. = American university studies VII, 28; sfr 49,–.

Miller, David L.: Three faces of **God**. Traces of the Trinity in literature and life. – Phil, Pa.: Fortress (1986). X, 164 p.; $ 11,95.

Henderson, Charles P.: God and science. The death and rebirth of theism. – Atlanta, Ga.: Knox 1986. 186 p.; $ 10,95.

Runzo, Joseph: Reason, relativism and God. – Lo [e. a.:] Macmillan 1986. XVIII, 290 p. = Library of philosophy and religion; £ 29,50.

God and nature. Historical essays on the encounter between **Christianity** and **science**. Ed. by David C. Lindberg ... – Berkeley [e. a.:] University of California Pr. (1986). XI, 515 p.; $ 18,95.

The life of religion. A Marquette Univ. Symposium on the nature of religious **belief**. Ed. by Stanley M. Harrison and Richard C. Taylor. – Lanham [e. a.:] Univ. Pr. of America 1986. XXXI, 92 p.; $ 9,25.

Communities of faith and radical discipleship. Jürgen **Moltmann** and others. Ed. by G. McLeod Bryan. – Macon, Ga.: Mercer Univ. Pr. 1986. IX, 128 p. = Luce program on religion and the social crisis II; $ 16,95.

Deyton, C. Edward: Speaking of love. **Kierkegaard**'s plan for **faith**. – Lanham [e. a.:] University Pr. of America (1986). 114 p.; $ 9,25.

Strawson, Galen: **Freedom** and **belief**. – Oxf: Clarendon Pr. 1986. XIV, 339 p.

Rationality, religious belief, and moral commitment. New essays in the philosophy of religion. Ed. by Robert Audi ... – Ithaca, London: Cornell University Pr. (1986). 341 p.; $ 12,95.

Nossol, Alfred: Der Mensch braucht Theologie. Ansätze zu einer lebensnahen **Glaubensreflexion**. – Eins: Johannes Verl. 1986. 203 S. = Sammlung Horizonte. N.F. XXIV; kart. DM 47,–.

VIII. Dogmatik

Lexikon der Katholischen Dogmatik. Hrsg. von Wolfgang Beinert. – Frb/B: Bas, Wien: Herder (1987). 27*, 594 S.; kart. DM 68,–.

Pesch, Otto H.: Dogmatik im Fragment. Gesammelte Studien. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. 1987. 442 S.; kart. DM 48,–.

Bobrinskoy, Boris: Le mystère de la **Trinité**. Cours de théologie orthodoxe. – P: Éd. du Cerf 1986. 331 p. = Théologies; F 149,–.

Nihal Navaratne, Louis-Marie: The relationship between **christology** and **pneumatology** in the writings of Yves **Congar**, Karl **Rahner** and Jacques **Dupuis**. – Roma 1987: Pont. Univ. Gregor. XXVIII, 309 p. [Diss., Roma. Gregoriana]

Galot, Jean: Christ qui es-tu? **Christologie**. I: Le témoignage de l'écriture. – Lv: Éd. Sintal (1986). 217 p.; F 89,–.

Sullivan, John Anthony: Explorations in christology. The impact of process/relational thought. – NY [e. a.:] Lang 1987. 154 p. = American university studies VII, 37; sfr 40,–.

Koffeman, Leendert Johannes: **Kerk** als sacramentum. De rol van de sacramentele ecclesiologie tijdens Vaticanum II. – Kampen: Van den Berg 1986. XVII, 466 blz.; hfl 45,– [Diss., Kampen]

Scanzillo, Ciriaco: La chiesa sacramento di comunione. Commento teologico alla "Lumen gentium". – Napoli: Ed. Dehoniane 1987. 462 p. = Teologia a confronto VI; Lire 30 000.

Monsegu, Bernardo: La iglesia que Cristo quiso. Misterio sacramental de comunión jerarquica. Prologo del Marcelo González Martín. – Madr: Arca de la Alianza Cultural 1986. 419 p.; pes 1500.

Macquarrie, John: Theology, church and ministry. – NY: Crossroad 1986. X, 211 p.; $ 17,95.

Calvo Espiga, Arturo: Ambito de aplicación del ordenamiento eclesial. – ScriptVict 33, 1986, 330–396.

Fallico, Antonio: Eucaristia, comunione, trinitaria e comunità ecclesiale. Un contributo al documento CEI "Eucaristia, comunione e comunità". Presentazione di Bruno Forte. – Mil: Ed. Paoline 1986. 281 p. = Sperare oggi V.

Wood, Susan: The marriage of baptized nonbelievers: Faith, contract and sacrament. – ThSt 48, 1987,279–301.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Ellis, Jane: The **Russian Orthodox** Church. A contemporary history. – Lo, Sydney: Croom Helm 1986. 513 p. = Keston Book XXII; £ 27,50.

The freedom fighters of **Thomas Christians**. 200 th death anniversary of Mar Joseph Cariattil and 250th birth anniversary of Cathanar Thomman Paremmakkal. Ed. by Thomas Vellilamthadam and James Kurianal. – Kottayam: Denha Services 1986. 110 p. = Denha Services publication XVI.

Word and world. **Reformed** theology in **America**. Ed. by James W. van Hoeven. – GrR, Mich.: Erdmans 1986. XXIII, 166 p. = The historical series of the Reformed Church in America XVI; $ 10,95.

Aalst, A. J. van der: De theologische dialoog tussen de orthodoxe en de katholieke kerk. Vierde vergadering: Bari, 29 mei – 7 juni 1986. – HCO 38, 1986, 229–244.

Twenty years of **Jewish-Catholic** relations. Ed. by Eugene J. Fisher ... – Mahwah, NJ: Paulist Pr. 1986. IV, 236 p.; $ 11,95.

Nilsen, Else-Britt: Le ministère **ordonné** dans la tradition **catholique** et **luthérienne**. – P: Ed. du Cerf 1986. 227 p. = Thèses; F 95,–.

Dupuy, Bernard: Où en est le dialogue entre l'Orthodoxie et les Eglises dites monophysites? – Istina 31, 1986, 357–370; p. 371–387: Aring, Paul Gerhard: La christologie dans le dialogue judéo-chrétien aujourd'hui.

Arokiasamy, Soosai: **Dharma, Hindu** and **Christian** according to Roberto de **Nobili**. Analysis of its meaning and its use in Hinduism and Christianity. – Roma 1986: Pont. Univ. Gregor. 376 p. [Diss., Roma. Pont. Univ. Gregor.]

Hocken, Peter: Streams of renewal. The origins and early development of the **charismatic movement** in **Great Britain**. Foreword by Cecil Cousen. Préface by Walter Hollenweger. – Exeter: Paternoster Pr. 1986. 288 p.; £ 7,95.

New eyes for reading. Biblical and theological reflections by **women** from the **Third World**. Ed. by John S. Pobee and Bärbel von Wartenberg-Potter. – Geneva: WCC Publ. 1986. VIII, 108 p.; sfr 12,–.

Broer, Henk: Visioenen van vrede. De œcumenische beweging en de internationale arena **1918–1930**. – NedThT 41, 1987, 187–204.

Rechtfertigung im ökumenischen Dialog. Dokumente und Einführung. Hrsg. von Harding Meyer ... – Ffm: Lembeck; Knecht 1987. 277 S. = Ökumenische Perspektiven XII; kart. DM 36,– [enth. u. a.:] S. 7–82: Meyer, Harding: Rechtfertigung im ökumenischen Dialog. Eine Einführung.

Bouwen, Frans: Quelques dimensions importantes de la vie œcuménique en 1986, vue à partir de Jérusalem. – Proche d'Orient 36, 1986, 63–80; p. 81–91:

Khoury, Joseph: La Commission pour les relations œcuméniques de l'Assemblée des Patriarches et des Évêques Catholiques au Liban.

Hebly, Hans: Eastbound ecumenism. A collection of essays on the World Council of Churches and Eastern Europe. – Lanham [e. a.:] Univ. Pr. of America; Amsterdam: Free Univ. Pr. 1986. IX, 144 p.; $ 13,–.

Pour que le monde croie. Les **laïcs** dans l'église. L'**islam** et les **chrétins**. Un plan de solidarité. Lourdes 1986, Assemblée plénière de l'épiscopat français. – P: Ed. du Centurion 1986. 197 p. = Documents d'église; F 74,–.

Guthrie, Shirley C.: Diversity in faith – unity in Christ. – Phil, Pa.: Westminster Pr. 1986. 144 p.; $ 10,95.

X. Moraltheologie

Rottenwoehrer, Gerhard: Unde malum? Herkunft u. Gestalt des **Bösen** nach heterodoxer Lehre von Markion bis zu den Katharern. – Bad Honnef: Bock & Herchen 1986. 599 S.; kart. DM 68,– [Habil.-Schrift, München]

Montaldi, Daniel F.: A defense of St. **Thomas** and the principle of **double effect**. – Journal of religious ethics 14, 1986, 296–332; p. 333–355: Bosco, David: Conscience as court and worm: **Calvin** and the three elements of conscience.

Barrientos García, José: Un siglo de moral econòmica en Salamanca 1526–1629. Tom. I: **Francisco** de **Vitoria** y **Domingo** de **Soto**. – Salm: Ed. Univ. de Salamanca 1985. 292 p. = Acta Salmanticensia. Filosofía y letras CLXIX; pes 1270.

Demmer, Klaus, MSC: Erwägungen zum „intrinsece malum". – Greg 68, 1987, 613–637.

Pinckaers, Servais Th.: Ce qu'on ne peut jamais faire. La question des actes intrinsèquement mauvais. Histoire et discussion. – Frb/S: Ed. Univ.; P: Ed. du Cerf 1986. 139 p. = Etudes d'éthique chrétienne XIX; F 102,–.

Larmore, Charles E.: Patterns of moral complexity. – Cambr [e. a.:] Cambridge University Pr. 1987. XV, 193 p.; £ 7,50.

Ciccone, Lino: Salute & [e] malattia. Questioni di morale della vita fisica (II). – Milano: Ares 1986. 543 p. = Ragione e fede IV; Lire 40 000.

Pfüller, Wolfgang: Die Frage nach dem Wesen der Religion und das Problem der Begründung ethischer Normen. – NZSystTh 28, 1986, 245–260.

Gansewinkel, Albert von: Ehescheidung und Wiederheirat in neutestamentlicher und moraltheologischer Sicht. – ThGl 76, 1986, 193–211.

Wattiaux, Henri: **Génétique** et fécondité humaines. Contraception, stérilisation, diagnostic prénatal, malformations congénitales, insémination artificielle, fécondation in vitro. – Louvain-la-Neuve: Publ. de la Faculté de Théologie 1986. VI, 125 p. = Cahiers de la Revue Théologique de Louvain XV.

Boné, Édouard: Le génie génétique au prisme de l'éthique. – RThL 17, 1986, 156–191.

Bennàssar, Bartomeu: Moral para una sociedad en crisis, desafíos, proyectos, respuestas. – Salm: Ed. Sígueme 1986. 486 p. = Nueva alianza XCV.

Konzil des **Friedens**. Aufruf und Echo. Mit einer ausführlichen Begründung von Carl Friedrich von Weizsäcker. Hrsg. von Martin Bogdahn. – Mch: Claudius Verl. 1986. 118 S.

Zsifkovits, Valentin: Ethik des Friedens. – Linz: Veritas 1987. 224 S. = Soziale Perspektiven I; kart. öSch 198,–.

Melchin, Kenneth: Just-war, pacifism, and the ethics of nuclear policy. – EglTh XVII, 1986, 41–56; p. 57–84: Guindon, André: Homosexualités et méthodologie éthique. À propos d'un livre de Xavier Thévenot.

Ethics and defence. Power and responsibility in the nuclear age. Ed. Howard Davis. – Oxf, NY: Blackwell (1986). X, 296 p.; £ 7,95.

Ernst, Peter: **Beruf** als Verantwortung – Ausbildung zur Verantwortung. Eine sozialethische Studie zu Wandlungen des Berufsverständnisses u. zur Stellung der Berufsausbildung in der theologischen Ethik der Gegenwart. – Ffm [u. a.:] Lang 1987. 328 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 309; sfr 68,– [Diss., Hamburg. Überarb.]

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Jewish spirituality. I: From the Bible through the Middle Ages. Ed. by A. Green. – NY: Crossroad 1986. XXV, 450 p. = World spirituality. An encyclopedic history of the religions quest XIII; $ 49,50.

Lallement, D.-J.: Vie et saintété du juste **Joseph**. – P: Téqui 1986. 401 p.

Lallement, D.-J.: Mystère de la paternité de Saint Joseph. – P: Téqui 1986. 366 p.; F 80,–.

Carroll, Michael P.: The cult of the **Virgin Mary**. Psychological origins. – Princeton: Princeton University Pr. 1986. XV, 253 p.; $ 25,–.

Fontaine, Jacques: Culture et spiritualité en **Espagne** du **IV^e** au **VII^e** siècle. – Lo: Variorum Reprints 1986. getr. Zählung. = Collected studies series CCXXXIV; £ 35,20.

Les convulsionnaires de Saint-**Médard**. Miracles, convulsions et prophéties à Paris au XVIII^e siècle. Présenté par Catherine-Laurence Maire. – (P:) Éd. Gallimard & Julliard 1985. 267 p., ill. = Collection Archives XCV.

De wereld van Sint **Brandaan**. Van W. P. Gerritsen ... – Utrecht: HES Uitg. 1986. 132 blz., 55 ill.; hfl 26,–.

Lassus, Louis-Albert: Saint Pierre **Damien**, l'homme des déserts de Dieu. – P: O.E.I.L. 1986. 175 p., fig.; F 70,–.

Francesco. Il francescanesimo e la cultura della nuova Europa. A cura di Ignazio Baldelli e di Angiola Maria Romanini. – R: Istituto della Enciclopedia Italiana 1986. 260 p., ill. = Acta encyclopaedica IV; Lire 45 000.

Woods, Richard: **Eckhart**'s way. – Wilmington, Del.: Glazier 1986. 246 p. = The way of the christian mystics II; $ 12,95.

Garrigues, Marie-Odile: L'auteur de la **Visio Tnugdali**. – Studia monastica 29, 1987, 19–62; p. 63–92: Forey, A. J.: Women and the military orders in the twelfth and thirteenth centuries.

Bouterse, Johannes: De boom en zijn vruchten. Bergrede en Bergredechristendom bij Reformatoren, Anabaptisten en Spiritualisten in de zestiende eeuw. – Kampen: Kok 1986. 460 blz.; hfl 69,– [Diss., Leiden]

Tavard, Georges H.: Saint **Jean** de **la Croix** poète mystique. – P: Éd. du Cerf 1987. 333 p.; F 135,–.

Amberg, Lorenzo: Kirche, Liturgie und Frömmigkeit im Schaffen von N. V. **Gogol**. – Bern [u. a.:] Lang (1986). 260 S. = Slavica Helvetica XXIV; sfr 54,– [Diss., Zürich]

Cults, culture, and the law. Perspectives on new religious movements. Ed. by Thomas Robbins ... – Chico, Ca.: Scholars Pr. (1985). 238 p. = American Academy of Religion. Studies in religion XXXVI; $ 13,50.

Augé, Matias: Alcuni indirizzi dell'attuale riflessione teologica sulla preghiera. – Claretianum 26, 1986, 197–261; p. 263–291: Rovira, José: I Religiosi nel Concilio Vaticano II. A vent'anni da una data; p. 293–313: Ciardi, Fabio: Note sulla dottrina dei Religiosi nei documenti post-conciliari.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Blasi, Antony J. – Michael W. Cueno: Issues in the **sociology** of **religion**. A bibliography. – NY, Lo: Garland Publishing 1986. XXIV, 363 p. = Garland bibliographies in sociology VIII = Garland reference library of social science CCCXL; $ 53,–.

Hallebeek, Jan: Quia natura nichil privatum. Aspecten van de **eigendomsvraag** in het werk van **Thomas** van **Aquino** ‹1225–1274›. – Nijmegen: Gerard Noodt Instituut 1986. 174 blz. = Uitgaven van het Gerard Noodt Instituut IX; hfl 43,50,– [Diss., Utrecht]

Newman, Jeremiah: Return to the **sacred**. A socio-religious analysis. – Dublin: Four Courts Pr.; Houston: Lumen Christi Pr. 1986. 141 p.; £ 7,45.

Jeurissen, Ronald: Gods kinderen en de machten. Het Vaticaan en de Wereldraad van Kerken over internationale economische verhoudingen, ontwikkeling en bevrijding 1965–85. – Utr, Lei: Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica 1986. VIII, 294 p. = IIMO research pamphlet XVII; hfl 23,50.

Planas, Ricardo: Liberation theology. The political expression of religion. – Kansas City, Mo.: Sheed & Ward 1986. VI, 289 p.; $ 12,95.

Religion and political conflict in Latin America. Edited by Daniel H. Levine. – Chapel Hill: University of North Carolina 1986. XII, 266 p.; $ 24,95.

Schieder, Rolf: **Civil religion**. Die religiöse Dimension der politischen Kultur. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1987. 375 S.; kart. DM 48,– [Diss., München]

Diakonie und Sozialstaat. Kirchliches Hilfehandeln u. staatliche Sozial- u. Familienpolitik. Hrsg. von Manfred Schick, Horst Seibert, Yorick Spiegel. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1986). 343 S.; kart. DM 68,–.

Heimbrock, Hans-Günter: Pädagogische Diakonie. Beiträge zu einem vergessenen Grenzfall. – Neuk-Vluyn: Neukirchener Verl. 1986. 125 S.

Minnerath, Roland: **Jésus** et le **pouvoir**. – P: Beauchesne 1987. 203 p. = Le point théologique XLVI; F 150,–.

The deeper meaning of economic life. Critical essays on the U.S. Catholic bishops' pastoral letter on the economy. Ed.: R. Bruce Douglass. With a foreword by Rembert Weakland. – Wash, D.C.: Georgetown University Pr. 1986. XXIV, 223 p.; $ 12,95.

Wogaman, J. Philip: **Economics** and ethics. A christian inquiry. – Phil, Pa.: Fortress Pr. 1986. XIII, 145 p.; $ 9,95.

Portelli, Hugues: Les **socialismes** dans le discours social catholique. – P: Ed. du Centurion 1986. 125 p. = Eglise et société; F 69,–.

Duchrow, Ulrich: Weltwirtschaft heute – ein Feld für bekennende Kirche? – Mchn: Kaiser 1986. 308 S.

Willaime, Jean-Paul: Profession: **pasteur**. Sociologie de la condition du clerc à la fin du XX^e siècle. Préface de Roland Campiche. – Genève: Labor et Fides 1986. 422 p. = Histoire et société XI; sfr 44,–.

XIII. Kirchenrecht

A catalogue of Canon and Roman Law manuscripts in the Vatican Library. Compiled at the Institute of Medieval Canon Law under the direction of Stephan Kuttner. With the aid ... Reinhard Elze. Vol. I: Codices Vaticani latini 541–2299. – CdV: Biblioteca Apostolica Vaticana 1986. XXXIII, 334 p. = Studi e testi CCCXII.

Guenée, Bernard: Entre l'église et l'état. 4 vies de prélats français à la fin du Moyen Age (XIII^e – XV^e siècle). – (P:) Gallimard 1987. 508 p. = Bibliothèque des histoires; F 160,–.

Sobański, Remigiusz: Grundlagenproblematik des katholischen Kirchenrechts. – Wien [u. a.]: Böhlau 1987. 160 S. = Böhlau-Studien-Bücher.

Maxwell, Philip Francis: A comparison of the Rationale underlying unjust damage (Torts) and allocation of liability in Church law and American (USA) law. – Roma 1986: (Typ. Graziani). XII, 359 p. [Diss., Roma. Gregoriana]

I diritti fondamentali della persona umana e la libertà religiosa. Atti del V Colloquio Giuridico (8–10 Marzo 1984). A cura di Franco Biffi. – R: Libr. Ed. Vaticana; Libr. Ed. Lateranense 1985. 794 p. = Utrumque ius XII.

Green, James P.: Conferences of bishops and the exercise of the munus docendi of the Church. – Roma, 1987: Graziani XIX, 481 p. [Diss., Roma. Gregoriana]

Molano, Eduardo: El derecho de los laicos a seguir la propia forma de vida espiritual. – Ius canonicum 26, 1986, 515–530: p. 531–562: Martín de Agar, José Tomas: El derecho de los laicos a la libertad en lo temporal; p. 563–625: Malubres, Emilio: Los laicos y la potestad de régimen en los trabajos de reforma codicial: una cuestión controvertida; p. 627–650: Marzoa, Angel: Apostolado laical individual; p. 651–673: Labandeira, Eduardo: Apostolado laical asociado; p. 675–717: Rincón-Pérez, Tomas: Evolución histórica del concepto canónico de «secularidad consagrada».

Jorge García Reyes, Juan A. de: El **matrimonio** de las minorias religiosas en el derecho español. Evolución historica y regulación en la ley 7 de julio de 1981. Presentación de Rafael Navarro-Valls. – Madr: Ed. Tecnos 1986. 324 p. = Estado y sociedad; pes 1750.

D'Onorio, Joël-Benoît: La **nomination** des **évêques**. Procédures canoniques et conventions diplomatiques. – P: Tardy 1986. 158 p.; F 95,–.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Köhl, Georg: Der Beruf des **Pastoralreferenten**. Pastoralgeschichtliche und pastoraltheologische Überlegungen zu einem neuen pastoralen Beruf. – Frb/S: Universitätsverlag (1987). XVIII, 404 S. = Praktische Theologie im Dialog I; sfr 36,– [Diss., Trier]

Kohl, Christoph: Amtsträger oder Laie? Die Diskussion um den ekklesiologischen Ort der Pastoralreferenten und Gemeindereferenten. – Ffm [u. a.:] Lang 1987. XIX, 606 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 321; sfr 79,– [Diss., Mainz]

Hentschel, Werner J.: Pastoralrefernten, Pastoralassistenten. Zur theologischen Grundlegung ihres Dienstes im Umfeld der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. – Eichstätt, Wien: Franz Sales Verlag (1986) 140 S. = Extemporalia. Fragen der Theologie und Seelsorge IV; kart. DM 12,40.

Herbst, Michael: Missionarischer **Gemeindeaufbau** in der Volkskirche. – Stu: Calwer 1987. 477 S.; kart. DM 48,– [Diss., Erlangen-Nürnberg]

Mut zum **Gewissen**. Einladung zu einer riskanten Seelsorge. Hrsg. von Hubert Windisch. Mit Beiträgen von Konrad Baumgartner ... – Rgb: Pustet (1987). 183 S.; kart. DM 24,80; [enth.:] S. 15–24: Windisch, Hubert: Das Gewissen. Anfragen an den Begriff; S. 25–44: Windisch, Hubert: Auf dem gemeinsamen Weg zur persönlichen Radikalität. Moraltheologische Gewissens-Perspektiven für die Seelsorge; S. 45–73: Brunner, Heinz: Den Balken im eigenen Auge erkennen ... Psychologische Erkenntnisse der Gewissensentwicklung als Anfrage an die Seelsorge; S. 75–99: Baumgartner, Konrad: Der Seelsorger – ein Ermutiger der Gewissen. Pastoraltheologische Überlegungen zur Gewissensbildung des Priesters und durch ihn; S. 101–128: Tischler, Günther: Wenn das Überleben gelingen soll. Der Beitrag kirchlicher Jugendarbeit zur Ermöglichung praktisch gelebter Überzeugungen; S. 129–161: Gasteiger, Franz: Ein Wort verändert den Menschen. Literatur als Hilfe zur Gestaltung des Gewissens; S. 163–183: Garhammer, Erich: Ermunterungen zu einer riskanteren Praxis. Eine biblische Gewissenserforschung für Seelsorger.

Müller, Wunibald: Menschliche Nähe in der Seelsorge. Sich selbst annehmen – den anderen annehmen. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. (1987). 111 S.

Fasselt, Gerd: Die gemeinsame Verantwortung von Arzt und Seelsorger für die Kranken. Mit einem Vorwort von Hans Müller-Fahlbusch. – Mz: Matthias-Grünewald-Verlag (1987). 91 S.; kart. DM 16,80.

Blázquez, Niceto: Etica pastoral de la Iglesia sobre la prostitución. – Studium 26, 1986, 379–426.

Ministerial formation in a multifaith milieu. Implications of interfaith dialogue for theological education. Ed. by Sam Amirtham and S. Wesley Ariarajah. – Geneva:: World Council of Churches 1986. 122 p.; sfr 10,–.

Miller, Donald E.: Story and context. An introduction to Christian **education**. – Nashv, Tenn.: Abingdon Pr. 1987. 400 p.; $ 15,95.

Hinsen, Peter – Harald Rosenberger: **Gemeindekatechese** zum Katholischen Erwachsenen-Katechismus. Das Kursbuch für die Praxis. – Limburg: Lahn-Verl. 1987. 478 S.; kart. DM 39,–.

Volkskirchliche Katechetik. Hrsg.: Dieter Stoodt. – Ffm [u. a.:] Lang (1986). 144 S. = Studia irenica XXIX; sfr 32,–.

Linke, Michael: Religionsunterricht und Exploration von Alltagserfahrung. Die Bedeutung der Rekonstruktion von Alltagserfahrungen für Theorie u. Praxis eines erfahrungsorientierten Religionsunterrichts. Ein Beitrag zur Diskussion um den problemorientierten Religionsunterricht. – Ffm [u. a.:] Lang 1987. 285 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 11; sfr 61,–.

XV. Liturgiewissenschaft

Di Sante, Carmine: La **preghiera** di **Israele** alle origini della liturgia cristiana. Prefazione di Lea Sestieri. – Casale Monferrato: Marietti 1985. XIV, 242 p. = Radici VI; Lire 20 000.

Jessberger, Bettina: Ein dominikanisches **Graduale** aus dem Anfang des **14.** Jahrhunderts. Cod. 173 der Diözesanbibliothek Köln. – Kas: Merseburger 1986. 329 S., Ill., Noten = Beiträge zur rheinischen Musikgeschichte CXXXIX; kart. DM 49,– [Diss., Köln]

Ekenberg, Anders: Cur cantatur? Die Funktionen des liturgischen Gesanges nach den Autoren der Karolingerzeit. – Stockholm: Almquist & Wiksell 1987. XXVI, 194 S. = Bibliotheca theologiae practicae. Kyrkovetenkapliga studier XLI; sfr 136,–.

De **Heilige Geest** en de **liturgie**. Verlagboek van het zevende liturgiecolloquium van het Liturgisch Instituut van de Katholieke Universiteit de Leuven november 1985. Lambert Leijssen (ed.). – Lv, Amersfoort: Acco 1986. 153 blz. = Nikè-reeks XV; hfl 24,75.

Triacca, Achille M.: Pneumatologia, epicletologia o paracletologia? Contributo alla comprensione della presenza ed azione dello Spirito Santo da alcune visuali della teologia liturgica. – Sales 48, 1986, 67–107.

Talley, Thomas J.: The origins of the **liturgical year**. – NY: Pueblo Publ. 1986. XII, 254 p.; $ 17,50.

Jörns: Klaus-Peter: Der Lebensbezug des Gottesdienstes im Zusammenhang von Gottesdienst- und Lebensordnung der Gemeinde. – JLH 30, 1986, 1–29.

Pax et sapientia. Studies in text and music of liturgical **tropes** and **sequences**. In memory of Gordon **Anderson**. Publ. by Ritva Jacobsson. – Sto: Almqvist & Wiksell 1985. 114 p. = Acta Universitatis Stockholmiensis. Studia latina Stockholmiensia XXXIX; scr 98,–; [cont.:] p. 13–22: Huglo, Michel: Les *Libelli* de tropes et les premiers tropaires-prosaires; p. 23–58: Iversen, Gunilla: *Pax et Sapientia*. A thematic study on tropes from different traditions; p. 59–89: Jacobsson, Ritva and Leo Treitler: Tropes and the concept of genre; p. 91–95: Huglo, Michel: Le traité de *Cantus Mensurabilis* du manuscrit de Bamberg; p. 97–117: Arlt, Wulf: Triginta denariis – Musik und Text in einer Motette des Roman de Fauvel über dem Tenor *Victimae* paschali laudes.

Les deux tropaires d'Apt, mss. 17 et 18. Inventaire analytique des mss. et édition des textes uniques par Gunilla Björkvall. – Sto: Almqvist & Wiksell 1986. 442 p., ill. = Corpus Troporum V = Acta Universitatis Stockholmiensis XXXII; scr 187,–.

Prosules de la messe. II: Les prosules limousines de Wolfenbüttel. Ed. critique des prosules de l'alleluia du manuscrit Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek Cod. Guelf. 79 Gud. lat. par Eva Odelman. – Sto: Almqvist & Wiksell 1986. 180 p. = Corpus Troporum VI = Acta Universitatis Stockholmiensis XXXI; scr 118,–.

De Jong, Mary C.: "I want to be like Jesus": The self-defining power of evangelical hymnody. – Journal of the American Academy of religion 54, 1986, 461–498.

Liturgie und **Kirchenraum**. Anstöße zu einer Neubesinnung. Hrsg.: Jürgen (E.) Lenssen. – (Wü): Echter (1986). 108 S., Ill.; kart. DM 18,–.

Anschriften der Mitarbeiter

Dr. Jan Ambaum, Groot-Seminarie Rolduc, Heyendahllaan 82, NL-6464 EP Kerkrade; Prof. DDr. Peters Antes, Bismarckstr. 2, 3000 Hannover; Dr. Edmund Arens, Diesterweg 23, 6000 Frankfurt 70; Prof. Dr. Theofried Baumeister OFM, Gutenberg-Universität, Kirchenhistorisches Seminar I, Saarstr. 21, 6500 Mainz; Prof. Dr. Joachim Becker SSCC, Pater Damiantstraat 38, NL-6369 Simpelveld; Prof. DDr. Wolfgang Beinert, Großberger Weg 9, 8401 Pentling; Prof. Dr. Helmut Engel, St. Georgen, Offenbacher Landstr. 224, 6000 Frankfurt 70; Dr. Rudolf Englert, Sürst 5, 5307 Wachtberg-Adendorf; Dr. Stephan Ernst, Am Hilligenbusch 41, 4790 Paderborn; DDr. Helmut Feld, Marienburger Str. 38, 7406 Mössingen 1; Prof. Dr. Hubert Frankemölle, Helmarshauser Weg 2, 4790 Paderborn; Prof. Dr. Heinrich Fries, Friedenheimer Str. 151, 8000 München 21; Prof. Dr. Albert Gerhards, Brunebecker Str. 120a, 5810 Witten; Prof. Dr. Erhard Gerstenberger, Fasanenweg 29, 6300 Gießen; Prof. Dr. Wilhelm M. Gessel, Universitätsstr. 2, 8900 Augsburg 1; Prof. Dr. Anton Hänggi, Chemin de Grandfey 40, CH-1700 Fribourg; Prof. Dr. Wolf-Dieter Hauschild, Josefstr. 5, 4500 Osnabrück; Prof. Dr. William J. Hoye, Institut für Lehrerausbildung, Scharnhorststr. 23, 4400 Münster; Dr. Andreas Juckel, Institut für neutestamentliche Textforschung, Georgskommende 7, 4400 Münster; Dr. Rainer Kampling, Gesamthochschule Paderborn, FB 1, Warburger Str. 100, 4790 Paderborn; Prof. Dr. Pascal Ladner, Avenue du Monléson 29, CH-1700 Fribourg; Dr. Erhard Meier, Milanweg 1, 3167 Burgdorf; Dr. Konrad Meisig, Indologisches Seminar, Salzstr. 53, 4400 Münster; Dr. Karl-Heinz Menke, Gumpensteige 7, 7800 Freiburg i. Br.; Dr. Richard Nebel, Stolzingstr. 9, 8580 Bayreuth; Prof. DDr. Rudolf Pesch, Herzog-Heinrich-Str. 18, 8000 München 2; Prof. Dr. Werner Prawdzik, Phil.-Theol. Hochschule SVD St. Augustin, Arnold-Janssen-Str. 30, 5205 St. Augustin 1; Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 30, 4403 Senden-Bösensell; Prof. Dr. Adrian Schenker, Rue du Botzet 8, CH-1700 Fribourg; Prof. Dr. Arno Schilson, Buchenweg 9, 6500 Mainz 1; Prof. DDr. Alois Schröer, Horsteberg 15–16, 4400 Münster; Prof. Dr. Reinhard Seeliger, Lennebergstr. 40, 6500 Mainz-Gonsenheim; Prof. Dr. Jörg Splett, Isenburgring 7, 6050 Offenbach; Dr. Maria-Barbara von Stritzky, Woldemei 10, 4780 Lippstadt; Prof. Dr. Josef Sudbrack SJ, Alfred-Delp-Haus, Zuccalistr. 16, 8000 München 19; Prof. Dr. Georg Teichtweier, Frühlingstr. 42, 8700 Würzburg; Dr. Kossi-Joseph Tossou, Burchardstr. 2, 4400 Münster; Dr. Helga Weippert, Schillerstr. 5, 6900 Heidelberg 1; Dr. Robert Wenning, Pienersallee 34, 4401 Roxel bei Münster; Prof. Dr. Jürgen Werbick, 5902 Netphen 2; Prof. DDr. Klaus Wittstadt, Dieninckstr. 19, 4400 Münster; Prof. Dr. Walter Ziegler, Institut für Geschichte, Am Hubland, 8700 Würzburg.

Schriftleitung: 4400 Münster, Johannisstraße 8–10 / Gesamtherstellung: Aschendorff, Münster Westfalen.

Unverlangt eingesandte Bücher werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert.
Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für unverlangt eingesandte Manuskripte.

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

Verlag und Anzeigen:
Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., Postfach 11 24, 4400 Münster.

Bezugspreise:
Einzelheft 19,— DM, jährlich 96,— DM, Studenten-Abonnement 76,80 DM (im Inland jeweils 7 % MwSt. incl.)

© 1987 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, 1987

ISSN 0040-568X

Diesem Heft liegt der Prospekt
»Jahrbuch für Antike und Christentum« (Verlag Aschendorff) bei.