

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 Supé-
rieures 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 Perspec-
tive 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. Franssen: 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 Vertriebe-
ne 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 Gottesbewei-
ses 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. Verwey)

J. Thomassen: Heilswirksamkeit der Verkündi-
gung (E. Arens)

Loneragan 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 reli-
giösen 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. Leduc: Lectures „chretiennes“ de Nietzsche
(J. Figl)

J. Kohn: Haschoah (F. Mußner)

H.-J. Schoeps: Jüdisch-christliches Religionsge-
spräch in neunzehn Jahrhunderten
(H. H. Henrix)

K. Hock: Der Islam im Spiegel westlicher Theolo-
gie (L. Hagemann)

R. Panikkar: Der unbekannte Christus im
Hinduismus (K. Meisig)

Buddha für Christen. Einl. v. E. Meier, Text-
auswahl v. A. Th. Khoury (K. Meisig)

Christliche Spiritualität Sp. 160

H. Boulad: Die Vernunft des Herzens (O. Hage-
meyer)

L. Kunz: Die Gestalt der alttestamentlichen Psal-
men (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 verant-
wortlich und zukunftsfruchtig 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 Methodendiskus-
sion beherrscht das Feld. Sie hat sich gegebenenfalls von der traditi-
onellen Basis entfernt.

Ihre Stelle nehmen mancherorts zum einen Positionen ein, wie sie
im Gefolge einer sogenannten zweiten Aufklärung oder der analyti-
schen 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. Dement-
sprechend 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 Prinzi-
pien (Gewissen als *norma normanda*), sondern die Abwägung der
„Richtigkeit“, die zweckbestimmte Abschätzung der Situation (Gewis-
sen 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 Sittlich-
keitslehre kaum heranzieht und ins Gespräch bringt. In dieser Situa-
tion 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

✓ 2 ID

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 Formulierung der Dogmatik wie die Aufstellungen der M. Dieser Umstand zwingt 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 ver helfe 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 vermit-

telt, 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 neuplatonischem 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 Moralthandbücher. 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. Busenbaum 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 verhalten 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 Wertvorzugsregel⁵ 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. Stoeckles⁷ oder H. Rotters⁸ und von meinem Vorschlag einer christozentrischen Gnadenmoral⁹ 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-

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.“

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 Sittlichkeitsbegriffs 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.

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 kurzfristig 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 harret der Bearbeiter.

Um so willkommener wird die Diss. von A. Wolkinge angezeigt.¹⁰ Sie wurde unter Richard Bruch (Graz), dem Experten der Barockmoral, angefertigt.

Anton Luby (L.), von 1775–1782 Moralthologe 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 Moralthologie‘ ..., 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 Moralthandbuchs (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 Reformerslaß „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 Pfarreseelsorgern 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 Moralthologie, das der Professor in seiner „Vorlesung“ kommentieren durfte, eines der probabiliori-

stischen 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 Parteilägern 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, scientivo“ ließen sich auch alle theologischen Quaestiones 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 vernunftfeindlich 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 gleichermaßen 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 Wolkinge, Alois: *Moralthologie 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. Jhs 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 iustitia“ 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. Jhs 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. Jhs in der Umbruchsituation der beginnenden Neuzeit entstanden.

In der Sittlichkeitslehre entfachte sie den Streit um die Moralsysteme. Anhand einer Grundregel, eines universalen reflexiven 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 Parteilager 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 Moralsätze 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 Vernunfteleien 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 Selbstvervollkommenung 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 „Sakramentalmoral“ 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 promulierte „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 Christentums 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 Milíč 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 Kir-

chen 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/Bischöfamt, 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 transzendente 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: allzuvielen 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). Hrg.: Bibliothèque des Centres d'Études Supérieures Spécialisées. – (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 Verborgensein 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 lebhaft 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 (Aristobol, 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. Hiernit 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 transzendent 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 Menschensohngehalt ausgeprägt. Diese Gestalt ist von Urfang 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, Vergeltung 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 Anknüpfung" (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 Präexi-

stanz 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. ange-deutet. 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 Testaments“ (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 Testaments“ (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 Pentateuchsichten J, E und P, altorientalische, jüdische und kirchliche Texte und Schriftfälschungen (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 Zuverlässig-

keit 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 Apokalypit (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 ermuntert.

Brixen

Arnold Stiglmaier

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 fünfundsechzig 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 Nebukadnezar 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 Passafest 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 Deuterjesaja 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 Deuterjesaja 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 + 42,2.3aß.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 *ʿanah* 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. Kuntilet Ajrud). 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 Wichtigkeit 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 begriffsgehistorischen 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, Göttingen⁹ 1972) und Theologie des Alten Testaments, Bd 1, München⁴ 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 biederer „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 kultursozilogische 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 jahwistische „Redaktor“ (Je) nicht mehr als unselbständiger Kompilator der Quellschriften 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-Vly 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 zugehörigen 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 (Prophezie 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“ (gesethestheologische 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 Grundschrift, 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. 1aa.2–3.4aa.5a.7a.8b (nur *l'pi haræb*). 9aa (bis *w'hābbaqar*, ohne *al ʔagag wē*). 9aβb–11.13a (umgestellt). 12ba (ab *w'hinnē*). 12bβ (lies *wanes* oder *al nes*). 13b–14.15aa (bis *hʔbf ʔim*). 15aβ.16.17 (ohne *ʔattā bʔēnāka roʔs*, statt *ʔim qaʔon* lies *miqqʔon*). 18a.18ba (ohne *ʔæt hāhāʔa ʔim*). 19.23b.30–31.34a.35aa. Glossen finden sich in V. 1b (*dibre*). 4(*rāgli* und *ʔæt ʔis ʔhūda*). 17 (*ʔattā bʔēnāka roʔs*); ebenso sind V. 6b und V. 29 nachgetragen. Der Rest des Kapitels gehört der Bearbeitung.

Die Grundschrift 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 veröhnt 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 Mantel-szene 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 Grundschrift 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 *ʔbaʔot* erweiterten Botenformel (V. 2aa) 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 traditions-geschichtlichen 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 traditions-geschichtliche Analyse geordnet. Beide Schritte sind nicht zu trennen: Redaktionsgeschichte ist als ein mögliches Ergebnis Teil der Traditions-geschichte und kann nicht deren Voraussetzung sein. Andernfalls kommen Bedingungen ins Spiel, die die Möglichkeiten der traditions-geschichtlichen 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 traditions-geschichtliche 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 ganzen 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. 1a^{byb} ausscheidet, in V. 3 bei der Crux *wḥāḥ^arām^tem* gegen F. nicht den Konsonantentext (*wḥāḥ^arām^tā*), sondern lediglich die Vokalisation ändert (*wḥāḥ^arām^tam*) 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 größtenteils 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 Konjekture „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 Amalekterschlacht 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 zuhause. 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 christlichen Theologie nicht in größerer Nähe steht als zur deuteronomistischen.

Göttingen

Christoph Levin

Petra. Neue Ausgrabungen und Entdeckungen. Hrsg. von Manfred Lindner. – 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 auseinandersetzen 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. 1983“ 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 Diskussionsvgl. R. Wenning, Die Nabatäer. NTOA 3, 1987.

Wegen seiner reichen Ausstattung ist der sog. Löwen-Greifen-Tempel (benannt nach den Kapitellprotomen) des 1. Jhs 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 Far'un, 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 gemeinsemite 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 Kurztexthier, 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 *b e h u t s a m* (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 erkennen, 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 Jesuteil 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 Einzelausinandersetzung 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 Jesuteil 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 zwittrhaften 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 Kriterium 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 (Satanwort 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 nächsterlichen 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 artikulierungsfähiger 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 Markuteil 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 Wirklichseins 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. Jhs 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 Blick 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 aner kennenswert 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 gegliedert 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 wohl-durchdachten 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 vermutlich wegen seiner Bescheidenheit 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 harret, 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 biblistisch-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 hauptsächlichlichen 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 Seelentheorien.
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 Phaidon 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 „biblistisch-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 lauter 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 Anmerkungsenteil 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 zitierten 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 „konsequenten(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'Erasmus: 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-Ermiel 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 offenbart 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 fidei 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 Sakramentspendung 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 Gnade“ 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-Bräut-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 trotzdem 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 Askeseindlichkeit 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. Röhrich (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 Wohls 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 Einfühlbarkeit 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 García 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, herauszuschälen 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 vorausgegangene 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 Kurzurückblick 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 Kirchenpartei-bewegung) 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 kirchengeimeindlicher 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 Kirchgemeindsituation: „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 „bekenntnenden Kirchenrecht“ seine Aufgipfelung fand. Dem der Barmer Theologischen Erklärung verpflichtete Autor gilt These 3 und 4 als Gegenposition gegen eine Kirchenrechtsauffassung, die wie der Sohmische 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-anthropozentrische 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*. Bd I: *Kirchen ohne Land*. Die Aufnahme von Pfarrern und Gemeindegliedern aus dem Osten im westlichen Nachkriegsdeutschland: Nothilfe – Seelsorge – kirchliche Eingliederung. – Bd 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 jahrhundertlanges, 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-Mittleuropa“ (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 zustande gekommen, 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 landmannschaftlich-gebietskirchlicher Basis und Anstöße seitens der EKD trafen hier zusammen, wobei es keineswegs problemlos und spannungsfrei zuzuging. 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-landmannschaftliche Organisation 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 mindermem 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 bedeutendsten 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 Interessensvertretung 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 unregelmäßige 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 beispielsweise 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, Asmusen, 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 Bundestagswahlkampfes 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-Arbeitsstagung 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 Folgen 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 ebnete 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) beigezeichneten 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 welt-offene 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, schriftstellernd 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 ausgezeichnete 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 nach 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 (Conzheim, 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 beherrschender. 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 (VI). 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 chalcidonischer, sondern auch auf antichalcidonischer 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 „Grundlegung“ 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 chalcidonischen und nachchalcidonischen 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 chalcidonischen 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 Konzils-idee, 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 Diadochos 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 nachchalcidonischen 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 chalcidonischen 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 Quellenübersicht! 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. Jhs. 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 atehnicae* (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, *Argumentazione 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.Cyrril, *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.cyrrillischen 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. Chavassee 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 benutzte er die erste Predigtsammlung, dabei auch die antimanichäische Weihnachtspredigt von 443 (s. 24), bei der Abfassung seines ersten *Tomus* (vgl. CChL 138, CXCI). 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 nachchalcidonischen 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. Chavassee 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 nachchalcidonischer 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 antianianischen, 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 encyclicus* 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 Nicäa 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 Nicäa 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 Nicäa 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 Nicäa und Chalcedon die Einheit der Bischofskirchen in gleicher Weise in Frage. Darum ist jene Unterscheidung des Epiphanius und anderer Bischöfe zwischen Nicäa und Chalcedon historisch gesehen nicht zulässig (vgl. 245, wo der Autor wenigstens in Klammern die rhetorische Frage stellt: „War aber nicht auch Nicäa 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 Diadochos 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 Trübsches 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 Willen 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 eingepreßt, 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 aufzuheben, indem er ihr „vorhält, was ihr als mens ... naturaliter eingepreßt 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 eingepreßten *lex aeterna* des Denkens zu unterwerfen. Wie schwer solche Unterwerfung fällt, zeigt die Aufpfehlung 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 aufzuheben, 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 lügnischen 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).

Aufwühlender 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 ganzen 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 Auswahlübersetzung 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 Ausgesagten“ (344), durch die andererseits der gegenwärtige Christus an den Menschen wirkt.

Den Bf. 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 Dalfert's) 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 „Harvard 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 Wesensbegriffs, 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 Sprechaktheorie 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. Matthews, 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 Schwingen angefertigten Gemälde des humanistisch gebildeten Menschen ab.

Münster

William J. Hoyer

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-Informationen- 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 verdient. 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 Uragu 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. Ansa h 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: Bioética – Ética Sexual – Ética de la convivencia. – Madrid: P. S. Editorial 5^o (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 „Bioética o moral de la vida humana“, den dritten mit „Moral del amor y de la sexualidad“ und den vierten „Moral de 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 Personenverständnisses 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 Inhalte, aber ein neues Woraufhin menschlichen Erkennens und Handelns (142).

Den zweiten, bioethischen Teil seiner Ausführungen 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 Jhs. 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 Grundlegendes 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 Stellungnahme 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 deren physischen Ablauf abhängen könne. Ebenso die Unterscheidung ordentlicher und außerordentlicher Mittel und die von Handlung und Unterlassung. Methodisch zulässig ist nur die Güterabwägung 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 beurteilt.

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 Begegnung 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 Stellungnahme 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 Ehecatechumenat 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 die Wissensbildung wie die 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 entsprechender 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 interpersonalen Begegnung. Hier kann der Vf. noch einmal die personale Grundlegung der Moral zum Zuge kommen lassen. Sie ist ja primär erlebbar in interpersonalen 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, möglichst vollständigkeit der Probleme in der Darstellung 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 Nachschlagewerk für mich bleiben, insbesondere wegen der aufgegriffenen Problemstellung und der Bereitstellung weitgefächelter 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 wesentlich 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 transzendenz eröffneten 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 Moralthologie; 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 Geschichte 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 Gesetzmäßigkeiten 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 Forschung 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 Moralthologie.

Das vorliegende Buch ist in einer Reihe von Veröffentlichungen zu sehen, in denen der Vf. die von ihm selbst erarbeitete Konzeption einer Grundlegung der Moralthologie 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 Christonismus einerseits wie vor einer Auflösung der geschichtlichen Wirklichkeit des Lebens Jesu in rein transzendente (inhaltsleere) Formalelemente hinein bewahrt. Es ist zu hoffen, daß es gelingt, von diesem Ansatz her gegensätzliche Strömungen der Moralthologie 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 sozioethische 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 sozioethisch 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 Machträgern 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. Vatikanum 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 Politikwissenschaftler 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 sozialetische 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, Vermeers 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 unterschla-

gen, 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 berücksichtigen, 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 Denk Voraussetzungen und leitende Erkenntnisinteressen einbringen. So dominiert bei Schüller und Fuchs das Problem der Normenbegründung, bei Demmer hingegen ein erkenntnistheoretisches 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 beige-steuert.

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 gelegnet werden. Berücksichtigt werden Beiträge von H. Welzel, H. Reiner, M. Riedel u. a. So kommt auch der Unterschied von Wirk- und Ausdruckshandlung eindeutig 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 herausucht 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 Ciprotti 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 Pontificum Institutum Utriusque Iuris an der Lateran-Universität beigetragen hat. Neben einer Würdigung zur Person, biographischen Daten und einer Bibliographie der Werke Ciprotti 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 Sakramentspendung 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 Anforder-

ungen 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 Sobanski auseinander („Iura propter officia“? Remarques liées aux en-têtes des 1^{er} et 2^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. Sobanski 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 Sobanski 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 Eucharistieeilnahme 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 Eucharistieeilnahme 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 normativa 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, Ladislav: *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), durch die Erörterung von Interpretationsprinzipien (38–45), sodann durch die Erklärung der Eherechtskanones 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, Konsumtion 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 Annotated 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 biblexegetischen 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 offenbaren 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. Meisma, 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 Wachtlers (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. Sparr), 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 Cambridge 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 Feinden 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 anspruchsvolle Bemühen der weitgehend vergessenen, durchweg detailliert referierten Autoren des 17. und 18. Jhs 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 zune-

mend zerfällt, zugleich die Faschismustheorie und die Theorie des Antisemitismus ins Zentrum der Aufmerksamkeit rücken, woraus zum einen die in der „Dialektik der Aufklärung“ ausgeführte „anthropologische 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 erschienenen 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 Einnischung (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 wissenschaftstheoretische 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 Neuanfang 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 denkmäßen Gleichgewichtigkeit der philosophischen, religiösen und politischen Thematik im Gesamtwerk Weils dadurch gerecht zu werden, indem sie für diese Problemfelder 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 kantischen 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-stauologischen Grundung“ (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 *ist* – die „schöpferische“ Gewährung des Vermögens, daß alle Bedeutungsverknüpfungen einem „Entwerden“ (dé-creation) 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 einzuklamern, 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* „heiliger 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 machts stabilisierenden „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 wesenstreu ist von dessen Ursprung her als Aufdecken von irrümlicher 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 der 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 geschichtete 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 „chrétiennes“ 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 wesentlich 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 rein „apologetischen“ Kalkül bestimmt sei, und er Nietzsches „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 éthique 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. 66f).

Mit den drei weiteren im Buch dargestellten philosophischen bzw. theologischen Antworten de Lubacs, Marcells 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 Existenz Erfahrung 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/Grünwald 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 „Entwicklung von Mördern und Opfern“ zum „Schutz vor Schuldkenntnis und Trauer“, zur Verdrängung, zu falschen Analogiebildungen (s. o.). „Gefühlsstarre ist das Ergebnis dieser Verdrängungsleistung“ (46). „Auch das Opfer erfährt eine Derealisierung“ (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 Verschönerung 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 Existenzrechtes 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 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 beeindruckt 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 „Schema 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 Kurzskeizze 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, kündigte 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 gescheiterten 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 Intransparenz? 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.

Koblentz

Ludwig Hagemann

Panikkar, Raimundo: *Der unbekannte Christus im Hinduismus*. – Mainz: Matthias-Grünwald-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 Rißer 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 „Rechtfertigung“

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 Kritikpunkt, 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 eigenen christlichen Hintergrund. Was aber soll ein Hindu 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 Meier, Textauswahl von Adel Theodor Khoury. – 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 Nirvāna-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 „Angereicherte 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 Westenberg. – 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 menschengewordenen Jesus Christus und der Erlösung, auch die „lebens-schöpferische 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 Schaffentendenz 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 gutem 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 Gröninger 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 Gnika 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[aj]Kim. – 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'Isaie XXI, 1–10.
- Becking, Bernhard Engelbert Jan Hendrik: De ondergang van Samaria. Historische, exegetische en theologische opmerkingen bij II Konigen 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 *Jeremiah* 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 *ʾšybnw* 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 ostrakon; p. 7–18: Wesselijs, 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: Dehardschutter, 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 Makkabäerbuches*; 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: Booi, 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/Hercules.
- Cox, Dermot, OFM: A rational inquiry into God: Chapters 4–27 of the Book of *Job*. – Greg 67, 1986, 621–658.
- Benítez, Manuel: “Esa 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: Rogers, 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*.
- Verkennen 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 of *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 *Psalm*en. 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 CXL; 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 régénération de l'homme déchu et le don de l'Esprit Saint dans les chapitres 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: *Colossians* 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: **EK 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: Gerhardtsson, Birger: The Matthean 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: Müßner, 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: **ΑΠΙΑ-PXH**. 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 nekrosis 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 ΥΠΟΣ**: Centre of the Pauline soteriology and Apostolic ministry; p. 254-262: Ponthot, J.: L'expression culturelle 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.: Theodidaktotai and handwork in **Philo** and **1 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. Hrsrg. unter dem Patronat S. E. Kardinal Alfons Maria Stickler u. d. Präfekten ... [Übers. aus dem Ital. von Heigrid Betz]. - Stu, Zürich: Belsers 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; GR: 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. - Göttingen: 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. - Göttingen: 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 Paläologenzeit. 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: Sauguet, Joseph-Marie: Un épisode de la Vie de Marcianus 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 eucharology Γβ XI; p. 361-372: Samir, Khalil: Archevêques du Sinaï au 13^e siècle.
- ### 3. Alte Kirchengeschichte
- Heuberger, Josef: Samenkörner Christi des Sämanns auf griechischem Ackerboden. Zur patristischen Wirkungsgeschichte von Mt 13,23 par. - Anfänge der Theologie. XAPICTEION. Johannes B. Bauer zum Jänner 1987 ... Graz, Wien, Köln 1987. 155-174; S. 175-188: Brox, Norbert: Die unverstämten 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 Aeternae rerum conditor.
- Méasson, Anita: Du char aile 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, Benoit: 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, Zürich: 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 Qumranprobleme. 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 del 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 Irenäusübersetzung. - 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, Alwyn: 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. = Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum 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, Zürich: 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 albedrío 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 Höfner, Erzbischof von Köln. Im Auftr. des Kölner Metropolitenkapitels 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: Reppen, 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 und Henry V; p. 71–90: Ruyschaert, 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 Cateumeni». 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 Giocchino 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'Eglise selon saint Thomas d'Aquin. – RThom 94, 1986, 392–422.
- Les Cisterciens de Languedoc XIII^e–XIV^es. 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 quatuor 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. XXXIV, 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'Eglise 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 Minderheits Mitte. Die Deutsche Zentrumsparterie in der Innenpolitik des Reiches 1871–1933. Hrsg. von Winfried Becker. – Pad, Mchn, Wien, Zürich: Schöningh 1986. 131 S. = Beiträge zur Katholizismusforschung. Reihe B, Abhandlungen; kart. DM 16,80; [enth.:] S. 9–45: Becker, Winfried: Die Deutsche Zentrumsparterie im Bismarckreich; S. 47–69: Loth, Wilfried: Zwischen autoritärer und demokratischer Ordnung: Das Zentrum in der Krise des Wilhelmischen Reiches; S. 71–88: Ruppert, Karsten: Die Deutsche Zentrumsparterie 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: Calvin. – 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 Iesaia 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: Kluegel, 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 Bildungsweisen am Beispiel der Elementarschulen; S. 317–348: Garber, Klaus: Zentral-europäischer 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.
- Durà, 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 Abnerethy (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]
- Menozi, 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. – Strab: 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 Gidgio: 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: Abbata S. Petri / Den Haag: Nijhoff 1986. 245 p. = Instrumenta 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 Bekenntnis; S. 351–369: Nossol, Alfons: Die Rezeption der Barth'schen 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 Grafts 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 **Methodistenkirche 1927–1945**. Beginn – Entwicklung – Auslöschung der Gemeindebezirke östlich von Oder und Neiße. – Stü: 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. – Stü: Calwer Verl. 1986. XXXII, 1468 S.; Lw. DM 56.–
- Siemens, Andreas: Unbelastete Gestaltung der Zukunft. Verdrängte Zusammenhänge des Stuttgarter Schulbekenntnisses. – 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. Kirchh. Hochschule]
- Kselman, Thomas A. – Steven A. Vella: 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 Martínez: Aviamiento y Catálogo de Misioneros a **Indias y Filipinas** en el siglo XVI según los libros de 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 konziliäre 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 Ulysses: **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.
- Kretschmar, 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. (Reflexões 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: Belloni, C. 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: Szeimler, 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 – *basileia* – et la mystique impériale aux I^{er} et II^e 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: Bedürfnis des Anderen und Erfahrung Gottes. Zur religionsphilosophischen und theologischen Bedeutung des Werkes Ferdinand Ebners. – 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): HochschuleVerl. (1986). 410 S. = HochschuleSammlung 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.: The one who is worshipped. Erwägungen zu Charles Hartshornes Versuch, Gott zu denken. – ZThK 83, 1986, 484–506.
- Bringsjord, Steiner: **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: Höffte, 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.
- Bühlig, 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.
- 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'unité 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. Sakramentaltheologische 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: Chrysavgis, 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,-.

VIII. Dogmatik

- Kiesling, Christopher: On relating to the persons of the **Trinity**. - *ThSt* 47, 1986, 599-616.
- González 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 Agustino* 21, 1986, 273-350.
- Gisel, Pierre: Croyance incarnée. Tradition - écriture - 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", "Cristología desde América Latina" y "La Humanidad Nueva". Tomos I. II. - Vitoria: Ed. Eset 1986. XX, 748 p. = Victoriensis 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. - *WiWi* 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, Elias: 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 Sacraments 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,-.

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: Reihls-Kirsch, Sigrid: Suche nach Eindeutigkeit trotz großer Vielfalt. Eine Darstellung neutestamentlicher Ethik nach Wolfgang 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 ethical 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 Andrés, José-Román - Jesús María Múgica: La pregunta moral ante la **eutanasia**. - Salm: Univ. Pont. Salamanca 1985. 163 p. = Colección Relecciones VIII; pes 550,-.
- Sühne und Versöhnung. Hrsg. von Josef Blank und Jürgen Werbeck. - 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: Werbeck, 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 Schuldabwägung. Eine moraltheologische Skizze.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

- The study of spirituality. Edited by Cheslyn Jones, Geoffrey Wainwright, Eward 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.
- Muniz Rodríguez, 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 [Juan] 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. - NRTTh 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-Bessière, 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 mística fenomenología 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. - Agustiniiano 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. - NRTTh 109, 1986, 801-822.
- Hornsbey-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: Mariński, 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 Hilfefahren 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: Familiäre 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: Ética y políticas demográficas en los documentos del Episcopado Latinoamericano. - 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.
- Walf, K.: Der **Lai** 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: Lüdike, 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, Ladislav: **Marriage** in canon law. Texts and comments. Reflections and questions. - 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,-.
- Grochowsky, 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. Samen-gesteld 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,-.
- Gemeindeleben. Zusammenarbeit pädagogischer und theologischer Mitarbeiter. [Von] Karl Foitzik, Elsie 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 onderwijsgesprekken 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: Gößmann, 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 Daseinsicherung; 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, Matias: Maria 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.

Klöckner, 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 Augsburgs 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 Erbärme-Christus. – Rgb: Pustet (1986). 69 S., 25 Abb., 2 Farbtab. = *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 Südtalien. Ein Beitrag zur Bildgeschichte des Auferstehungsgebildes. – 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 Dautenberg 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. Dr. Johann Figl, Myrbachgasse 1, A-1140 Wien; Prof. Dr. Bernhard Fraling, Riemenschneiderstr. 14, 8702 Rimpar-Maidbrunn; 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-Willmann-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. Hoyer, Inst. f. Lehrerbildung, Scharnhorststr. 23, 4400 Münster; Dr. Rolf Kühn, Wiederholdstr. 14, 7700 Singen; Dr. Christoph Levin, Theologikum, 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. Dr. Rudolf Pesch, Herzog-Heinrich-Str. 18, 8000 München 2; Prof. Dr. Martin Rose, Université 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 Stendekloster OMI, Oblatenkloster, Drosselweg 3, 6500 Mainz; Prof. Dr. Arnold Stiglmaier, Hartwigsgasse 8, I-39042 Brixen; Prof. Dr. Basil Studer, S. Anselmo, Piazza dei Cavalieri di Malta, 5, I-00153 Roma; Prof. Dr. Hansjürgen Verwey, Hexentalstr. 39, 7802 Merzhausen; Prof. Dr. Herbert Vorgrimler, Büldenweg 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, Pietersallee 34, 4401 Roxel; Prof. Dr. Josef Ziegler, Waldhausenstr. 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«