476 7 BnV


# THEOLOGISCHE REVUE

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

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

**Nummer 3** — **1987** — **83. Jahrgang**



**Fernando Inciarte: Skepsis und Glaube. Zur Aktualität der hellenistischen Philosophie** . . . . . Sp. 177

**Allgemeines** . . . . . Sp. 185
Dormition Abbey Jerusalem (K. Richter)

**Exegese des AT und NT** . . . . . Sp. 188
Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. Bd. V, Lfg. 9/10. Hrsg. v. G. J. Botterweck, H. Ringgren u. H.-J. Fabry (W. Kornfeld)
F. Kohata: Jahwist und Priesterschrift in Exodus 3–14 (J. Scharbert)
A. Aejmelaeus: The Traditional Prayer in the Psalms (J. Scharbert)
L. Schmidt: Literarische Studien zur Josephsgeschichte (J. Scharbert)
E. Vogt SJ: Der Aufstand Hiskias und die Belagerung Jerusalems 701 v. Chr. (L. Camp)
P. Maiberger: Das Manna (W. H. Schmidt)
J. Carmignac: La naissance des Evangiles Synoptiques (L. Oberlinner)
J. Gnilka: Das Matthäusevangelium (A. Sand)
J. Kremer: Lazarus (O. Knoch)
H. Feld: Der Hebräerbrief (G. D. Kilpatrick)
Das Neue Testament in syrischer Überlieferung. I. Die großen katholischen Briefe. In Verb. m. A. Juckel hrsg. u. untersucht v. B. Aland (J. Becker)

**Kirchen- und Dogmengeschichte** . . . Sp. 198
Chr. Gnilka: ΧΡΗΣΙΣ. I. Der Begriff des „rechten Gebrauchs" (P. Stockmeier)
A. Le Boulluec: La notion d'hérésie dans la littérature grecque (N. Brox)
Regulae Benedicti Studia. Bd 12. Hrsg. v. B. Jaspert (K. S. Frank)
Studia Patristica XVIII. Vol. 1. Ed. E. A. Livingstone (R. Nürnberg)
J.-P. Torrell / D. Bouthillier: Pierre le Vénérable et sa vision du monde (J. Wollasch)
E. Van der Vekene: Bibliotheca bibliographica historiae Sanctae Inquisitionis (H. Moll)
G. Pani: Martin Lutero (J. Wicks)
H. R. Schmidt: Reichsstädte, Reich und Reformation (E. Laubach)
U. Gäbler: Huldrych Zwingli (J. V. Pollet)
U. König-Nordhoff: Ignatius von Loyola (H. J. Repplinger SJ)
J. Beckmann: Das Wort Gottes bleibt in Ewigkeit (W.-D. Hauschild)

**Fundamentaltheologie und Dogmatik** . Sp. 217
M. Kessler: Kritik aller Offenbarung (H. Verweyen)
F. Burgey: Technik und Heiliger Kosmos (L. Hauser)
Die Erfahrung der Abwesenheit Gottes in der modernen Kultur. Hrsg. v. W. Pannenberg (L. Hauser)
Wiederkehr von Religion? Hrsg. v. W. Oelmüller (L. Hauser)
Evolutionismus und Christentum. Hrsg. v. R. Spaemann, R. Löw, P. Koslowski (W. Bröker)
R. Mössinger: Zur Lehre des christlichen Gebets (J. Sudbrack)
Verpaßte Reform? Hrsg. v. d. Solidaritätsgruppe kath. Priester der Diözese Speyer (W. Beinert)
J. Zerndl: Die Theologie der Firmung in der Vorbereitung und in den Akten des Zweiten Vatikanischen Konzils (A. Adam)

**Kirchenrecht** . . . . . Sp. 231
Th. J. C. van Bilsen OFM: Kerk van alle gelovigen (J. Ambaum)
M. Plathow: Lehre und Ordnung im Leben der Kirche heute (H. Schultze)
P. Mikat: Doppelbesetzung oder Ehrentitulatur (F. Rodriguez)

**Liturgie** . . . . . Sp. 235
T. Berger: Liturgie – Spiegel der Kirche (B. Bürki)

**Moraltheologie** . . . . . Sp. 236
G. Ermecke: Die natürlichen Seinsgrundlagen der christlichen Ethik (R. Bruch)
G. Fritz: Menschliches Glück als Anliegen marxistischer und christlicher Ethik (P. Ehlen)

**Pastoraltheologie und Religionspädagogik** Sp. 238
Das Lernen des Seelsorgers. Hrsg. v. W. Bruners / J. Schmitz (G. Bitter Cssp)
U. Rauchfleisch: Psychoanalyse und theologische Ethik (H. Kramer)
K. D. Hoppe: Gewissen, Gott und Leidenschaft (W. Müller)
V. E. Frankl: Psychotherapie and Existentialism (R. Kühn)
P. Hoffmann: Amt und Gemeinde in der Sicht der sog Papiere (H. Wieh)
G. Staudigl: Die Bedeutung emotionaler Lernprozesse in Religionsunterricht und Jugendarbeit (J. Hofmeier)
Religionsunterricht in der Grundschule. Hrsg. v. K. Wegenast (E. Sturm)
K. Wegenast: Religionsdidaktik Grundschule (E. Sturm)
Chr. Reents: Religionsunterricht im 1. Schuljahr (E. Sturm)
J.-F. Konrad: Religionsunterricht im 2. Schuljahr (E. Sturm)
E. Sievers: Religionsunterricht im 3. Schuljahr (E. Sturm)
B. Buschbeck / S. Wibbing: Religionsunterricht im 4. Schuljahr (E. Sturm)

**Religionswissenschaft** . . . . . Sp. 247
Les Arabes et l'Occident. Hrsg. v. S. Jargy (A. Th. Khoury)
J. Hajjar: Bible et témoignage chrétien en pays d'Islam (A. Th. Khoury)

**Christliche Spiritualität** . . . . . Sp. 248
A. Ronai / H. Wahle: Das Evangelium – ein jüdisches Buch? (O. Hagemeyer OSB)


## Skepsis und Glaube
## Zur Aktualität der hellenistischen Philosophie[1]

Fernando Inciarte

Das Buch ist mit rein wissenschaftlichen Ansprüchen geschrieben. Daß es zeitlich so gelegen kommt, dürfte seinem Vf. eher ungelegen sein. Seine Aktualität betrifft allerdings weniger den Zeitgeist im weiteren Sinne[2] als vielmehr die Tatsache, daß die hellenistische Philosophie (wieder: vgl. unten I u. II) im Kommen ist. Und was die Skepsis angeht, in der Vf. die reifste Gestalt dieser Epoche sieht, so ist sie wenigstens in einer ganz bestimmten Hinsicht sogar längst da, nämlich als das, was man den Rückzug aus der Wahrheitsfrage nennen könnte. Gelegentlich wird bei philosophischen Diskussionen noch ganz naiv an sie erinnert. Die Reaktion ist vorauszusehen: O, ja, richtig, wir müssen endlich die Wahrheitsfrage stellen; helfen Sie mir bitte ein wenig: Wie lautet die Wahrheitsfrage? . . .

Rückzug ist *immer aus etwas in etwas,* in unserem Fall aus der Wahrheit in den Sinn. Es ist nun auffallend, daß den zwei in der westlichen Welt vorherrschenden Arten des Philosophierens, der analytischen und der hermeneutischen, dieser Zug gemeinsam ist. Es sei denn, der Wahrheitsbegriff wird in den Sinnbegriff zurückgenommen, die Aletheia (wie in der hermeneutischen Philosophie und Theologie schon bei Heidegger und Bultmann) als Apophansis interpretiert – was

[1] **Hossenfelder,** Malte: **Die Philosophie der Antike 3:** Stoa, Epkureismus und Skepsis. – München: Verlag C. H. Beck (1985). 252 S. (Geschichte der Philosophie, Bd III) br. DM 29.80

[2] Immerhin kann Vf. schreiben: „Wo immer Bedürfnisbefriedigung ein Ziel des Handelns ist, gibt es zwei Wege, dieses Ziel zu erreichen: Man kann versuchen entweder möglichst viel Befriedigung oder möglichst wenig Bedürfnisse zu haben. Die Neuzeit hat den ersten Weg beschritten, über die Behandlung der Außenwelt, der Hellenismus den zweiten, über die Behandlung der Innenwelt, und da sich heute gegen die Richtigkeit der ersten Bedenken erheben (. . .) kommt dem Hellenismus neue Aktualität zu" (25). Einfache Ziffern in Klammern beziehen sich auf Seiten des besprochenen Buches.

UB Tübingen
11. AUG. 1987
ZND

allerdings auf dasselbe hinausläuft. Auch in der analytischen Philosophie wird das Wort Wahrheit hie und da, und sogar öfters, noch gebraucht. Doch die Frage nach Sinn und Sinnlosigkeit wird auch hier auf jeden Fall für grundlegender gehalten als die sogenannte Wahrheitsfrage.

Die Entsprechung hierzu liegt bei der hellenistischen Skepsis in deren Rückzug von der Erkenntnis- oder Wissensfrage zu der Frage nach der Meinung oder nach dem Glauben, wobei das Wort „Glauben" zunächst in seiner schillernden Vieldeutigkeit bleiben mag. Und auch wenn diese Parallele bei näherem Besehen nicht ganz problemlos ist, so liegt dies in der Hauptsache daran, daß auf beiden Seiten – damals wie heute – nicht von vornherein klar ist, wie der genannte Rückzug von der Wahrheit in den Sinn oder aber von dem Wissen in den Glauben genauer zu verstehen ist und ob die skeptische Urteilsenthaltung nicht sogar einen Rückzug sogar aus dem Glauben, ein (möglicherweise undurchführbares) Leben ohne Meinungen (und ohne Sinn?) einschließt. Falls dieses Leben aber nicht nur tatsächlich undurchführbar, sondern selbst von der radikalsten Art hellenistischer Skepsis so nicht akzeptiert worden wäre (eine heute umstrittene Forschungsfrage), würde die Parallele allerdings etwas weniger problematisch sein.

Bei all dem stellt sich die Frage, inwiefern solche Vergleiche (einmal zwischen philosophischen und theologischen Begriffen [„Glaube"!], zum anderen zwischen Begriffen, die verschiedenen Epochen der Philosophie [oder der Theologie] angehören), fruchtbar oder auch nur möglich sind. Auch zu dieser letzten Frage gibt das Buch reichlich Anlaß (vgl. unten III). Im übrigen fand eine Auseinandersetzung zwischen Skepsis und Glauben bereits im Streit zwischen den skeptischen und den sog. dogmatischen Schulen dieser Epoche statt.

## I.

Von den zwölf geplanten Bänden dieser Geschichte der Philosophie sind bisher fünf erschienen. Drei davon sind der antiken Philosophie gewidmet. Der erste (von H. Röd selbst) geht von Thales bis Demokrit, der zweite (von A. Graeser) behandelt die Sophistik, die Sokratik, Plato und Aristoteles, der dritte schließlich ist der Stoa, dem Epikureismus und der Skepsis sowie dem Kynismus, dem Peripatos, der Alten und der Neuen Akademie gewidmet, einer Epoche also, der hellenistischen, die im Vergleich zu der klassischen von der Forschung, bis vor kurzem jedenfalls, eher vernachlässigt worden war.[3] Diesem Umstand trägt die unterschiedliche Behandlungsart dieser zwei Epochen in den entsprechenden Bden Rechnung. Der 2. Bd (von A. Graeser) räumt der ausdrücklichen Auseinandersetzung mit der Forschung einen größeren Raum ein als der 3., der bemüht ist, erst einmal ein detailliertes Gesamtbild dieser philosophischen Periode zu vermitteln. Das Ergebnis ist eine bei aller Differenziertheit durch ihre Geschlossenheit und philosophische Folgerichtigkeit beeindruckende Darstellung. Die Überlieferungslage, die (vor allem was die Ursprünge, an denen es Vf. am meisten gelegen ist, angeht) sehr bruchstückhaft ist, bringt es allerdings mit sich, daß diese Leistung nicht ohne ein Element hypothetischer Rekonstruktionsarbeit zu vollbringen war,[4] an der allerdings die künftige Forschung nicht wird vorbeigehen können.[5] Ich selbst muß mich aber im Haupttext auf einige Bemerkungen (mehr aus Anlaß des Buches denn über das Buch selbst) aus dem Grenzbereich zwischen Philosophie und Theologie beschränken. In der Hauptsache dienen diese Bemerkungen nur dem Zweck, die Bedeutung der hellenistischen Philosophie auch für diesen Grenzbereich angesichts des erneut erwachten Interesses für sie etwas näher zu beleuchten, als dies dem Vf. sein streng historisches Vorgehen erlaubt.[6]

Die Ansicht, außer durch Plato, Aristoteles und den Neuplatonismus (vornehmlich über Augustinus, Boethius und arabisch-jüdische Einflüsse) habe sich die antike Philosophie kaum auf das Christentum und die christliche Theologie, jedenfalls positiv, ausgewirkt, ist weit verbreitet. Beschränkt man seinen Blick auf die Zeit bis zum Ende des Mittelalters (und nimmt man den von den frühen Kirchenvätern her mehr oder weniger indirekten Einfluß der Stoa aus), dürfte diese Ansicht auch stimmen. Sobald man aber auf die Neuzeit blickt, ändert sich das Bild. Da, wo christliche Philosophie und Theologie spezifisch neuzeitlich und nicht bloß Verlängerung der Scholastik waren, wurden sie nicht weniger von der Philosophie der hellenistischen als von der der klassischen Periode beeinflußt. Um nur das vielleicht Auffälligste zu erwähnen: Noch nach Trient ist der politiktheologische und -philosophische Kampf gegen die Hugenotten im Frankreich Richelieus mit Waffen geführt worden, die aus dem Arsenal der antiken Skepsis stammen. Wie Jerichotrompeten um La Rochelle und anderswo nimmt sich das publizistische Trommelfeuer aus, das unter der Führung der Jesuiten gegen das Prinzip des Gewissens als Kriterium der Richtigkeit bei der Bibelauslegung entfacht wurde. Es handelt sich dabei wohl um einen Fall von Adaption, keineswegs aber um ein Mißverständnis. Das entsprechende Rezept, nunmehr auf weiterreichende apologetische Ziele gerichtet, ist noch bei Pascal wirksam, nämlich eine bemerkenswerte Mischung aus Skeptizismus und Fideismus, wie sie uns etwa bei dem Wettargument entgegentritt.[7] Und die Einstellung Pascals zu den Jesuiten sowie seine durch den Jansenismus vermittelte Nähe zum Calvinismus indizieren nur das Ausmaß der Verbreitung dieses Mischrezepts. So seltsam und noch für die Neuscholastik sogar unannehmbar diese Mischung nun auch gewesen sein mag, so sehr hatte sie sich bereits vorher zur Bekämpfung der gerade in politiktheologischer Hinsicht so vielen Wandlungen unterworfenen Calvinisten geeignet. Der tiefere Grund dafür kann jetzt in H.s Buch historisch gut nachgeprüft werden.

Das Buch ist im crescendo angelegt. Sein durchgehendes Thema ist die Entwertung aller uns (als Einzelwesen) nicht erreichbaren „Güter" zum Zwecke der Sicherung eines (selbstverständlich individuellen) Glücksgefühls: bei den Stoikern die Entwertung aller äußeren, von der Vernunft nicht kontrollierbaren Dinge und Umstände durch Rückzug auf das einzig wahre, innere Gut der

[3] Zu der Tagung über hellenistische Philosophie 1978 in Oxford bemerkte der verstorbene Aristotelesforscher G. E. L. Owen (Doubt and Dogmatism. Studies in hellenistic Philosophy, ed. by Schofield et al., Oxford 1985, Preface): „A field too often tilled by clever but isolated husbandmen is now opened to philosophers and scholars of philosophy who might otherwise have supposed that epistemology went lackadaisical after Aristotle and rivived only with Descartes . . . Here, then, is a joint breakthrough."

[4] Was Vf. am Ende seines eigenen Beitrags zu einem der Sammelbände (The norms of Nature. Studies in hellenistic ethics, edited by M. Schofield and G. Striker, Cambridge 1986), die den Durchbruch der Forschung auf diesem Gebiet markieren (vgl. oben Anm. 3), sagt, gilt gewissermaßen auch für seine Gesamtdarstellung: „I cannot of course prove that this explanation is the only possible one; there would in any case be little chance of that when we are engaged in reconstructing the background to a philosophy. I am just suggesting it as a method of forging plausible links between the evidence we have inherited; a mere hypothesis that looks for further confirmation."

[5] Die Abweichungen gegenüber der vorherrschenden Meinung der Forschung sind zum Teil beträchtlich, so z. B., wenn Vf. den Bericht des Sextus Empiricus über die Entstehung der pyrrhonischen Skepsis (vgl. 150f mit wörtlichem Zitat), dem man bisher vertraut hatte, in Zweifel zieht. Nach Vf. ergab sich die Epoche nicht einfach aus der Pattsituation (Isosthenie), zu der jeder Versuch faktisch führt, zwischen gegensätzlichen Meinungen zu entscheiden, sondern direkt aus einem Entschluß (vgl. 165) gegen jedes Wahrheitsstreben angesichts der Tatsache, daß kein Gut, weder äußerlich noch innerlich, beliebig verfügbar sei. Unter diesen Umständen wird das Glück am ehesten dadurch gesichert, daß man sich eingesteht, vorerst nicht zu wissen, worin es besteht. Dann könnte man immer noch Meinungen haben (die für das Handeln aufkommen) und doch keine Überzeugungen.

[6] Im Zusammenhang mit dem gemeinschaftlichen Leben der epikureischen Schule nach festen Regeln bemerkt der Vf.: „Die frühen Organisatoren der christlichen Kirche haben denn in dieser Hinsicht auch viel von den im übrigen von ihnen verachteten Epikureern gelernt" (101). Schon S. Sudhaus („Epikur als Beichtvater", in ARW 14 [1911], 647–8) griff eine merkwürdige Gemeinsamkeit auf. In ihrem Beitrag „Therapeutic arguments: Epicurus and Aristotle" zum selben Sammelband (s. o. Anm. 4) rückt M. Nussbaum einiges zurecht: „It [Epicurean ‚confession'] has far more in common with practices of modern psychiatry than with any superficially similar Christian custom" (a.a.O., S. 49). Andererseits gingen die Epikureer so weit, um der psychischen Gesundheit der „Patienten" willen Denunziationen und ähnliche Praktiken zu befürworten – ein interessanter Fall von Dialektik der Aufklärung.

[7] Wie sehr diese Mischung in einer Zeit erneuter Unsicherheit ihre Aktualität behalten kann, beweist z. B. das erste Kapitel („Glauben in der Welt von heute" mit Abschnitten wie „Zweifel und Glaube" und „Der Sprung des Glaubens") in J. Ratzingers Einführung in das Christentum (München 1968, 17–52). Die Verbindung von Glauben und Skepsis braucht im übrigen nicht immer fideistisch zu sein. Diese Verbindung kann nämlich als hypothetisch angenommen werden: Gesetzt den Fall, wir könnten zwischen kontradikatorischen Aussagen etwa über Gottes Existenz rational nicht entscheiden . . . Philosophisch geht es letztlich um die Frage, ob man sich entschließen kann (oder darf), etwas zu glauben (vgl. vom Rez. „Praktische Wahrheit. Bemerkungen im Anschluß an Aristoteles" in Wahrheit und Begründung, herausgegeben von Volker Gerhardt und Norbert Herold, Würzburg 1986, 45–71 und „Kontingenz und Willensfreiheit" in Neue Hefte für Philosophie, 24/25, Göttingen 1985, 106–145, v. a. 137–145 sowie mit Bezug auf die antike Skepsis M. F. Burnyeat „Can the sceptic live his scepticism?" in Schofield et al. [eds.] a.a.O., 40: „. . . it is a good philosophical question whether it is not possible in some circumstances to decide or will to believe something . . .")

Tugend; beim „Hedonisten malgré lui" Epikur, der sich über den von der Vernunft nicht steuerbaren Charakter von Lust- und Unlustempfindungen keinen Illusionen hingab, die Depotenzierung des Lustbegriffs selbst auf den Status reiner Unlustfreiheit; bei den Pyrrhoneern schließlich die Relativierung des ganzen Entwertungsprogramms durch Verweigerung der Zustimmung zu allen für objektiv gehaltenen Gütern, einschließlich der Zustimmung zu der Skepsis selbst, die sich so nur auf die jeweils erreichten vermeintlichen Einsichten erstreckt, eben deswegen aber eine endgültige Einsicht nicht prinzipiell ausschließt. Diese (von dem negativen Dogmatismus der Neuakademiker scharf zu unterscheidende) sachlich letzte Aufgipfelung der hellenistischen Rückzugsstrategie,[8] auf die hin das Buch in seiner bewundernswerten Geschlossenheit angelegt ist, erlaubt nicht nur das äußere Mitmachen in der Welt – womit Vf. das von Aristoteles her[9] bekannte Apraxiaargument gegen diese subtilste Art von Skepsis entkräftet wissen möchte.[10] Sie erklärt es auch, inwiefern die katholischen Kontroverstheologen glauben konnten, bei ihren Bemühungen um das Traditionsprinzip und gegen das Gewissensprinzip auf den Pyrrhonismus bauen zu können. Denn dieser meinte selber, gerade durch Festhalten an überkommenen Traditionen (170ff, 1–180) das Führen eines normalen, unphilosophischen Lebens ermöglicht oder doch nicht behindert zu haben (172). Daß Vf. damit das Selbstverständnis des Pyrrhoneers richtig interpretiert, so viel scheint unbestreitbar.[11] Daß andererseits die katholischen Pyrrhoniker, anders als ihre heidnischen Vorfahren, in der Tradition einen objektiven Wert erblickten, den sie mittels der Ergänzung des Gewissensskeptizismus durch den Traditionsfideismus und so durch einen (dazu noch positiven) Dogmatismus erreichten, – das betrifft nur die für den Philosophiehistoriker, nicht aber für die Akteure selbst in ihrem Selbstverständnis relevanten Unterschiede.[12] Diese Unterschiede machen deutlich, daß die neuzeitlichen Autoren, ungeachtet ihrer Berufung auf die Pyrrhoneer, sich mindestens ebenso sehr an die Neuakademiker halten, deren ganz andere Einstellung vom Vf. besonders stark betont wird. Diese möglicherweise doch völlig verschiedene Filiation[13] macht sich u. a. in der Tatsache bemerkbar, daß die neuzeitlichen Autoren oft mit größeren und geringeren Wahrscheinlichkeiten arbeiten und nicht – wie die Pyrrhoneer – allein mit

[8] Sie wird vom Vf. nicht als Zeichen der Resignation ausgelegt. Das Gesamtprogramm der hellenistischen Philosophie „ist weder das beleidigende Schmollen des Enttäuschten noch die entsagende Verlegung des Glücks ins Jenseits noch das Aussteigen aus der Zivilisation in alternative Lebensformen, sondern es ist der innere Ausstieg aus der Welt in die distanzierte Gelassenheit des Unbetroffenen" (204).

[9] Vgl. A. A. Long „Aristotle and the History of Greek Scepticism" in D. J. O'Meara, Studies in Aristotle, Washington D. C. 1981. S. 94 schreibt Long: „. . . it seems to have passed unnoticed that Aristotle, long before the stoics, argued in Met. in a manner very close to their thesis of *apraxia* . . ." Der Vergleich mit Humes praktischer Widerlegung des Pyrrhonismus auf derselben Seite ist allerdings mit Vorsicht zu nehmen. Daß sich Aristoteles zur Widerlegung der Angriffe gegen den Nichtwiderspruchsatz auf die Praxis (1008b 12–18), aber auch schon auf die Argumentationspraxis (1006a 18 – 1007a 20) beruft, unterliegt keinem Zweifel. Doch die Notwendigkeit des Nichtwiderspruchsatzes ist nach Aristoteles nicht relativ auf unsere Bedürfnisse nach Kommunikation oder auch nur nach Überleben, sondern fällt am Ende mit der Aristotelischen Theologie zusammen (vgl. vom Rez. „Metaphysik und Kritik. Zur Synthese zwischen Aristotelischer Metaphysik und Transzendentalphilosophie", in Wiener Jahrbuch für Philosophie, 1969, 67–91). Aristoteles eigenes Apraxiaargument ist nur ein argumentum ad hominem, veranlaßt nicht von der Sache, sondern nur von der Uneinsichtigkeit oder der Streitlust der Gegner des Nichtwiderspruchsatzes. Mit anderen Worten: Aristoteles' Metaphysik ist nicht bloß eine Philosophie des gesunden Menschenverstandes. Es ist daher ganz abwegig, wenn M. Nussbaum in ihrem sonst so hervorragenden Buch The Fragility of Goodness (Cambridge 1986), S. 255, schreibt: „. . . the status of the basic truths on which science is based is a status of necessity for discourse . . ." Kein Wunder, wenn ihr Aristoteles so in die Nähe des Protagoras gerät. Im übrigen kann Nussbaums Buch als die Vorgeschichte zu den hellenistischen Bemühungen gelesen werden, mit der Ausgesetztheit der menschlichen Existenz der Kontingenz gegenüber fertig zu werden. Deshalb darf man auf seine Fortsetzung in ihren angekündigten Oberlin-Vorlesungen zur hellenistischen Philosophie gespannt sein.

[10] Eine Anzahl von Interpreten, unter denen J. Annas, J. Barnes und M. F. Burnyeat zu nennen wären, halten demgegenüber die pyrrhonische Skepsis schon aus praktischen Gründen für unhaltbar. Indem sie dem Apraxiaargument Recht geben, betonen sie, daß diese Art Skepsis gerade nicht – was sie mit ihrer distanzierten Haltung erreichen sollte – alles lasse, wie es ist; vielmehr sei sie extrem subversiv, da sie den Begriff der Moralität selbst untergrabe, wenn sie behaupte, daß unsere tradierten Auffassungen, nach denen wir uns im Leben richten (und die folglich das Führen eines normalen, unphilosophischen Lebens ermöglichen sollen), sich uns gleich einer (wohl zweiten) Natur aufdrängen und uns keinen Raum für Eigenverantwortlichkeit lassen. Weit entfernt, folgenlos zu bleiben, wirke sich also diese Skepsis in höchst virulenter und zersetzender Weise gerade auf das normale Leben aus, dessen Sinn für Moralität ja auf der Idee der Eigenverantwortlichkeit beruht. Erst in der Neuzeit könne man von einer Skepsis reden, die sich gegen ihre möglichen Folgen für das normale Leben abschottet. Wann diese Abschottung eintrat, ob schon etwa bei Descartes' provisorischer Moral oder erst bei Kants Unterscheidung von empirischem Realismus und transzendentalem Idealismus, welcher letzter die Skepsis auf eine eben nicht mehr lebenspraktische Ebene hebe, darüber gehen die Meinungen auseinander. Man ist aber doch der Auffassung, die distanzierte Haltung zu den eigenen Ansichten (Traditionen usw.), die die pyrrhonische Skepsis verlangt, impliziere eine Distanz zu sich selbst, eine Art Doppelleben oder Persönlichkeitsspaltung, die gerade in praktischen Dingen nicht, höchstens nur in einer lebensfernen Theorie möglich sei (vgl. dagegen Vf. 172). Der Einwand richtet sich also nicht so sehr gegen die Behauptung „Die Pyrrhoneer haben gezeigt, daß ein Leben ohne jede ethische Überzeugung möglich ist" (172), als vielmehr dagegen, dies sei ein gewöhnliches, unphilosophisches Leben, der Skeptiker könne „weitermachen wie bisher" (vgl. 171, vgl. 167f). Vf. bemerkt aber selber, daß „der pyrrhonische Entwurf nicht ganz leicht zu fassen ist, weil die Überlieferung [gerade in diesem Punkt: F.I.] spärlich fließt" (167). – Ferner wird von der Gegenseite gefragt, ob ausgerechnet die Urteilsenthaltung, und nicht vielmehr die prinzipiell dogmatische Haltung, die gesuchte Seelenruhe verschaffen kann (vgl. z. B. J. Annas, „Doing without objective values: ancient and modern strategies" in M. Schofield and G. Striker (Hrsg.), a.a.O., 23f). Hier könnte Vf. auf seine Unterscheidung zwischen einer ursprünglichen Epoché („Innehalten" als „ethischem" Entschluß, nach Wahrheit nicht [weiter] zu suchen) und der üblichen Bedeutung von Epoché verweisen: „Die Urteilslosigkeit ist zwar eine notwendige Bedingung, reicht aber für sich allein nicht aus, die Ataraxie herbeizuführen . . ." (165). Er fügt allerdings hinzu: „Es findet sich jedoch in den Quellen keine klare Scheidung der beiden Begriffe von Epoché" (ibd.). Im übrigen scheint er hier der Gegenseite Recht zu geben, wenn er schreibt: „Der Nachteil der besonderen Form ihrer [der Pyrrhoneer] Skepsis war die prinzipielle Unabgeschlossenheit" (163). Diese ergibt sich gerade aus der Selbstrelativierung der pyrrhonischen Skepsis, in der Vf. sonst den Schlüssel für deren logische und praktische Stimmigkeit erblickt. Auch in anderen Fällen ist nicht leicht zu entscheiden, ob Vf. diese reifste Art von Skepsis kritisiert oder verteidigt. Ich meine Stellen, wo er auf ihren verborgenen Dogmatismus verweist (163, 176). Auf der einen Seite will er mit seiner einheitlichen Rekonstruktion zeigen, daß sich sogar die Widersprüche nicht nur der skeptischen Schulen aus der ihnen allen gemeinsamen ethischen Befangenheit einer Einstellung ergeben, für die das Glück das axiomatisch angesetzte höchste Gut ist. In diesem Sinne könnte dieser Dogmatismus als systemextrem (oder „transzendental") betrachtet und so das (skeptische) „System" selbst gegen den Vorwurf einer internen Unstimmigkeit immunisiert werden. Auf der anderen Seite würde eine solche Verteidigungslinie – falls sie vom Vf. in Anspruch genommen worden wäre – eben jene Unterscheidung zwischen Empirischem und Transzendentalem, Normalem und Philosophischem voraussetzen, die vielleicht zwar hinter Kant, bestimmt aber nicht hinter die scientia transcendens des beginnenden Spätmittelalters zurückverfolgt werden kann. Dieser verborgene Dogmatismus der Skepsis führte nach Vf. die pyrrhonische Skepsis dahin, entgegen ihren eigenen Grundsätzen doch ein Wahrheitskriterium in Gestalt der reinen Passivität der subjektiven Erscheinungen anzunehmen (vgl. 174–6). Die Pyrrhoneer benötigten das Passivitätskriterium, um die Wahrheits(weiter)suche und damit die Unruhe der Seele zu unterbinden. Das Ergebnis ist eine durchgängige Situationsbezogenheit, die jedes Engagement auch gegenüber der eigenen Skepsis ausschließt (179) und ein „Leben in Anführungszeichen" (166) ermöglicht. Der Pyrrhoneer „legt seinem Handeln die eigenen Phänomene zu Grunde" (179). Dies ist mit dem Glauben zu vergleichen, „den der Knabe seinem Erzieher entgegenbringt" (ibd.). Aber gerade darin ist der „Nachteil" der Unabgeschlossenheit als Herd innerer Unruhe impliziert. Außerdem würde die Gegenseite (hier speziell Burnyeat) einwenden, die Ansetzung eines Unterschieds zwischen eigenen Phänomenen im Sinne von Bewußtseinsempfindungen und äußerer Wirklichkeit (einschließlich des eigenen Körper) sei spezifisch neuzeitlich und allenfalls auf Augustinus' Contra Academicos (III,26) zurückzudatieren (vgl. unten III).

[11] An anderen Stellen richtet sich Vf. ausdrücklich gegen das Selbstverständnis der hellenistischen Schulen. Das geschieht zumal im Zusammenhang seiner sehr reflektierten Ausführungen zum Primat des Praktischen (14–23). Vf. sieht das hellenistische Primat des Praktischen, an das er an Andeutungen Zellers anknüpfend (vgl. 204, Anm. 3) seine Interpretationen hängt, als dogmatisch an (vgl. 20). Dadurch wird die Ambivalenz (gegenüber) der pyrrhonischen Skepsis nur noch größer.

[12] Sie betreffen schließlich die Frage nach dem Verhältnis von Subjektivität und Objektivität, die sich stark berührt, aber nicht ganz deckt mit der seit Platos Theätet (157 E ff) und Aristoteles' Metaphysik (1010b 8f) in Antike und Neuzeit virulenten Frage nach dem Verhältnis von Traum und Wachheit. Lohnenswert wäre es, die von der konventionellen auch hier stark abweichende Interpretation des Vf.s von Kants transzendentaler Deduktion der Kategorien (vgl. Kants Konstitutionstheorie und die transzendentale Deduktion. Berlin/New York 1978) sowie seiner skeptischen Erweiterung von Wittgensteins Privatsprachenargument auf die Sprache überhaupt im Zusammenhang mit seiner Auffassung über die Stimmigkeit der pyrrhonischen Skepsis zu prüfen (vgl. Kants Idee der Transzendentalphilosophie und ihr Mißbrauch in Phänomenologie, Historik und Hermeneutik, in I. Heidemann u. W. Ritzel [Hrsg.], Beiträge zur Kritik der reinen Vernunft 1781–1981, Berlin, New York 1981, S. 306–346). Ich muß es mir hier versagen. Richtungweisend für die Prüfung dürfte die Solipsismusfrage sein und korrelativ dazu die der Entbehrlichkeit von Philosophie und Theorie.

[13] Ein etwas anderes Bild erscheint in den Forschungen von M. Frede und G. Striker, wo (allgemein gesprochen) der Unterschied zwischen Pyrrho (soweit konstruierbar) und dem Pyrrhomismus ab Aenesidem stärker, dafür aber derjenige zwischen Pyrrhonismus und Neuakademie (etwa bei Carneades) weniger stark betont wird.

gleichstarken Beweisen für These und Gegenthese (Isosthenien).[14] Auf der anderen Seite könnte man den Fideismus als Vertrauen auf Realisierung der von den Pyrrhoneern nie auszuschließenden Möglichkeit auffassen, zu einem Glück zu gelangen, das jenes übersteigt, welches die Skepsis selbst verschaffen kann.[15] Ob der Hauptunterschied des neuzeitlichen Skeptizismus zu der antiken Skepsis darin liegt, daß nur jener für die Praxis wirkungslos ist, sei dahingestellt.[16] Jedenfalls konnte Hume beide unter Berufung auf den gesunden Menschenverstand (alles läuft weiter, als ob es die Skepsis nicht gäbe) umgehen.[17]

Doch damit habe ich – wie gesagt – nur die auffälligsten, weil überraschendsten Auswirkungen der hellenistischen Philosophie im christlichen Raum erwähnt. So bedeutsam auch der Komplex Skeptizismus – Fideismus über Pascal hinaus blieb,[18] so blieben diese Auswirkungen keineswegs auf diesen Komplex beschränkt.

## II.

Es ist gewiß keine Übertreibung zu sagen, daß bei der Etablierung der neuzeitlichen Philosophie als Bewußtseinsphilosophie der hellenistische Einfluß maßgeblich gewesen ist. Hauptvermittlungsinstanz war dabei (außer Augustinus) der Humanismus von Petrarca bis Erasmus und Montaigne, dessen positiver Skeptizismus („alles ist möglich") gegen das „wenig ist denkbar" des negativen Skeptizismus die Brücke zum Glauben bereits geschlagen hatte. So sehr Vf. nun sich durchweg des Vorblicks auf künftige Positionen enthält,[19] so gut kann man bei ihm auch den möglichen philosophiehistorischen Wurzeln eines so mächtigen Verinnerlichungsschubes nachspüren wie desjenigen der neuzeitlichen Bewußtseinsphilosophie, deren theologische Folgen sich am besten gerade in der Descartes[20] so sehr verpflichteten klassischen französischen Spiritualität Port Royals[21] und Fénelons[22] verfolgen lassen.

Die Geschlossenheit von H.s Darstellung ergibt sich aus seinem konsequent durchgehaltenen Versuch, alle philosophisch relevanten Aspekte der hellenistischen Schulen – bis hin zu deren je eigenen Widersprüchlichkeiten – aus dem unleugbaren Faktum der (vom Vf. nicht einfach dem Polisverfall zugeschriebenen) damaligen Umstellung auf den Einzelmenschen herzuleiten – so z. B. bereits die Verlagerung des Hauptgewichts bei der Eudaimonia auf deren Empfindungs- und so auch Bewußtseinskomponente. Wo es aber hauptsächlich auf individuelle Glückssicherung angesichts eines als kontingent und zufällig erfahrenen Laufs der Welt ankommt, da liegt die Entdeckung der Privatheit nicht fern, und erkenntnistheoretische Fragen schieben sich zwangsläufig in den Vordergrund; ebensosehr aber auch Fragen bezüglich der Selbstbestimmung. Denn sobald das Glück nicht als Verwirklichung einer Weltordnung, sondern als inneres Gefühl verstanden wird, kann es nur durch die Vergleichgültigkeit aller möglicherweise nicht erreichbaren, und das heißt aller nicht selbstgesetzten Zwecke gesichert werden – woraus sich dann das hellenistische Programm ergab. Nun ist keine Frage, daß die Reaktion auf den griechisch-arabischen Nezessitarismus bereits die spätmittelalterliche Scholastik auf die Bahn erkenntnistheoretischer wie individualethischer Fragen gebracht hatte und daß diese Reaktion kaum durch den Humanismus,[23] vielmehr durch Augustinus beflügelt wurde. Doch der Verstärkungseffekt solcher Tendenzen[24] durch den Humanismus konnte nicht ausbleiben. Und diese Wirkung blieb der Skepsis nicht vorbehalten.

In diesem Zusammenhang darf ich auf den gewiß noch viel größeren Einfluß der Stoa auf die christliche Philosophie und Theologie kurz noch zu sprechen kommen. Man hat sogar in bezug auf die Zeit um Descartes von einem Neustoizismus gesprochen. Doch der stoische Einfluß beginnt natürlich schon viel früher – bei den frühen Kirchenvätern – und wird nicht einmal durch die aristotelisierende Hochscholastik unterbrochen.

Im Zusammenhang mit H.s Buch, das ausschließlich auf Rekonstruktion der ursprünglichen Lehren im Hellenismus ausgerichtet ist, ist der Umstand erwähnenswert, daß schon die Kirchenväter sich der Unterschiede bewußt waren, die selbst zwischen Stoa (von Skepsis oder gar Epikureismus ganz zu schweigen) und der christlichen Lehre bestehen. In dieser Hinsicht ist die kritische Methode des rechten Umgangs mit der antiken Kultur im allgemeinen und der antiken Philosophie im besonderen, die die frühen christlichen Autoren entwickelten oder anwandten,[25] gewiß von entscheidender Bedeutung. Ich möchte hier nur einen Punkt, der die Stoa betrifft, herausgreifen. Nur wenn Gutes und Böses ganz in uns verlegt werden, werden wir Kontrolle über sie ausüben können. Die Konsequenz davon angesichts der hellenistischen Entwertungsstrategie zum Zwecke der Glückssicherung war: Nur Selbstgesetztes darf als Gutes, Anzustrebendes, oder als Böses, zu Meidendes anerkannt werden. Oder – wie H. es ausdrückt –: „Damit wir können, was wir wollen, müssen wir wollen, was wir können", es muß m. a. W. in unserer Hand sein (ἐφ ἡμῖν). Aber das widerspricht schon dem Schöpfungsbericht (vgl. auch 1 Tim. 4,4), nach dem alles, was (Augustinus: weil es) Gott schuf, gut ist. Die äußeren Dinge können unter diesen Umständen nicht indifferent (ἀδιάφορα) sein. Auch nicht die unwillkürlichen, natürlichen Impulse im Inneren des Menschen. Entsprechend wird die auf Sokrates (vgl. z. B. Euthydem, 258 E–283 A) zurückgehende altstoische Güterlehre vom hl. Augustinus modifiziert. Chr. Gnilka (a.a.O., S. 82) spricht von „gewaltige[n], geistigen[n] Räume[n], die St. Augustinus von einer etwaigen Vorlage und der hellenistischen Philosophie insgesamt scheiden." Und er fügt hinzu: „Nicht die Art des Gebrauchs, den der einzelne von den Dingen macht, bestimmt deren Wert, sondern umgekehrt" (a.a.O., S. 84). Ähnliches ließe sich zeigen für die natürlichen inclinationes, auf die Thomas' Lehre vom Naturgesetz (Summa Theologiae, I–II, q. 94, art. 2) aufbaut. Anders als die stoischen ὁρμαί, sind diese Tendenzen nicht indifferent (vgl. etwa 60), sondern gut, und sie sollten ceteris paribus immer befolgt werden. Nur daß die Bedingung des ceteris paribus nicht immer, vielleicht sogar selten erfüllt ist. Mit der Grundtendenz der christlichen Lehre – zumindest bis Kants Umdeutung: nur der Wille ist (absolut) gut – war so eher das Aristotelische als das stoische „Naturrecht" zu vereinbaren. Dies liegt nicht nur daran, daß nach Aristoteles auch die meistgefährdeten und am wenigsten kontrollierbaren Güter, nämlich die äußeren, das ihrige zum Glück beitragen,[26] sondern auch an der Art und Weise, wie Aristoteles den Begriff des Gebrauchs handhabt.

Auch Aristoteles macht nämlich ausgiebig Gebrauch vom Begriff des natürlichen Gebrauchs einer Sache (v. a. in Eth. Eud., VIII,1). Dieser ist derjenige, der die Sache für den Zweck gebraucht, wozu sie von sich aus geeignet ist (geboren bzw. geschaffen wurde): die Augen z. B. zum einfachen und nicht zum doppelten Sehen (Schielen). Und der Hinweis darauf, daß das von Natur aus Rechte (φύσει δίκαιον) anders als das Feuer, das in Griechenland und Persien gleich brennt, einer Umgewöhnung fähig ist, dient nach dem Kontext nicht dazu (wie bei Scotus), seine Variabilität, sondern eher (wie bei Thomas) seine Verletzlichkeit (Verderbbarkeit durch schlechten Gebrauch) zu demonstrieren (eingeübte Linkshändigkeit!).

Ein sicherlich nicht direkt beabsichtigter Vorteil von H.s Buch ist es nun, daß es, gerade wegen seines Bestrebens, die hellenistische Philosophie möglichst in ihren ursprünglichen Formen ohne spätere Zutaten zu rekonstruieren, die von den christlichen Autoren geübte Methode der Chresis als kritischem Umgang mit den antiken Philosophen besser zu verstehen erlaubt.

[14] Vgl. darüber R. Popkin, The History of Scepticism from Erasmus to Descartes, rivised ed. Assen 1964. Eine weitere Ausgabe des Buches (Berkeley 1979) reicht bis Spinoza.

[15] R. Popkin, a.a.O., S. 50.

[16] Vgl. aber oben Anm. 10.

[17] Vgl. jedoch oben Anm. 9.

[18] Ein Reflex davon hat sich erhalten in Rousseaus Streit mit dem Genfer Kleinen Rat. Vgl. Lettres écrites de la Montaigne, v. a. 2. und 3. Brief, wo Rousseau auf den Streit zwischen den calvinistischen und den katholischen Prinzipien bei der Bibelauslegung zurückgreift, der bei der Geburt der neuzeitlichen Philosophie Pate gestanden hatte und sich in dem Streit darum fortsetzte, ob Descartes' Meditationes die Skepsis nicht doch nur subjektiv und damit ebensowenig überwunden hatten, wie es das protestantische Gewissensprinzip getan hatte.

[19] Vgl. immerhin diesbezüglich die interessanten Ausführungen S. 173f.

[20] Die zwei letzten Kapitel des in unserem Zusammenhang so wichtigen Buches von Popkin (vgl. oben Anm. 14) sind Descartes gewidmet („Descartes Conquerer of Scepticism" und „Descartes: Sceptique malgré lui").

[21] Vgl. darüber v. a. J. Laporte, La doctrine de Port-Royal, Paris 1923–1952.

[22] Die Fénelon angekreideten quietistischen Gefährdungen passen ganz vorzüglich zu der distanzierten Haltung der Pyrrhoneer, nur daß die Distanz hier nicht nur bis zur eigenen Meinung über das Glück reicht, sondern sogar bis zum eigenen Glück selbst.

[23] Auf der anderen Seite wäre es nicht verwunderlich, wenn – so wie man durch P. O. Kristeller gelernt hat, den Humanismus nicht mehr einfach als Nebenerscheinung neben (oder gar als Gegner) der Scholastik zu betrachten –, sich herausstellen würde, daß die Scholastik sich umgekehrt nicht so sehr gegen den Humanismus abkapselte, wie man zunächst meinen möchte.

[24] Man muß außerdem bedenken, daß der in der Neuzeit teilweise noch sogar stark nachwirkende Aristotelismus in der Hauptsache Scotismus war, wobei Scotus gerade in bezug auf Selbstbestimmung dem Stoizismus merkwürdig nahe erscheint (vgl. Rez. in der demnächst erscheinenden Kluxen-Festschrift).

[25] Vgl. dazu Chr. Gnilka, ΧΡΗΣΙΣ. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur. I. Der Begriff des „rechten Gebrauchs". Basel/Stuttgart 1984.

[26] Daß auch sie nicht indifferent sind, daß auch sie wirklich gut sind, bedeutet allerdings nicht, sie seien schon moralisch gut. Dazu muß der richtige Gebrauch hinzukommen. Insofern aber die vormoralischen Güter der gegenwärtigen teleologischen Ethik menschliche Handlungsweisen moralisch indifferent machen sollen, sind die natürlichen Güter bei Thomas auch davon zu unterscheiden. Für diese ganze Problematik siehe jetzt M. Rhonheimer, Natur als Grundlage der Moral. Eine Auseinandersetzung mit autonomer und teleologischer Ethik, Innsbruck/Wien, 1987 (vgl. z. B. S. 46 et passim).

III.

Ist es erlaubt, Vergleiche zwischen Antike und Neuzeit in der Weise zu ziehen, wie es hier geschehen ist? Nicht nur Vf.s Zurückhaltung bei solchen Vergleichen, v. a. seine in der Einleitung des Buches skizzierte Geschichtstheorie legt die Frage nahe. Diese Theorie wird v. a. in Auseinandersetzung mit seinem Lehrer, Hans Blumenberg, entwickelt (28–39). Dessen eigene Theorie – die Vf. für den Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit nicht bestreitet – wird auf die Formel gebracht: „nicht das Neue verdrängt das Alte, sondern das vakuos gewordene Alte saugt das Neue an" (29), als Zerrüttungstheorie bezeichnet und schließlich als Erklärungsmodell für die Entstehung der hellenistischen Philosophie zurückgewiesen. Die Zäsur, die diese bedeutet, wird demnach vom Vf. scharf gezeichnet. Nicht neue Lösungen für alte Probleme werden in dieser Epoche gesucht, sondern neue Fragestellungen ergeben sich aus einem weiter nicht ableitbaren Wechsel[27] der geistigen Interessen, in diesem Fall aus der unerklärlichen und erklärungsunbedürftigen Ausrichtung dieser Interessen auf das Individuum. So scharf nun die Abgrenzung gegen die klassische Philosophie eines Plato und eines Aristoteles – weniger natürlich gegen die kleinerer sokratischer Schulen – vom Vf. vollzogen wird, so sehr wird damit, wenn man so will paradoxerweise, die oben angesprochene Kontinuität über die Jahrhunderte hinweg mit der neuzeitlichen Bewußtseinsphilosophie der Sache nach unterstrichen, mag letztere auch nicht überall den ungefragten Naturalismus und Eudämonismus der hellenistischen teilen. Das ist nun ein weiterer Punkt, wo Vf. stillschweigend eine entschieden andere Position einnimmt als zumindest ein Teil der Forschung. Vielleicht sollte man in diesem Fall allerdings besser sagen, dieser Teil der Forschung nehme vielmehr eine entschieden andere Position als Vf. ein.

Für eben jenen Teil der Forschung kann von Bewußtsein im neuzeitlichen Sinne selbst im Hellenismus nämlich nicht die Rede sein. Die Trennung zwischen Außen- und Innenwelt sei schon deshalb damals nicht vollzogen, weil der eigene Leib im Hellenismus noch als zum „Ich" gehörig angesehen wurde bzw. – umgekehrt ausgedrückt – weil die Außenwelt den Leib noch nicht einschloß. So etwas wie Innerlichkeit oder Subjektivität tauche philosophisch erst später auf, eben in Augustinus Contra Academicos und dann in der Neuzeit. Damit wird eine These verbunden, bei deren Aufstellung die Gegenseite sich vom Vf. ausdrücklich absetzt.[28] Die These ist, daß es anachronistisch wäre zu meinen, schon in der hellenistischen Philosophie hätte man bei den Affektionen zwischen dem subjektiven Empfinden und dem objektiven Vorgang in Augustinisch-Cartesischer Manier unterschieden.

Ich habe deshalb diese v. a. von M. F. Burnyeat energisch vertretene Sondermeinung hervorgehoben, weil sie nicht erst die hier gezogenen interepochalen Vergleiche, sondern auch schon Vf.s geschlossenen Rekonstruktionsversuch der hellenistischen Philosophie auf dem Hintergrund der damals auf individuelles Bewußtsein und Glücksempfinden umgestellten veränderten geistigen Interessen empfindlich stören könnte. Ob sie recht hat, ist allerdings eine andere Frage. Außer Frage steht es aber, auch für Vf., daß zumindest für die Skeptiker selbst die Phänomene, auf die sie ihr praktisches Verhalten stützen wollten, nicht ein neben dem ersten Reich der physischen und dem dritten der ideellen Wirklichkeit selbständiges zweites Reich darstellen, auf das man sich als auf ein fundamentum inconcussum stützen könnte, um ein besseres wissenschaftliches Gebäude zu errichten als dasjenige, das auf dem Fundament der äußeren Wirklichkeit und auf dem der ideellen Formen von Aristotelismus und Platonismus errichtet wurde. So bleibt der Status dieser Phänomene samt der auf ihnen beruhenden „Meinungen", die doch nichts geringeres als das Alltagsleben und die Praxis selbst tragen sollten, merkwürdig schillernd – und damit auch das Ideal eines Lebens in Anführungszeichen. Vf.s Herz schlägt für dieses Ideal. Aber nach skeptischen Voraussetzungen darf das Herz für nichts schlagen. Kann es so überhaupt schlagen? Das ist die Paradoxie der reifsten oder überreifen Art von Skepsis. Ist sie überhaupt lebensfähig? Und ist es Zufall, daß die englische Forschung umgekehrt zu der Verneinung dieser Frage neigt? Nun, Vf. hatte nicht die Aufgabe, sie in dieser Allgemeinheit zu beantworten. Mit dem Hinweis auf die lückenhafte Überlieferungslage kann er sich sogar aus ihr elegant wegstehlen. Die Fülle an Erkenntnissen, die sein Buch vermittelt, zeugt indes von dessen philosophiehistorischem Rang nicht weniger als die Fülle der Fragen, die es aufwirft, von seinem philosophischen Rang zeugt. Ich kann in diesem Zusammenhang die nur scheinbar weit hergeholte Bemerkung nicht unterdrücken, daß das Buch gelesen werden kann als ein Kommentar (und der Teil über die Skepsis sogar als ein Schlüssel zum Verständnis) von Hans Blumenbergs letztem Buch „Lebenszeit und Weltzeit" (Frankfurt 1986).[29] Der Apfel fällt nicht weit vom Baum. Womit nicht gesagt ist, dem Baum blieben nur noch Blätter.

[27] Hier zeigt sich die phänomenologische Filiation des Vf.s.

[28] Vgl. F. M. Burnyeat a.a.O., S. 44 sowie M. Frede „Des Skeptikers Meinungen", in: Neue Hefte für Philosophie, Heft 15/16 (1979), S. 124, wobei Frede nicht soweit geht wie Burnyeat.

[29] Vgl. etwa a.a.O., S. 231, über die Stabilität der Geschichte Chinas als Volk ohne Meinungen über Gott.

---

**Dormition Abbey Jerusalem.** Festschrift des theologischen Studienjahres der Dormition Abbey Jerusalem für Abt Dr. Laurentius Klein OSB. – St. Ottilien: Eos-Verlag, 1986, 233 S., 64 Farbtafeln, geb. DM 48.–

Der Anlaß für diese FS wird nicht mitgeteilt, ist aber sicherlich nicht wie üblicherweise im Geburtsjahr des damit geehrten Altabts Laurentius Klein (1928) begründet. Der Grund ist wohl eher darin zu sehen, daß er, der bis 1969 Abt von St. Matthias zu Trier war, von da an bis zur Übernahme der Leitung der Ökumenischen Centrale in Frankfurt 1981 als Abt-Administrator der Abtei Dormitio in Jerusalem wirkte und in dieser Zeit das Theologische Studienjahr in Jerusalem initiierte, dessen Studienkurse er dann neun Jahre lang geleitet hat. Das wird auch dadurch nahegelegt, daß es sich um eine FS eben dieses Studienjahres für ihn handelt. Der Titel der FS macht zudem deutlich, daß es zugleich um eine Darstellung dieser Benediktinerabtei in Jerusalem geht. In der Tat zeigt auch der Inhalt der Sammlung, daß es um eben diese beiden Schwerpunkte geht, die noch um neun Beiträge zur „Spiritualitas loci" ergänzt werden (49–129), in denen der Ort, auf dem die Benediktinerkommunität seit 1906 aufgrund einer Schenkung durch Kaiser Wilhelm II. 1898 wirkt, der Zions-Berg (Zion III, das christliche Zion auf dem Südwesthügel Jerusalems, das den Zion I, die von David eroberte Jebusiterburg, und Zion II, den Tempelberg, ablöste; vgl. dazu B. Pixner, Der Sitz der Urkirche wird zum neuen Zion, 65–76), im Mittelpunkt steht.

Einmal geht es also um die Benediktiner im Heiligen Land und dabei besonders um die Abtei Dormitio in Jerusalem. Dazu gehört seit dem Zweiten Weltkrieg auch Tabgha am See Genesareth, wo der Verein vom Heiligen Land die byzantinische Brotvermehrungskirche, das Heptapegon, zwischen 1980 und 1982 wiedererrichtet und den Mönchen der Dormitio zur Betreuung übergeben hat; nachdem diese Stätte über 1300 Jahre unter Geröll verborgen war, ist sie nun zu neuem Leben erstanden und ein besonderer Anziehungspunkt für viele Pilger.

Darüber orientieren vor allem die Beiträge von Abt Nikolaus Egender (Gegenwart der Benediktiner im Heiligen Land, 21–24), Prior Immanuel Jacobs (Geschichte der Benediktiner im Heiligen Land, 13–19; Geschichte der Abtei Dormitio, 25–34; Die Kommunität, 211–219; Tabgha - Oase des Gebets und tätiger Nächstenliebe, 221–229; Ausblick – statt eines Nachwortes: Studien- und Bildungszentrum, Urgemeinde heute, 231–233) und P. Bargil Pixner (Tabgha, der Éremos des Herrn, 35–47). Weitere durchaus bedeutsame Hinweise zu Arbeit und Dienst der Benediktiner in Jerusalem heute (131–173) befassen sich mit dem ökumenischen Dialog (Shalom Ben-Chorin, Das christlich-jüdische Gespräch, 135–139; N. Egender, Das innerchristliche Gespräch, 141–147; Heribert Busse, Gedanken zum christlich-islamischen Dialog, 149–156) sowie mit der konkreten Friedens- und Sozialarbeit und der Gäste- und Pilgerbetreuung (I. Jacobs, 157–173).

Einerseits ausgezeichnete wissenschaftliche, andererseits mehr meditative Beiträge befassen sich mit der Bedeutung des Zion, die vor allem von Gastprofessoren des Theologischen Studienjahres aus dem deutschen Sprachbereich kommen. Hier hätte man sich allerdings eine konsequentere wissenschaftliche Durchdringung der Bedeutung des Zion in der Theologie von AT, NT und dem Christentum der ersten Jahrhunderte gewünscht.

Hervorzuheben sind die Untersuchungen von Walther Zimmerli (Jesaja 2,2–5; 49–54), Erich Zenger (Ein biblischer Traum: Auferweckung des Zion – Ps 126; 55–63), Bargil Pixner (s. oben), Ferdinand Hahn (Die Bedeutung Jerusalems für die Urgemeinde, 77–85), Bernhard Welte (Über den Sinn der Dormitio Mariae auf dem Berg Sion in Jerusalem, 123–129) und Helmut Merklein (Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft und die Deutung seines Todes beim Letzten Abendmahl, 93–101).

All diese Beiträge lassen insgesamt die allerdings nicht eigens thematisierte Frage nach der Bedeutung Jerusalems in der heutigen Theologie aufkommen. Es müßte durchaus lohnenswert sein, dieser Frage in den einzelnen theologischen Disziplinen nachzugehen: Welche Bedeutung hatte und hat in Glaube und Theologie die Rede vom himmlischen Jerusalem, welcher Stellenwert kommt Jerusalem insgesamt zu?

Einen eigenen Schwerpunkt dieser FS bildet das Kapitel über das theologische Studienjahr der Abtei Dormitio von I. Jacobs (175–210), dem wohl besten Kenner dieser Einrichtung, hat er es doch von seiner Gründung 1973 an begleitet. Da es sich um ein bislang zu wenig gewürdigtes Unternehmen mit erheblicher Bedeutung für eine ökumenisch verantwortete theologische Forschung und Lehre handelt, soll hier etwas ausführlicher darauf eingegangen werden.

Dieses 1987/88 schon zum 15. Male durchgeführte Studienjahr bietet deutschsprachigen Studentinnen und Studenten der katholischen und evangelischen Theologie die Möglichkeit, während ihres Studiums zwei Semester in Jerusalem zu studieren. Das Programm bietet die Lehrveranstaltungen an, die an deutschen Fakultäten für den Diplomstudiengang nach dem Grundstudium (Vordiplom) vorgesehen sind. Dabei findet die Exegese des AT und NT besondere Berücksichtigung. Zusätzliche Schwerpunkte bilden Ostkirchenkunde, Liturgie, Judaistik und Islamkunde sowie Exkursionen zur Archäologie, Topographie und Kunstgeschichte Israels, Jordaniens und des Sinai. Träger ist die Theologische Fakultät des Pontificium Athenaeum S. Anselmi in Rom. Die evangelischen wie katholischen Fakultäten haben es durch ihre Fakultätentage als ordentliche Studieneinheit anerkannt. Die Finanzierung von Studierenden wie Professoren erfolgt nach dem Bafög sowie durch den DAAD. Es werden jeweils etwa 21 Studierende aus Deutschland, 5 aus Österreich und 3 aus der Schweiz nach einem entsprechenden Auswahlverfahren aufgenommen, unabhängig von ihrer Konfession.

Eine erste Auswertung beim DAAD 1981 ergab ein im ganzen außerordentlich positives Ergebnis. Das betrifft sowohl die Einmaligkeit des wissenschaftlichen Angebots wie die Art des Studierens.

Zwischen 30 und 40 Professoren aus dem deutschen Sprachgebiet sowie aus Israel bieten täglich zwischen 6 und 8 Stunden an Vorlesungen, Seminaren und Übungen an. Dazu kommen eine Vielzahl an abendlichen Gastvorlesungen sowie Kontakte, die nur in diesem Land möglich sind. Durch die einmalige ökumenische Grundlage, aber auch durch das Zusammenleben von Lehrenden und Lernenden werden miteinander Wege christlichen Lebens gefunden. „Das Studium durchdringt das Leben bis ins Mark und sucht seinen Ausdruck im gemeinsamen Stehen vor Gott – und es findet Gott sei Dank einen Weg im gemeinsamen Gebet" (191). Das stellt nicht nur die Studierenden, sondern auch die Lehrenden vor ganz neue Erfahrungen. Über Fach-, Konfessions-, ja Religionsgrenzen hinweg wird nicht nur in den Lehrveranstaltungen, sondern auch im Speisesaal oder in abendlicher Begegnung miteinander gerungen – eine Erfahrung, die an unseren großen Fakultäten kaum möglich ist. Hinzu kommen die spirituellen Erfahrungen, die nicht zuletzt mit der Integration in das benediktinische Leben verbunden sind. Dabei hat es über all die Jahre hinweg keine Konversionen gegeben, die Konfrontation mit Andersgläubigen zu keiner bleibenden Verunsicherung, sondern zu einer bewußteren Annahme des eigenen Bekenntnisses geführt.

Allerdings gab es immer wieder (unberechtigte) Kritik von außen, die vornehmlich die ökumenische Ausrichtung, aber auch das Miteinanderwohnen von Studenten und Studentinnen betrifft, worin vor allem ein Problem für Priesteramtskandidaten gesehen wird.

Eine Statistik der ersten 10 Jahre zeigt aber, daß von den Teilnehmern (75 Prozent katholisch, männlich; 9 Prozent katholisch, weiblich; 10 Prozent evangelisch, männlich; 6 Prozent evangelisch, weiblich) 99 Prozent ihr Theologiestudium abgeschlossen haben und 91,5 Prozent im kirchlichen Dienst tätig sind. Von den Priesteramtskandidaten haben 71 Prozent ihr Ziel erreicht; das dürfte der normalen Rate entsprechen, die auch sonst durch Entscheidungen nach Freisemestern üblich ist. 84 Prozent der evangelischen Pfarramtskandidaten haben ebenfalls ihr Ziel erreicht. Und von den Laientheologen wurden immerhin 21 Priester oder Ordensleute, 64 Prozent Pastoralreferenten. Weiter ergaben sich neben einer konfessionsverschiedenen 5 katholische Ehen, d. h. es haben sich 4,6 Prozent aller Studierenden hier kennengelernt und geheiratet.

Für die Kommunität der Dormitio ergibt sich daraus die sicher zutreffende Erkenntnis: „Die ökumenische Ausrichtung des Studienjahres entspricht nicht nur einem Grundanliegen unserer Klosteraufgaben, sondern sie ist der einzig mögliche Weg in die Zukunft, wenn man an die eine Kirche Jesu Christi glauben will, die sich in der Vielfalt ausprägt" (209). Daß diese Form der Ausbildung nicht nur für die Studierenden lebens- und glaubensprägend ist, sondern auch in deren spätere Arbeit im pastoralen oder wissenschaftlichen Dienst mit einfließt und so Multiplikatorenfunktion hat, muß kaum eigens betont werden.

So bietet vorliegende FS nicht nur einen Einblick in das ora et labora der Benediktiner auf dem Zion, sondern vermag auch für eine Reflexion des theologischen Curriculums an unseren evangelischen wie katholischen Fakultäten hilfreich zu sein. Was Abt Laurentius Klein hier vor nunmehr 15 Jahren in die Wege geleitet hat, ist eine Pioniertat, die die Würdigung durch eine solche FS voll verdient hat.

Münster Klemens Richter

**Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament.** Bd. V, Lfg. 9/10. Hrsg. von G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren und Heinz-Josef Fabry. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer (1986). Sp. 1025–1208, Register S. 605–631, Titelbogen I–XIV, kart. DM 92.80

Mit der Lfg. 9/10 ist der Bd V abgeschlossen, welcher 1208 Spalten (= 604 Seiten) umfaßt, weshalb der Registerteil, der direkt an die Artikel anschließt, die Seitenzählung aufnimmt (605ff).

Der vorliegende Fasz. enthält Beiträge zu folgenden 20 Stichwörtern: *'aebrāh* (vgl. THAT II 205–207), *'ibrî, 'eḡael, 'ḡālāh, 'aḏ* (vgl. THAT II 207–209), *'ādāh, 'edāh, 'edaen, 'edaer, 'wd* (vgl. THAT II 209–216), *'wz, 'wl, 'āwael* (vgl. THAT II 224–228), *'ôlām* (vgl. THAT II 228–243), *'āwon* (vgl. THAT II 243–249), *'ûp, 'wr, 'iwwer, 'ez, 'āzaḇ* (vgl. THAT II 249–252).

Druckfehler konnten in geringer Anzahl festgestellt werden, und zwar: Sp 1058 Z. 2 v. u. Jes 20,10 statt 27,10; Sp 1061 Z. 10 v. u. Hos 10,15 statt 10,5; Sp 1069 Z. 24 v. u. Ps 89,10 statt 89,30; Sp 1105 Z. 21 v. u. Zef 2,4 statt 2,14; Sp 1164 Z. 15 v. u. 2 Sam 19,10 statt 19,20; Sp 1194 Z. 5 v. u. Ri 3,15.19 statt 13,15.19.

In den Corrigenda zu Bd V (631) blieben die in den Rez. (vgl. ThRv 82, 1986, Sp 369f) angeführten Zitationsfehler in den Spalten 292, 304, 316, 317, 319, 364, 386, 421, 437, 457, 458, 459, 463, 480, 524, 526, 540, 557, 568, 653, 658, 772, 774, 878, 902, 928 unberücksichtigt.

Wien Walter Kornfeld

**Kohata,** Fujiko: **Jahwist und Priesterschrift in Exodus 3–14.** – Berlin, New York: Walter de Gruyter 1986. XII, 372 S. (BZAW Bd 166) Lw. DM 94.–

Der Vf. dieser von Werner H. Schmidt betreuten Marburger Diss. unterzieht auf dem Hintergrund der neu aufgeflammten Diskussion um die Pentateuchquellen die Kapitel Ex 3–14 einer neuen literarkritischen Untersuchung. Vor allem analysiert er eingehend die Texte, die von der Berufung des Mose in Ex 3 (J und E) und 6 (P) handeln, die Erzählungen von den „Ägyptischen Plagen" Ex 7–11, den Pascha-Abschnitt Ex 12 und die Schilfmeerwunder-Erzählung Ex 13,17–14,31; die dazwischen stehenden Texte werden, soweit nötig, einbezogen. Der Forschungsstand wird zuvor (1–14) knapp, aber sachkundig umrissen.

Mit den üblichen Methoden der Literarkritik erhebt K. jeweils überzeugend den Text des Jahwisten und der Priesterschrift und, soweit nachweisbar, auch des Elohisten. Dabei bestätigt er im großen ganzen die „klassische" Quellenscheidung, doch gelingen ihm dabei auch wichtige und gut begründete Präzisierungen und nicht selten auch bedeutende Korrekturen. So weist er z. B. nach, daß E in Ex 3 nicht eigentlich eine Offenbarung des Jahwe-Namens, sondern nur eine Anspielung daran bietet und auch nach Ex 3 kaum den Namen Jahwe, sondern weiterhin die Gottesbezeichnung Elohim verwendet; erst ein Redaktor, wahrscheinlich JE, präzisiert in 3,15 die Anspielung von 3,14 auf den Namen Jahwe hin. JE und dem Pentateuchredaktor weist der Vf. weniger Textbestand zu als manche modernen Exegeten, aber mehr als die klassische Pentateuchtheorie. J, E und P teilt er nicht mehr weiter auf, nimmt aber einige wenige spätere Zusätze zu den drei Quellen und zu den Redaktionen an. Eine Tabelle S. 372 veranschaulicht sehr übersichtlich die Aufteilung auf J, E, P und Redaktionen für Ex 3–7 und 12–14, zwei andere Tabellen S. 126 und 128 die Aufteilung von Ex 7–11 (in den Erzählungen von den Ägyptischen Plagen ist E nicht nachzuweisen).

Für Ex 3 und 4 geht Vf. nach der literarkritischen Analyse sehr eingehend, für die anderen Textkomplexe nicht mehr so auf Einzelheiten eingehend, den Fragen nach, ob J und E eine gemeinsame Grundlage haben, ob die jüngeren Quellen die älteren gekannt bzw. benützt haben, ob nach JE die mündliche Tradition weitergegangen ist und noch P beeinflußt hat. Er lehnt die heute von vielen Pentateuchforschern vertretene Hypothese, daß die späteren sog. Pentateuchquellen nur Überarbeitungsschichten sind, ab; er betrachtet sie als je selbständige literarische Werke und hält auch an der seit Julius Wellhausen angenommenen Datierung fest. J und E liegt eine von beiden bearbeitete nicht wörtlich fixierte Überlieferung zugrunde. Soweit E nachgewiesen werden kann, läßt sich auch keine Bekanntschaft mit J, sondern nur mit der ihnen gemeinsamen Tradition feststellen. P hat JE gekannt, hat den von dieser Redaktion bearbeiteten Stoff unter Hinzuziehung von aus der weitergehenden mündlichen Tradition bekannten Stoffen ganz selbständig überarbeitet, geht aber dabei in den einzelnen Texteinheiten sehr unterschiedlich vor.

Nach der Herausarbeitung dieser gegenseitigen Beziehungen versucht Vf. die verschiedenen Mose-Bilder und Vorstellungen über die Beziehungen zwischen Jahwe und Mose, Jahwe und Israel und Jahwe und Ägypten in den einzelnen Quellenschriften und Redaktionen zu erfassen. Als Voruntersuchungen dazu dienen ihm eine Reihe von Exkursen, z. B. über die „Ältesten", über den „Stock" in der Hand des Mose bzw. Aaron, über die Wendung „die Hand ausstrecken". Interessant ist auch ein Exkurs über die Verwertung der Tradition in den Psalmen 78 und 105.

So hat die Arbeit neue Grundlagen für eine sachgemäße Exegese des Buches Exodus gelegt. Nur an wenigen Stellen sieht der Rez. die Dinge etwas anders. So kann man m. E. in Ex 4,1–8 kaum überzeugende Gründe gegen die Zuteilung der beiden ersten „Zeichen" an J vorbringen; erst das dritte „Zeichen" hat ein Bearbeiter nachgetragen (vgl. in V. 8 „das letzte Zeichen", hinter dem man kein weiteres mehr erwartet). Der Autor dieser Arbeit hat die Ausführungen seines Lehrers Werner H. Schmidt in den bisher erschienenen drei Lieferungen seines Ex-Kommentars präzisiert und ergänzt und zur Fortsetzung des Kommentars ausgezeichnete Vorarbeit geleistet, vor allem hat er den Bestreitern der bisherigen Urkundenhypothese „harte Nüsse zu knakken" gegeben und muß sie dazu veranlassen, ihre Positionen sehr genau zu überprüfen. Der Autor der vorliegenden Untersuchung wird neuestens bestätigt durch die sehr eingehende Untersuchung eines anderen größeren Textkomplexes des Pentateuch, nämlich der Josef-Geschichte, durch Ludwig Schmidt (BZAW 167) [s. u.]. Der Rez. spricht F. Kohata seinen Dank aus, weil er ihm, ohne es zu ahnen, ausgezeichnet zugearbeitet hat für seinen eigenen Ex-Kommentar in der „Neuen Echter Bibel", der Ende 1987 oder Anfang 1988 erscheinen soll.

München Josef Scharbert

**Aejmelaeus,** Anneli: **The Traditional Prayer in the Psalms. – Schmidt,** Ludwig: **Literarische Studien zur Josephsgeschichte.** – Berlin, New York: Walter de Gruyter 1986. 310 S. (BZAW 167) Lw. DM 140.–

Die beiden in einem gemeinsamen Bd erschienenen Arbeiten haben sowohl methodisch als auch thematisch nichts gemeinsam. Aus bibliographischen Gründen sollte man solche Themenkombinationen in einem Bd, wenn man sie nicht wenigstens unter einen gemeinsamen Titel zusammenfassen kann, vermeiden.

Die Arbeit von Frau Aejmelaeus umfaßt die S. 1–119; das Stellenregister dazu steht S. 301–306. Die Vf.in untersucht hier die einzelnen Elemente der „Gebete im strengen Sinn" in den individuellen Klageliedern, bei denen sie die Anrede an Gott, die Bitte im Imperativ und die Klage, eingeleitet gewöhnlich mit *kî*, unterscheidet. Ihre Hauptaufmerksamkeit lenkt sie auf die „imperative petition", die sie nach Formeln und den darin gebrauchten Verben analysiert. Es kehren darin immer wieder die Imperative der Verben „retten, helfen, erlösen, sich erbarmen, hören, sehen, antworten, sich erheben, richten bzw. Recht verschaffen" u. dgl. Zwar geht aus dem Inhalt der betreffenden Bitten hervor, daß es sich um Krankheit oder Verfolgung durch Feinde handelt, aber die genauere Situation des Beters wird dabei nicht klar. Das ist auch nicht zu erwarten, weil es sich eben nicht um Gebete handelt, die in einer aktuellen Notlage verfaßt worden sind, sondern um formelhafte Gebete, die möglichst viele Fromme, wenn sie zum Heiligtum kommen, beten bzw. sich von den Priestern vorbeten lassen können.

Die Klage ist in der Regel mit *kî* eingeleitet und erfüllt die Funktion einer Motivation, und zwar gibt sie sowohl die Motive für das Gebet als auch für die Erhörung durch Jahwe an. Das traditionelle Gebet findet sich in den älteren Psalmen in einfacher Form, in jüngeren aber kann es erweitert werden oder es treten die einzelnen Elemente mehrmals auf. Die Vf.in untersucht eine größere Anzahl von Psalmen auf diese Formmerkmale und glaubt so zu einer besseren Unterscheidung von älteren und jüngeren Psalmen zu kommen. Das Gebet innerhalb der Klagepsalmen dürfte ursprünglich auf die private Form des Betens zurückgehen, aber schon früh eine traditionelle Form gefunden haben, die später als ein Bestandteil in die schriftlich fixierten Psalmen einging. Nach dem Exil sind weitere Formelemente und vor allem Wiederholungen der Gebetsformeln dazugekommen.

Die Ausführungen der Vf.in sind nicht immer voll überzeugend, man wird aber anerkennen, daß sie die Formgeschichte der Psalmen weiter erhellt hat. Besonders beachtenswert scheinen mir die Ausführungen zu den *kî*-Sätzen zu sein.

Die Arbeit von L. Schmid über die Josef-Geschichte umfaßt die S. 121–297 und das Register ausgewählter Bibelstellen 307–310. Auf dem Hintergrund der heutigen Pentateuchforschung, die gerade die Joef-Geschichte der Genesis als ein einheitliches literarisches Gebilde ansieht, das sich einer Quellenscheidung widersetze, weist m. E. der Vf. unwiderlegbar nach, daß auch in der Josef-Geschichte es bei den Erkenntnissen der neueren Urkundenhypothese bleiben muß.

Der Vf. unterzieht alle Kapitel der Josef-Geschichte einer eingehenden literarkritischen Analyse, die eine klare Aufteilung des kanonischen Textes auf die Pentateuchquellen J, E, JE, P und Pentateuchredaktor ergibt.

In Einzelheiten weicht er zwar öfter von der Zuweisung an eine der genannten Quellen von anderen älteren Vertretern der Quellentheorie ab, aber im ganzen bestätigt er die traditionelle Aufteilung auf die klassischen Pentateuchquellen. Auf den S. 272–294 finden wir die genaue Verteilung der einzelnen Verse auf J, E, P und die Redaktionen sowie den Versuch, eine Theologie der einzelnen Pentateuchquellen zu entwickeln. Auch wird sorgfältig untersucht, welches Bild sich die Quellenautoren von Josef und seinen Brüdern machen. Bemerkenswert ist noch, daß in dieser Arbeit an P mehr Textmaterial zugewiesen wird, als es bisher bei den Vertretern der Quellentheorie der Fall war.

Man ist dem Vf. dankbar, daß er nach den vielen Irritationen, die die neueste Literarkritik veranlaßt hat, die Erforschung der Josef-Geschichte, aber auch die ganze Pentateuchforschung wieder auf ein festes, tragfähiges Fundament gestellt hat. Die Vertreter der neuesten Pentateuchforschung, die J für sehr spät halten oder die einzelnen klassischen „Quellen" nur als Überarbeitungen einer einzigen Quelle bzw. nur einer mündlichen Josef-Tradition ansehen, werden sich schwer tun, die klare Argumentationsweise des Vf.s zu erschüttern. Nach dieser Arbeit und der Arbeit von F. Kohata über Ex 3–14 (BZAW 166, 1986) s. o., wünscht man sich weitere ähnliche Untersuchungen zu größeren Textabschnitten des Pentateuch.

München Josef Scharbert

**Vogt,** Ernst, SJ: **Der Aufstand Hiskias und die Belagerung Jerusalems 701 v. Chr.** – Rom: Biblical Institute Press (1986). VIII + 105 S. (Analecta Biblica 106), kart. Lit 23 000/US-$ 16.–

Die vorliegende Arbeit schließt, so der Hrsg. A. L. Schökel im Vorwort, „die Veröffentlichung des monographischen Lebenswerkes" des 1984 verstorbenen ehemaligen Rektors des Päpstlichen Bibelinstituts in Rom ab. Es wurde vom Vf. „als unvollendetes Manuskript mit stenographischen Randnotizen hinterlassen". E. Vogt hat sich in einschlägigen Artikeln mit dem in Frage kommenden Zeitabschnitt befaßt (vgl. bes. Bib 45 [1964] 321–347; Bib 47 [1966] 427–437). Hier nun versucht er, die gewonnenen Ergebnisse zusammenzufassen und eine Gesamtübersicht über die Ereignisse des Jahres 701 zu geben. Die Studie ist eher historisch denn literarisch orientiert; die vorgelegten Analysen zu 2 Kön 18–19 haben dann den Zweck, „die Spreu vom Weizen zu sondern" (39, Zitat von W. v. Soden), um möglichst nahe an die tatsächlichen Ereignisse selbst heranzukommen.

V. geht in drei Schritten vor: zunächst analysiert er die „Ereignisse vor der Belagerung Jerusalems" (Kap. 1), dann widmet er einen Abschnitt den „Quellen über Sennacheribs Palästinafeldzug" (Kap. 2), um schließlich die „Ereignisse bei der Belagerung und Befreiung Jerusalems" (Kap. 3) in den Blick zu nehmen.

Hieran schließen sich, lose angegliedert, eine Analyse von Ps 44 (Kap. 4), der in der notvollen Situation 701 entstanden und von Hiskija selbst im Rahmen einer Bußfeier gebetet worden sein soll (83), und einige Gedanken zum Problem „Jesaja und das Ende der Invasion Sennacheribs im Jahre 701" (Kap. 5), die v. a. Jes 22,1–14; 1,4–9 berücksichtigen.

Er kommt zu folgenden Ergebnissen:

1. Im Jahre 715/14 kommt es durch die volle Übernahme der Regierungsgewalt durch Hiskija zu einem Wechsel in der Außenpolitik Judas. In dieses Jahr fällt der Aufstand Asdods gegen Assur, für den judäische Beteiligung feststeht. Ob allerdings das Zeugnis des Prismafragments aus Ninive und des AT (Jes 20,1–6) zu so weitreichenden Folgerungen, nämlich Wechsel in der judäischen Außenpolitik, berechtigt, erscheint fraglich, wie V. selbst anmerkt (33).

Daß Hiskija erst im 14. Jahr seiner Königsherrschaft die volle Regierungsgewalt übernommen habe, ergibt sich für V. aus seinem Ansatz der judäischen Chronologie (vgl. Bib 45 [1964] 321–347) sowie aus der Hypothese, 2 Kön 18,13 biete eine historisch korrekte Zahlenangabe (25–33). Allerdings scheint mir die alte These, 18,13 stehe in einem Bezugssystem zu 2 Kön 20,5 in Verbindung mit 2 Kön 18,2, immer noch die größere Wahrscheinlichkeit für sich zu haben.

Jedenfalls kommt es dann 702 zu einer großen Aufstandsbewegung phönizischer und palästinischer Kleinstaaten, wobei Hiskija auf palästinischer Seite eine führende Rolle spielt (2–3), gegen Assur.

Nach V. kommt es nicht schon 705 (beim Thronwechsel Sargons II. auf Sanherib) zu Aufständen, sondern erst 703 (im SO des Reiches). Das genaue Datum für den Aufstand im Westen erschließt er hauptsächlich aus einer umstrittenen Notiz in den Annalen Sanheribs (II, 59). Dort übersetzt er *a-di 4-šú* nicht wie üblich mit „vierfach", sondern mit „zum vierten Mal", mit dem Sinn, daß im Jahre 701 jene Kleinfürsten (vgl. II, 51–58) nach 705, 704 und 703 nun zum vierten Mal ihren Tribut an Sanherib entrichten. Daraus folgt nach Vogt, daß sie 702 formell den Tribut verweigert haben (8–9 mit Anm. 40).

2. Für die Rekonstruktion der Ereignisse von 701 unterwirft V. die vorhandenen Quellen einer kritischen Sichtung: für die assyrischen Nachrichten, zumal die Annalen Sanheribs, hält er fest, (1) „daß sie die Einzelereignisse nicht immer in chronologischer Ordnung berichten" und (2) daß die Annalen zur Verherrlichung des Großkönigs abgefaßt sind" (17; Belege, 17–21). Sie enthalten aber Tatsachen und liefern,

wertet man sie den Einschränkungen gemäß kritisch aus, wertvolle Informationen.

Vogt erwähnt in diesem Zusammenhang auch die 'Azeqa-Inschrift, die erstmals von N. Na'aman, BASOR 214 (1974) 25–39, aus zwei Bruchstücken zusammengefügt, in die Zeit des 3. Feldzuges Sanheribs datiert wurde. Na'aman rekonstruierte in Z. 4 und 11 jeweils den Namen *Ḫa-za-qi-ja-a-u*. Kritik daran sowie an der Datierung der Inschrift ist nicht ausgeblieben (vgl. R. Borger, BAL², 134). Darauf weist der Herausgeber des Vogtschen Manuskripts hin (21 Anm. 15), die einzige und, wie ich meine, im übrigen unpassende Anmerkung dieser Art.

Für die biblischen Berichte beschränkt sich V. auf Bemerkungen zu 2 Kön 18,13–16 und 18,17–19,37.

a. 18,13–16 ist für ihn ein annalistisches Dokument, welches allerdings nicht vollständig in das AT übernommen wurde. V. vermutet (mit W. Rudolph), daß in ihm ehedem auch von der Belagerung Jerusalems die Rede war, die Redaktoren dann aber zugunsten der langen folgenden Erzählung diesen Bericht unterdrückten (24–25).

b. Für 18,17–19,37 schließt sich V. der Stadeschen These an, daß hier zwei parallele Erzählungen über dasselbe Ereignis aufgefunden werden können. Die erste rekonstruiert er so: 18,17–19,7.36–37, die zweite: 19,9b–35 (34–35). Allerdings sind diese Erzählungen nicht, so die allgemeine Ansicht, getrennt voneinander entstanden, sondern die zweite erzählt die erste „in freier Nachahmung" (46) nach und wird in sie über die Brücke 19,8–9a eingefügt.

Diese These hat ihre Schwächen: zunächst muß sie die Überladenheit von 19,36 (wo sich offenbar zwei Erzählschlüsse finden lassen) bagatellisieren (36–37); dann muß sie 19,35 als Höhepunkt der zweiten Erzählung erweisen (36); wird aber einige Seiten später 19,35 doch als später, wunderhafter Zusatz bewertet (73), unterläuft dies die Überarbeitungsthese beträchtlich. Schließlich vermag sie nicht die Doppelung als solche zu erklären.

Im Hinblick auf sein Argumentationsziel, die Annäherung an die historischen Ereignisse 701, ordnet er beide Erzählungen so ein: „Die erste Erzählung geht (. . .) in irgendeiner Weise auf eine alte Tradition zurück, hat richtige Erinnerungen bewahrt und geht irgendwie auf die Ereignisse selbst zurück, auch wenn der Erzähler die Erinnerungen seinem Ziel der religiösen Erbauung dienstbar gemacht und seinem Ziel entsprechend mit Einzelheiten ausgeschmückt und lebhaft, zuweilen fast dramatisch ausgestaltet hat" (44). Die zweite Erzählung scheint ihm eingefügt zu sein, „das Ziel der erbaulichen Geschichte nochmals und eindringlicher hervorzuheben" (47). Das, was die zweite Erzählung zusätzlich zur ersten zu berichten weiß, ist „geschichtlich kaum wahrscheinlich, wenn nicht überhaupt ungeschichtlich" (44).

Die erste Erzählung ist Teil der ersten Hauptausgabe des Königsbuches gewesen; diese wurde vor dem Tod Joschijas verfaßt, um zu dessen religiöser und politischer Erneuerungsbewegung aktiv beizutragen (56). In seiner ersten Ausgabe endete das Königsbuch ehedem mit 2 Kön 22,25a (eine Position, die der F. M. Cross' vergleichbar ist: s. N. Lohfink, BETL 68 [1985] 24–48). V. vermutet deshalb die Entstehung der ersten Erzählung zwischen 701 und 609 (58), die der zweiten dagegen „frühestens gegen Ende des Exils" (59).

3. Nach der kritischen Sichtung der Quellen rekonstruiert V. den Ablauf der Belagerung Jerusalems durch eine Zusammenschau des von ihm für verläßlich gehaltenen Materials, sowohl der assyrischen wie auch biblischen Nachrichten (vgl. 62). Ist diese Methode auch durchaus nicht unproblematisch, so sind die Ergebnisse dieser Vorgehensweise im großen und ganzen doch plausibel.

Einem Spezialproblem, der Befreiung Jerusalems und ihren historischen Ursachen räumt V. breiten Raum ein (67–75). Er verwirft die früher gern geäußerte Vermutung, hinter 2 Kön 19,35 verberge sich ein historischer Kern, so zwar, daß das assyrische Heer die Belagerung Jerusalems wegen einer Seuche habe abbrechen müssen, und betont nachdrücklich, 19,35 wolle „ein wirkliches Wunder darstellen" (73). Daß aber der Abzug der Assyrer ohne Eroberung Jerusalems bzw. Bestrafung Hiskijas stattfand, mußte seine Gründe haben. V. gibt sich nicht damit zufrieden, daß Sanherib bereits mit der Kapitulation zufriedengestellt gewesen sei und auf Weiterungen deshalb habe verzichten können (68).

Den Grund für Sanheribs Abzug sieht V. in Unruhen in Babylonien, genauer in einem erneuten Aufstand des Marduk-apla-iddina, des Fürsten von Bit Jakin (69–71).

4. Hiskija als historische Persönlichkeit ist nach V. letztlich eine tragische Figur. Seine Tragik besteht darin, daß er zwar ein frommer Eiferer für Jahwe gewesen ist und so auch im Zuge des Aufstands gegen Assur die erste Zentralisation des Jahwekultes durchgeführt hat (vgl. 2 Kön 18,4.22: S. 4–5), aber leider in seinem Gottvertrauen nicht erleuchtet war (6.75–76): „(D)enn er gründete es bloß auf seinen Eifer für den reinen Jahwekult und mißachtete den ihm vom Propheten Jesaja verkündeten Willen Gottes" (ebd.). Denn „echter Jahwedienst" besteht „wesentlich im Gehorsam" (76). Konkret hätte Hiskija auf die Stimme des Propheten Jesaja hören sollen, der vor einem ägyptischen Bündnis warnte, wie auch das assyrische Joch zu tragen mahnte. Statt dessen verhandelte Hiskija mit Ägypten und brach den assyrischen Vasalleneid. Wähnte er, in all dem den Willen Gottes zu tun, und hoffte auf sein Eingreifen, so mußte er erfahren, daß dieser das „Stillehalten" von ihm forderte und ihn deshalb auch zwang, „das fremde Joch von neuem auf sich zu nehmen" (77).

Nach V. müssen wir uns Hiskija nach 701 als einen gebrochenen Mann vorstellen (77), dessen Politik das Land „an den Rand des Abgrundes" gebracht hat und dessen religiöse Reform „zusammengebrochen" ist (ebd.).

Kritik am Detail ist schon geübt worden. Entscheidender Mangel der Studie scheint mir zu sein, daß der Text 2 Kön 18–19 (20) nicht im Kontext der Entstehung des Königsbuches gedeutet wird. Die These einer vorexilischen Ausgabe desselben ist wohl nicht haltbar, was nicht heißt, daß z. B. die erste Erzählung in wesentlichen Teilen der von V. postulierten Zeit zwischen 701 und 609 entstammt. Der Hiskija in 2 Kön 18–20 wird erst dann recht verstanden, wenn vor dem Hintergrund der Katastrophe 587 das Licht wahrgenommen wird, das auf den fallen mußte, dem 701 die Gnade der Errettung Jerusalems zuteil geworden ist. Die Deutung Hiskijas und seiner Zeit aus dem Blickwinkel der Katastrophe von 587 (v. a. im Kön-Buch) ist keinesfalls zu vermischen mit der zeitgenössischen des Jesaja, wie es V. tut, um jene „Tragik des Hiskija" zu konstruieren.

Man merkt dem Buch den unabgeschlossenen Charakter an, vor allem an Wiederholungen und Unausgeglichenheiten. Vermittelt es auch einige erhellende Einsichten, so kommt man doch nicht umhin festzustellen, daß es der Komplexität des literarischen wie theologiegeschichtlichen Befundes von 2 Kön 18–20 nicht ganz gerecht wird.

Münster Ludger Camp

**Maiberger**, Paul: **Das Manna.** Eine literarische, etymologische und naturkundliche Untersuchung. Teil 1: Text, Teil 2: Anmerkungen. – Wiesbaden: Otto Harrassowitz 1983. XIX, 820 S. (Ägypten und Altes Testament, Bd 6/1–2) kart. DM 170.–

Die Arbeit verbindet Textuntersuchung mit Naturkunde, ordnet beides in die jeweilige Forschungsgeschichte ein und verfährt bei allem ungewöhnlich sorgfältig, ja mit wohl nicht mehr überbietbarer Gründlichkeit. Der Leser, der sich durch die – leider nur etwas breit ausgefallenen[1] – Ausführungen durcharbeitet, fühlt sich umfassend und zuverlässig informiert, übrigens auch auf Gebieten (Flora und Fauna), von denen er selbst nichts versteht. Ist dies in einer Zeit, die selbst in der entsagungsreichen Forschung oft auf rasche Effekte zielt, nicht viel?

Mit dem Manna wurde „Israel nicht nur während seines ganzen Aufenthaltes in der Wüste bis zum Eintritt in das Gelobte Land (Jos 5, 12) am Leben erhalten, sondern auch ... zum ersten Mal auf den Sabbat hingewiesen" (3).

Darüber hinaus führt das Manna zu der allgemeinen Einsicht, „daß d e r M e n s c h nicht vom Brot allein lebt" (Dtn 8,3). Schließlich wird es im Neuen Testament (Joh 6 u. a.) typologisch gedeutet als „geistige Speise" (1 Kor 10,3). Der Autor, „der diese Entwicklungen verfolgen und die dahinter stehenden theologischen Aussagen klar erkennen möchte, muß deshalb mit aller Vorsicht und Geduld, wie bei einem mehrmals übermalten Kunstwerk, Schicht um Schicht freilegen, wenn er die jeweilige Fassung zu Gesicht bekommen will" (4). Es dürfte neben Ex 16 „kaum ein Kapitel im Pentateuch geben, bei dem einzelne Verse so zerstückelt und um die Zuteilung an eine Quelle oder Bearbeitungsschicht so gefeilscht wurde" – gilt dies nicht in gleichem oder höheren Maße vom älteren Teil der Sinaiperikope?

Das einleitende Kapitel referiert zunächst die im 17. und 18. Jh. erschienene Literatur zum – natürlichen oder übernatürlichen? – Manna, sodann die im 19. und 20. Jh. vollzogene Q u e l l e n s c h e i d u n g in Ex 16. Dabei zeigt sich, wie unterschiedlich Einheit bzw. Uneinheitlichkeit von Ex 16 beurteilt werden. Allerdings: „Die vorherrschende Theorie schreibt den Hauptbestandteil ... P zu und sieht ... Fragmente einer aus J stammenden Überlieferung" (86).

Ähnlich wie schon J. Wellhausen (37) geht M. in seiner eigenen L i t e r a r k r i t i k von Doppelungen und Spannungen aus; dagegen scheidet – nach Ex 6 –

[1] Das – im Anschluß an W. Richter (5f) – bewußt gewählte, formal methodisch korrekte Verfahren führt gelegentlich zu inhaltlichen Wiederholungen. Müssen die Methoden der Exegese auch die Gliederung des Buches bestimmen? Ist in ähnlicher Weise das Streben nach Vollständigkeit nur Gewinn, nicht auch Hindernis? Eine Hilfe für den Leser bieten allerdings die verschiedenartigen Zusammenfassungen – bis hin zu den farbigen Abgrenzungen der literarischen Schichten im hebräischen Text und in der deutschen Übersetzung (806f).

der Wechsel des Gottesnamens als Kriterium aus (97). Ausführlich werden sprachliche Wendungen und syntaktische Besonderheiten untersucht. In dem auf das analytische folgenden synthetischen Vorgehen unterscheidet M. zunächst nicht-zusammengehörige Teile (134ff), um dann Zusammengehöriges zu bestimmen. Dabei wird „die bisherige Ansicht bestätigt, daß Ex 16 keinesfalls einheitlich ist" (423). Jedoch findet M. nicht das Werk einer Redaktion, in dem ein priesterschriftlicher Hauptbestandteil mit jahwistischen Fragmenten verbunden ist. Vielmehr wurde die „einfache Einheit" oder „Grunderzählung" (A: V 1–3.6f.9–15.21.31.35a) in drei verschiedenen Stadien (B: V 22–26; C: V 16–20.32–34; D: V 4f.27–30) erweitert, außerdem glossiert (140.142). In der Form-, Gattungs- und Kompositionskritik (143–222) werden der ursprüngliche Bestand und die einzelnen Schichten näher untersucht.

Ist das gewonnene Ergebnis (mit der Herausarbeitung mehrerer Stadien) nicht zu kompliziert? Die „Grunderzählung" wäre innerhalb der Priesterschrift doch wohl isoliert und mag eher die ihr vorgegebene Tradition grob umreißen; zum literarischen Werk der Priesterschrift gehört wohl seit je die Einführung des Sabbats (B: V 22–26).[2] Das Problem bei noch so gründlicher Untersuchung eines Einzeltextes bleibt: Ist die an ihm gewonnene Sicht bei Einordnung in den Gesamtzusammenhang des Pentateuch nicht zu modifizieren?

Die „Traditionskritik" (223ff) untersucht eher die Rezeption der Manna-Erzählung, behandelt nämlich Texte (wie Num 11; Dtn 8; Ps 78), die Ex 16 – oder die in Ex 16 enthaltene Tradition? – vorauszusetzen scheinen.

Der umfangreiche Teil II der Arbeit gilt der etymologischen Untersuchung des – wohl arabischen – Wortes Manna, während Teil III die verschiedenen als Manna bezeichneten Naturprodukte vorstellt und sich nach ausführlichem Referat der Forschungsgeschichte entscheidet: Auf der Sinaihalbinsel, auch nur in bestimmten Gegenden, findet sich allein das Tamariskenmanna.

Mit diesen Bemerkungen ist der Reichtum der Arbeit, die über Sprache wie Realien sorgsam informiert, gewiß nur angedeutet.

Bonn Werner H. Schmidt

**Carmignac,** Jean: **La naissance des Evangiles Synoptiques.** – Paris: O.E.I.L. 1984. 103 S. kart. FF 80.–

C. legt in diesem kleinen Bd, wie er einleitend feststellt und auch an anderen Stellen betont (8.77.95), das Ergebnis einer über 20jährigen Arbeit vor, welches mit der gegenwärtigen exegetischen Tendenz nicht harmoniert, von welchem er aber abschließend die Hoffnung ausspricht, daß dieses die Grundlage der Exegese der syn Evv bis zum Jahre 2000 sein werde (96). Als „sichere" Grundlage dieser Neuorientierung formuliert C. die These, „daß Markus, Matthäus und die von Lukas benutzten Quellen in einer semitischen Sprache abgefaßt worden sind", und zwar wahrscheinlicher in Hebräisch als in Aramäisch (95).

In einem 1. Kap. (9–14) nennt C. die für seine neue Beurteilung der Evv-Überlieferung entscheidende Entdeckung, daß nämlich der von ihm im Anschluß an die Übersetzung der Qumran-Texte vorgenommene Versuch der Übersetzung des Mk in das Qumran-Hebräisch erstaunlicherweise ungewöhnlich leicht zu verwirklichen war (10). Die Schlußfolgerung, daß es sich bei den heute griechisch vorliegenden Evv (der Plural wird dabei nicht differenzierend begründet) um Übersetzungen eines ursprünglich semitischen Originals handelt (12), erfährt im 2. Kap. (15–23) durch die Nennung bereits existierender Rückübersetzungen des NT bzw. von Teilen daraus ins Hebräische eine Bekräftigung und Unterstützung. Ausführlich werden sodann im 3. Kap. (25–50) die Semitismen nach 9 Kriterien aufgegliedert und beispielhaft vorgestellt, um dem etwa v. a. in Deutschland verbreiteten Einwand zu begegnen, diese Semitismen seien zahlenmäßig zu wenig, sie seien auf die semitische Muttersprache der Vf. zurückzuführen, oder sie resultierten aus der mehr oder weniger bewußten Nachahmung der LXX (29). Es sind dies (1.) Semitismen durch Übernahme einzelner Begriffe (z. B. Amen, Abba) und (2.) aufgrund von Nachahmung; (3.) Semitismen in der Denkweise, (4.) im Wortschatz, (5.) in der Syntax und (6.) Semitismen im Stil. Bei den sodann (7.) aufgezählten Semitismen in der Komposition (36–40) handelt es sich nach C. um eindeutige Belege für eine ursprünglich semitische Formulierung der Evv, was er z. T. durch entsprechende Rückübersetzung zu belegen sucht. Bei den Semitismen in der schriftlichen Überlieferung (8.) (40–43) werden Beispiele für fehlerhafte Abschriften, bedingt durch die hebräische Sprache, benannt (wobei C. etwa die von ihm gegebene Erklärung für die Unterschiedlichkeit der Reaktion der Frauen auf die Botschaft des Engels im Grab, Mk 16,8 „mit Furcht und Schrecken" und Mt 28,8 mit „Furcht und Freude", – nämlich Verlesung der entsprechenden hebräischen Begriffe *SMH* und *SMHH* durch Abschreiber – selbst entkräftet durch den Hinweis auf die sicher näherliegende und zutreffende Möglichkeit der Rückführung des Mt-Textes auf die bewußte Änderung: 42f). Die „Semitismen der Übersetzung" (9.) (44–48) nennen sodann unterschiedliche griechische Übersetzungen, die auf ein und dasselbe Original zurückgeführt werden (aber auch hier kann beispielsweise einer der Belege, nämlich die Unterschiedlichkeit der Anrede an die Frauen, Mt 28,6 „wie er [Jesus] gesagt hat: ‚Kommt'. . ." und Lk 24,6 „wie er euch gesagt hat", zweifelsfrei aus der unterschiedlichen Überarbeitung der Mk-Vorlage ihre Erklärung finden). Die aus den Semitismen gezogene Schlußfolgerung, daß unsere syn Evv (mit Unsicherheit bei Lk) nicht ursprünglich griechisch abgefaßt, sondern aus dem Hebräischen übersetzt worden sind (50), wird im 4. Kap. (51–57) für die bislang nach Meinung von C. noch ausstehende wirkliche Lösung des syn Problems ausgewertet: Mt habe als Quelle eine Form des Mk benutzt, welche zwei ursprünglich selbständige, hebräisch verfaßte Stücke umfaßte: Mk (inhaltlich identisch mit dem kanonischen Mk) und eine „Redensammlung" (in etwa identisch mit der Logienquelle der 2-Quellen-Hypothese); C. gibt dieser verlorengegangenen Schrift die Bezeichnung „Marc Complété". Lk habe dann unter Zuhilfenahme von Übersetzungen dieser Werke – C. nennt Mk, die Redensammlung, den „vervollständigten Mk" und Mt, ohne jedoch literarische Abhängigkeit zu postulieren – und seiner eigenen Quellen – die sog. Kindheitsgeschichte (Lk 1,5–2,52), den „Reisebericht" (9,51–18,14) und die Passionsgeschichte (22,1–24,53) – in griechischer Sprache sein Evangelium geschrieben. Im 5. Kap. (59–74) sucht C. seine Hypothese zu stützen durch „alte Zeugnisse", angefangen bei Paulus (καινὴ διαθήκη in 2 Kor 3,6 könne gedeutet werden auf eine ntl Schrift, und für 2 Kor 8,18 wird ein Bezug auf Lk und sein Ev zumindest für möglich gehalten: 60f) bis Eusebius von Cäsarea. Mit der zeitlichen Festlegung der Apg auf die Gefangenschaft des Paulus in Rom, 61–63, und entsprechend des Lk auf „spätestens 58–60" (68f), wird dann verknüpft die Datierung des Mt auf etwa die gleiche Zeit, des „vervollständigten Mk" etwas vor 55, und der darin vereinigten Schriften, hebr. Mk und hebr. Sammlung der Herrenworte, um 50 (69f). Für noch wahrscheinlicher hält er allerdings folgende Datierung: Mk um 42, „vervollständigter Mk" um 45, Mt (hebr.) um 50, Lk (griech.) etwas nach 50 (71). Als Autor des ältesten Ev, Mk, sei Petrus anzunehmen, die Übersetzung ins Griechische habe noch vor 64 Markus in Rom besorgt (72–74). Die im 6. Kap. (75–92) vorgestellten 46 modernen Forscher, die sich für den semitischen Ursprung des einen oder anderen Ev ausgesprochen haben (91; vgl. 76f), sollen belegen, daß solche Meinung sich in „respektabler Gesellschaft" kompetenter, moderner Gelehrter befindet. Die wichtigsten Ergebnisse werden abschließend (93–96) zusammengefaßt. Ein Register der ntl Stellen (97–99) und der zitierten Autoren (100–102) sind angeschlossen.

Trotz der wiederholten Hinweise auf den hypothetischen Charakter der vorgelegten Rekonstruktion der Geschichte der syn Evv und trotz des Verweises auf die Notwendigkeit weiterer und detaillierterer Studien sind hier doch die wesentlichen Entscheidungen vorgelegt, die als tragende Säulen der vorgestellten neuen Hypothese anzusehen sind, die zugleich auch Anlaß für die wohl ebenfalls entscheidenden Anfragen sind: Es ist (1.) zu fragen, inwieweit die von C. aufgewiesenen Semitismen nicht nur die Möglichkeit eines zugrundeliegenden hebräischen (oder auch, s. E. weniger wahrscheinlich: aramäischen) Originals für Mk und Mt belegen können, sondern die Hypothese erlauben, eine solche Vorlage sei für diese unsere griechischen Evv als notwendig vorauszusetzen. Diese Frage ist zu stellen auch auf dem Hintergrund neuerer Arbeiten, die gerade vor einem vorschnellen und umfassenden Rückgriff auf Semitismen warnen und die ursprüngliche Abfassung besonders auch des Mk in griechischer Sprache betonen (vgl. M. Reiser, Syntax und Stil des Markusevangeliums, Tübingen 1984). Und es ist (2.) zu bezweifeln, daß sich die erneute Hypothese von Petrus als Verfasser des Mk auch inhaltlich untermauern läßt (die Behauptung [72], „Tout le monde reconnaît le caractère concret, vivant du style de notre second Evangile, où l'on retrouve les détails précis d'un témoin qui raconte ses souvenirs", ist jedenfalls nicht haltbar); und die damit verknüpfte Frühdatierung aller syn Evv hat gegen sich historische Argumente (z. B. die Bezeugung der Zerstörung Jerusalems) und die Beobachtung einer zweifellos (etwa gegenüber Paulus) vorangeschrittenen theologischen Reflexion, beispielsweise in der Ekklesiologie und in der Eschatologie.

Ein wirklich klärender bzw. vorhandene Hypothesen korrigierender Beitrag zur Entstehung der syn Evv scheint auf diesem von C. eingeschlagenen Weg nicht möglich zu sein.

Freiburg i. Br. Lorenz Oberlinner

**Gnilka,** Joachim: **Das Matthäusevangelium.** I. Teil, Kommentar zu Kap. 1,1 – 13,58. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1986. XVI, 518 S. (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Bd I/1) geb. DM 108.–

Für J. Gnilka ist die Beschäftigung mit Matthäus „eine faszinierende Sache" (Vorwort): Die Sprache des Evangelisten ist klar und eindringlich und läßt „bestimmt wichtige Anliegen" hervortreten, die es mit dem praktischen Christentum zu tun haben – darin besteht

[2] Die von M. (214.425) für die Einfügung von V 22–26 in die Grundschicht gegebene Begründung, das Dekaloggebot „Denk an den Sabbat!" habe die Erweiterung nötig gemacht, überzeugt wenig. Gehört der Dekalog überhaupt literarisch in diesen Kontext? Sind die Beziehungen zum Heiligkeits- und Priestergesetz (213) so eng, daß V 22ff nicht zur priesterschriftlichen Grundschrift zählen kann? Woher weiß dann Israel – von Ex 16 abgesehen – nach der Priesterschrift vom Sabbatgebot, da die Ruhe Gen 2,1ff Gott vorbehalten bleibt? So müßte die einfache bzw. erweiterte Einheit stärker auf ihre Verankerung und Intention innerhalb der Priesterschrift und deren Theologie befragt werden.

„eine hohe Relevanz für das Christentum unserer Tage". Nicht zuletzt sei das Mt-Ev. so angelegt, daß es sich „dem AT und Judentum, das heißt, dem Herkommen des Christentums, stark verpflichtet weiß"; dieser Aspekt ist für G. von besonderer Bedeutung.

Die Kommentierung geschieht in fünf Schritten: In I wird der Text analysiert, in II folgt die Interpretation; nach einer Zusammenfassung der matthäischen Schau des Textes (IIIa) folgen in IIIb) eine historische Beurteilung und abschließend (IIIc) ein Teil, „der Anregungen geben will zur persönlichen Aneignung und Vermittlung des Textes" (S. V). Die „Einleitungsfragen" (Verfasser, Adressaten, Abfassungszeit, literarische Eigenart, Struktur u. drgl.) werden erst am Schluß des 2. Bdes behandelt, nach G. aus dem Grund, weil sie „der normale Leser" an dieser Stelle vermutlich auch besser versteht (ob diese Begründung für eine an sich unübliche Umstellung – doch vgl. in der gleichen Reihe schon Bd III/1 – überzeugt, müssen die Leser beurteilen).

Der vorliegende 1. Bd ist wie folgt gegliedert: Nach der Inhaltsangabe (VII–IX) folgt das Literaturverzeichnis (XI–XVI). Kap. 1,1–4,16 bilden als „Vorgeschichte" eine erste Kommentareinheit. Ihr folgt der erste Hauptteil (Jesus verkündigt die Herrschaft der Himmel: 4,17–16,20), dessen Kommentierung nach der Gleichnisrede (13,1–53) zunächst abgebrochen wird. Eine weitere Untergliederung wird nicht geboten, sieht man davon ab, daß die ersten drei Redekompositionen (5,2–7,27: Die Rede vom Berg; 10,5–42: Die Rede zur Aussendung; 13,1–53: Die Rede in Gleichnissen) als eigene Themenkomplexe hervorgehoben werden. Die Perikopeneinteilung folgt im großen und ganzen den überkommenen und bewährten Vorbildern; die Tituli gehen zum Teil eigene Wege und überraschen manchmal in ihrer sachlichen Formulierung (z. B. 5,27–30: Selbstüberwindung statt Ehebrechen; 9,18–26: Vom Glauben in Krankheit und Tod; 11,25–30: Das Geheimnis des Sohnes).

Im Literaturverzeichnis sind die wichtigsten Kommentare und Monographien angegeben, Vollständigkeit anzustreben konnte nicht im Interesse des Vf.s liegen. Weitere Literatur – vor allem Aufsätze und Lexikonartikel – findet sich jeweils am Ende der Perikopenauslegung und in den Fußnoten (im Literaturverzeichnis muß es heißen: Cope O.L.; Klausner J.).

In den ersten Teil des Kommentars sind (nur) vier Exkurse eingefügt (Jungfrauengeburt, literarisches Genus von Mt 2, Auslegungsproblem der Bergpredigt, Intention des Wunderzyklus). Damit wird vom Vf. signalisiert, daß für ihn die Gattung „Kommentar" Priorität besitzt und Exkurse nur sparsam – am besten wohl gar nicht – den Duktus der Auslegung unterbrechen sollen; nicht zuletzt kommt diese Absicht auch in der Kürze der Exkurse zum Ausdruck (Exkurs 2 und 4 umfassen jeder nur etwas mehr als 2 Seiten). Auch hier werden viele Leser ein Fragezeichen setzen, weil sie sich gerade aus Exkursen eine gedrängte Übersicht und informierende Zusamenfasung wichtiger Grundgedanken einer ntl Schrift erhoffen.

Von einigem Interesse ist Exkurs 1, der zum Thema „Jungfrauengeburt" die Aussagen des Mt-Ev. vorträgt (a), dann (ausführlicher) „Religionsgeschichtliches" bietet (b) und mit einer theologischen und historischen Beurteilung abschließt (c). Daß in Mt 1 und 2 eine „Zweistufen-Christologie" vorliege, wird wohl kaum ungeteilte Zustimmung finden. Auf der Suche nach dem religionsgeschichtlichen Hintergrund stellt Vf. – in Anlehnung an E. Norden und M. Dibelius – vor allem außerjüdische Analogien und Parallelen vor (ägyptische, griechische, römische). Mögliche jüdische Vorbilder werden erwähnt (Sara, Rebekka, Lea, Zippora), aber – entgegen der im Vorwort angegebenen Intention – nicht weiter verfolgt; die Geburtserzählungen von Samuel, Samson u. a. werden nicht berücksichtigt. G. zieht das Fazit: „Eine überzeugende religionsgeschichtliche Fremdableitung ließ sich nicht ausfindig machen" (30), und „die historische Rückfrage nach der Jungfrauengeburt muß letztlich offen bleiben" (ebda): Die Aussage sei eine theologische und letztlich eine soteriologische. Dieses zurückhaltende, aber der Zurückhaltung des Mt-Textes entsprechende Ergebnis wird dann jedoch durch die Gegenüberstellung mit der pln./joh. „Präexistenz-Christologie" in einen dem Mt fremden Gedankengang gedrängt.

Mit Interesse (und natürlich auch mit gespannter Neugierde) liest man bei der Einzelexegese jeweils IIIc, die Versuche aus der Sicht eines Exegeten, dem Leser Hilfestellung zu geben für persönliche Aneignung und Vermittlung des Textes. G. ist sich bewußt, daß gerade dieser Teil der Exegese entweder zu sehr subjektiv eingefärbt werden oder durch Fremdeinfluß zu einer Überinterpretation führen kann (wird doch gerade hier teilweise moderne, nichttheologische Literatur herangezogen), daß also eine angebotene „Plattform" für spirituelle und kerygmatische Adaption leicht zu einer schiefen Ebene werden kann. Er versucht dieser Gefahr dadurch zu entgehen, daß er nur Akzente setzt und bemüht ist, nicht über das hinauszugehen, was bei der Textinterpretation an gesicherten Ergebnissen gewonnen wurde. Auch hier wird der kritische Leser sich selbst ein Urteil bilden müssen, der unter Umständen für sich (und andere) eine andere „Nutzanwendung" erwartet. So wird nicht jeder G. folgen, wenn dieser zu 11,25–30 als zweite Interpretationsanregung vorschlägt: „Jesus ist in völliger Verborgenheit das, was er ist. In ihm ist Gott ganz unserem Zugriff entzogen und doch ganz bei uns." Oder – um ein anderes Beispiel zu nennen: Ist der Sinn des Doppellogions 8,18–22 vom Vf. richtig gesehen, wenn er in IIIc (315) vor allem die „Kirche der Armen" angesprochen sieht, bzw. deutet, daß die Nachfolge durch einen „Reflex auf die Weisheit eine neue Dimension erfahren" hat?

Trotz bestimmter Vorbehalte (etwa auch gegenüber einer Anregung zum Verständnis des „Vaterunser" vor dem Hintergrund der gegenwärtigen Vater-Mutter-Diskussion: 230–232) ist gerade dieser Interpretationsversuch des Mt-Kommentars innerhalb der ganzen Kommentarreihe ein positives Zeugnis für die Einsicht in die Notwendigkeit, der analytischen Exegese Aussagen und Hinweise folgen zu lassen, die dem Leser die Möglichkeit geben, hinter der auflösenden Einzelexegese eine den Text tragende und zusammenhaltende Grundinterpretation zu erkennen. Der Kommentar ist somit ein gutes Beispiel für das Bemühen, historisch-kritische Exegese und theologische Vermittlung miteinander zu verbinden; man darf mit Interesse auf die Publikation des 2. Bdes warten.

Bochum Alexander Sand

**Kremer**, Jakob: **Lazarus.** Die Geschichte einer Auferstehung. Text, Wirkungsgeschichte und Botschaft von Joh 11,1–46. – (Stuttgart): Kath. Bibelwerk (1985), 384 S. geb. DM 44.-

Der katholische Wiener Neutestamentler beschäftigt sich seit Jahren mit der Eigenart, Problematik und Aussage der ntl Auferstehungszeugnisse und stellt sich auch der Frage, wie deren Botschaft heute Nichtfachleuten so vermittelt werden kann, daß sie diese Texte sachgerecht verstehen. Er will dabei zwei Gefahren abwenden: einerseits ein fundamentalistisches Mißverständnis, das alles wörtlich nimmt, was da steht, auch wenn die Textform so gar nicht verstanden werden will, andererseits ein liberales, das alles nur bildlich deutet, auch dort, wo es sich um historische Mitteilungen handelt.

Um beispielhaft zu zeigen, wie problematische Zeugnisse sachgerecht auszulegen und zu verstehen sind, hat er die in der Exegese sehr umstrittene Perikope von der Auferweckung des Lazarus gewählt. Hier sind auch sogenannte „konservative" Forscher der Auffassung, daß es sich um eine kerygmatische Wundererzählung handelt, bei der ein historischer Kern einer vorauszusetzenden Überlieferung nicht genau festgelegt werden kann. Wie kann eine solche „Geschichte" textentsprechend und glaubensdienlich zugleich ausgelegt werden?

K. gliedert seine Studie in drei Abschnitte: 1) Der Text, 2) Die Wirkungsgeschichte, 3) Die Botschaft.

Bei „Text" untersucht er Textvorlage, Gattung, Kontext und Überlieferungsgeschichte und umschreibt das so gewonnene Ergebnis folgendermaßen: „Die vorliegende Lazarusgeschichte weist unverkennbare Anzeichen dafür auf, daß der Evangelist eine ihm vorgegebene schriftliche oder mündliche Nachricht über eine Totenerweckung im Blick auf einen bestimmten Leserkreis und mit eigenen Worten wiedergegeben hat" (108). Der Rekonstruktion eines Grundberichts steht K. skeptisch gegenüber, ebenso der Frage nach der Herkunft der Lazarusüberlieferung.

Diese Unsicherheit setzt nun die Frage in Gang, wie ein solcher Text theologisch ausgewertet und verkündet werden kann.

Der Vorbereitung eines eigenen Urteils dient K. ein Blick auf die „Wirkungsgeschichte", näherhin die Auswertung des Textes im Altertum (Kommentare, Homilien, Liturgie, Dichtung, Kunst), im Mittelalter und der Reformationszeit sowie in der Neuzeit (besonders in exegetischer Hinsicht). Daraus zieht Teil 3 Folgerungen für die heutige Auslegung unter Heranziehung verschiedener hermeneutischer Überlegungen. Grundlegend ist dabei die Überlegung bezüglich Glaubwürdigkeit und Wahrheit. Er kommt dabei zur Feststellung: „Jedenfalls deuten die Wirkungsgeschichte wie auch die neuere Textanalyse die Möglichkeit an, die theologische Aussage von Joh 11 und damit die Wahrheit der Lazarusgeschichte zu erkennen, ohne daß sich der Leser durch die Ungewißheit hinsichtlich der Historizität des Geschilderten beirren läßt" (332f). Er zeigt dann auf, daß die Lazaruserzählung auf beispielhafte Weise, wohl unter Verwendung einer Überlieferung, dargestellt, was der Glaube an Jesus Christus an konkreter Hoffnung den Christen schenkt: die Hoffnung auf Auferweckung zu einem neuen, ewigen Leben. Dabei verdichten sich in der „Geschichte" Überlieferungen von Totenerweckungen Jesu, von dessen Mitleid mit leidenden und sterbenden Menschen, von der Kraft des Glaubens und von seinen Erscheinungen als Auferstandener zu einem eindrucksvollen theologischen Zeichen. Dieses Zeichen kann letztlich nur in der Kraft des Glaubens verstanden werden.

An den Aufweis dieser kerygmatischen Eigenart der Lazarusgeschichte schließt K. noch zwei instruktive Anhänge an: einen Abschnitt über das echte theologische Verstehen einer kerygmatischen Erzählung und über das theologische und methodisch reflektierte gläubig-naive Wesen solcher Texte und eine Ansprache bei einem Begräbnis über unseren Text.

So ist eine mustergültige Verstehenshilfe mit exemplarischem Charakter entstanden, die einen wesentlichen Beitrag leistet zur Überwindung des garstigen Grabens zwischen historisch-kritischer Bibelausle-

gung und gläubigem Verstehen und Verkünden. Es bleibt zu hoffen, daß sich viele Exegeten und Verkünder von diesem Beispiel anregen lassen und zeigen, wie recht betriebene moderne Auslegung zum sachgemäßen gläubigen Verstehen der christlichen Botschaft verhilft.

Passau Otto Knoch

**Feld,** Helmut: **Der Hebräerbrief.** – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1985. VI, 141 S. (Erträge der Forschung, Bd 228) kart. DM 36.–

Diese informative Untersuchung über neuere Arbeiten zum Hebräerbrief enthält folgende Punkte:

A. Literaturgeschichtliche Fragen: Verfasserfrage, Empfänger und Bestimmungsort, Datierung, Anlaß und Absicht, literarisches Genus, literarische Struktur, religions- und literaturgeschichtlicher Hintergrund und Auslegungsgeschichte.

B. Theologische Fragen: theologischer Grundgedanke, Bedeutung des AT, Christologie, himmlischer Kultus und Neuer Bund, Schöpfung und Eschatologie, christliche Existenz und Bewertung des Hebräerbriefes.

C. Eine Bibliographie einschließlich der Kommentare und anderer relevanter Literatur.

Der Redaktionsschluß des Buches scheint 1984 gewesen zu sein. Brauns Kommentar (Handbuch zum Neuen Testament) von 1984 ist selbstverständlich erwähnt, wurde aber anscheinend nicht häufig bei der Untersuchung verarbeitet. Unter den patristischen Kommentaren werden Frede, Ein neuer Paulustext und Kommentar I–II (1973) und K. Reuss, Pauluskommentare aus der griechischen Kirche (1939), nicht angeführt.

Reuss' Arbeit ist besonders bemerkenswert; es ist aber bedauerlich, daß es nie zu einer 2. Aufl. des Buches gekommen ist, obwohl Reuss sie beabsichtigt hatte. Die wertvollen Anmerkungen des Photius sind von ihm reproduziert worden, aber leider ist die Hs bei Hebr 9, in dem der schwierige Abschnitt 9,15–19 enthalten ist, defekt. Hier benötigen wir jede mögliche Hilfe.

Viele der zusammenfassenden Antworten der früheren Arbeiten sind besonders hilfreich. So liefert zum Beispiel der Forschungsbericht über den Hintergrund des Hebräerbriefes eine wohlüberlegte und auf den neuesten Stand gebrachte Darstellung der Beziehung zwischen dem Hebräerbrief und der LXX. Bei der Behandlung der Verfasserfrage werden die verschiedenen Spekulationen aufgezeigt; der Autor äußert jedoch lobenswerte Vorbehalte ihnen gegenüber. Das gleiche scheint auch auf die Diskussion bezüglich der Empfänger und der Schreiber des Hebräerbriefes zuzutreffen. Wir sind jedoch der Meinung, daß aus der Verbindung mit dem Römerbrief mehr herausgeholt werden kann.

F. führt an, daß $P^{46}$ den Hebräerbrief direkt nach dem Römerbrief anordnet. Beruht diese Reihenfolge, die aus alter Zeit stammt, etwa auf einer Überlieferung, daß der Hebräerbrief in Wirklichkeit an eine Gemeinde in Rom gerichtet war, und zwar derart, daß 1 und 2 Kor auf 1 und 2 Röm folgte? Diese Annahme versetzt uns in die Lage, eine exaktere Definition von Πρὸς Ἑβραιους und von 13,24 οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας zu geben.

Die Diskussion um die Datierung bringt wieder die Schwierigkeiten ans Licht, die mit der Datierung des Hebräerbriefes vor oder nach 70 n. Chr. zusammenhängen. Besteht der Tempelkult noch, oder wird die Diskussion nur auf der Grundlage einer traditionellen Rekonstruktion geführt?

F.s Darstellung zeigt beispielhaft Gelehrtheit und gibt uns nach allen Seiten einen vollen Überblick über die Literatur und eine kluge Führung zu ihrer Bewertung. Seine Arbeit ist sorgfältig und klar.

Oxford George Dunbar Kilpatrick

(Aus dem Englischen übersetzt von Elisabeth Wiemeyer)

**Das Neue Testament in syrischer Überlieferung. I. Die großen katholischen Briefe.** In Verbindung mit A. Juckel, hrsg. und untersucht von Barbara Aland. – Berlin, New York: Walter de Gruyter 1986. IX, 311 S. (Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung, Bd 7) Ln. DM 240.–

Die syrische Textgeschichte des NT ist bisher nur teilweise beschreibbar. Daß also zu dieser wichtigen Übersetzung des griechischen NT noch erhebliche Arbeiten zu leisten sind, dürfte allgemeine Zustimmung erhalten. Der vorliegende Bd aus dem bekannten Institut für neutestamentliche Textforschung in Münster will, begrenzt auf die großen katholischen Briefe (Jak, 1 Petr, 1 Joh), Teilaspekte dieser syrischen Textgeschichte aufhellen.

Zwei Schwerpunkte kennzeichnen das Werk: die eigentliche editorische Arbeit mit dem syrischen Text, dargeboten in „Zitierblöcken" (18) auf den Seiten 140ff, beschrieben auf den Seiten 18–40, und – von nicht minderer Bedeutung – die methodologische Präzisierung des Münsteraner „Teststellenprogramms" (44), mit dessen Hilfe nunmehr für den syrischen Text eine entscheidende Einsicht in seine Textgeschichte und ihre Zuordnung zum griechischen Text gelingt.

Der syrische Text wird so geboten, daß – wenn irgend möglich – in chronologischer Abfolge innerhalb eines Zitierblocks die Peschitta und die Harklensis als Gerüst dienen und ihnen die Zitate aus syrischen Originalwerken und Übersetzungen zugeordnet werden. Dadurch kann jeder Benutzer die Zeugen untereinander vergleichen und auch Schritte in Richtung auf die griechische Vorlage unternehmen. Außerdem können so insbesondere Beobachtungen zur Rekonstruktion der verlorengegangenen Philoxeniana, die Philoxenius von Mabbug etwa ein Jahrhundert vor der Harklensis erstellte, gemacht werden, wie auch hier und da in die syrische Textüberlieferung vor der Peschitta geblickt werden, die bekanntlich für die katholischen Briefe ohne solchen bewährten Zeugen wie die Vetus Syra ist.

Selbst wenn für die Peschitta und Harklensis noch kein eigener kritischer Text erstellt wurde, so sind doch 9 Peschittahandschriften im Apparat zugängig gemacht, so daß der abgedruckte Text von Gwillian überprüft werden kann, und es können für die Harklensis-Zeile, die H 1 wiedergibt, H 2 und H 3 vom Apparat her zum Vergleich herangezogen werden. Ein besonderer editorischer Fortschritt sind aber darüber hinaus vor allem die zum Teil ganz neu und in erstaunlicher Fülle dargebotenen Zitate von syrischen Autoren und aus Übersetzungen. So darf man sagen: Noch nie stand einem Benutzer des NT für die großen katholischen Briefe eine solche Materialfülle der syrischen Überlieferung zur Verfügung.

Doch ist der Bd nicht nur für die Erforschung der syrischen Überlieferung von Bedeutung. Indem B. Aland versucht, die griechische Harklensisvorlage zu bestimmen und in die gesamte Textüberlieferung des NT einzuordnen, bedient sie sich des sog. Teststellenprogramms, das überhaupt für die textkritische Methode entscheidende Bedeutung hat, so daß auch derjenige, der nicht speziell an der syrischen Textüberlieferung des NT arbeiten will, paradigmatisch ein Kapitel neutestamentlicher Textkritik als Zusammenspiel von EDV-Untersuchungen und klassischem textkritischen Instrumentarium vorgeführt bekommt. Der eigentliche Clou dabei ist dieser: Dort, wo die Komplexität und Variantenfülle eine qualifizierende Zuordnung von Handschriften und damit ihre Einordnung in das Netz der ntl Gesamtüberlieferung nach traditioneller Methode als auswegloses Unternehmen erscheinen ließ, kann durch eine Kollationierung von Teststellen unter bestimmten vorher definierten Gesichtspunkten die Hilfe des Computers eingesetzt werden. Seine Befragung führt zu ersten, aber den weiteren Weg der Erkundung ebnenden Erkenntnissen, die es erlauben, daß daraufhin an richtiger Stelle und gezielt mit den traditionellen Mitteln weitergearbeitet werden kann. Dieses Verfahren zeitigt bei B. Aland im vorliegenden Einzelfall das Ergebnis, daß sie die Vorlage für die Harklensis innerhalb der katholischen Briefe durch eine neu entdeckte griechische Handschriftengruppe relativ genau beschreiben kann: Dieser Gruppe Hk gehören an $Hk^{gr}$, 206, 429, 522, 614, 630, 1292, 1505, 1611, 2138, 2200, 2412, 2495. Randsiedler sind noch 1852 und 1448.

Zusammenfassend ist festzustellen: Der Bd von B. Aland ist ein bedeutender – wenn auch noch lange nicht letzter – Schritt zur Erkundung des ntl Textes und seiner Geschichte.

Raisdorf Jürgen Becker

**Gnilka,** Christian: **ΧΡΗΣΙΣ.** Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur. I. Der Begriff des „rechten Gebrauchs". – Basel, Stuttgart: Schwabe 1984. 151 S. (Westfälische Wilhelms-Universität Münster) kart. DM 30.- / sfr. 26.-

Die Begegnung der christlichen Heilsbotschaft mit der antiken Kultur hat eine weitreichende Wirkungsgeschichte entfaltet, die das Erscheinungsbild des abendländischen Christentums nachhaltig bestimmt hat. Dieser Prozeß der Begegnung und des Austausches rückte schon in der Frühzeit ins Bewußtsein der Gläubigen, nicht erst in der modernen Forschung, die nach wie vor von den Kategorien Abfall oder Notwendigkeit geleitet wird. Der Vf. des vorliegenden Werkes geht nicht von modernen Fragestellungen aus an das Problem heran, sondern untersucht die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur anhand des Begriffs vom „rechten Gebrauch".

Ein Vorwort von Johannes Dörmann führt in den Fragenkreis durch grundsätzliche Überlegungen ein, um die Aufmerksamkeit auf das bewußte Vorgehen der Kirchenväter zu lenken, mit der sie die Verschränkung des Evangeliums mit der Umweltkultur betrieben haben. „Hatten die Väter nicht doch klare Vorstellungen und eine entsprechend ausgefeilte Begrifflichkeit?" (9). Ohne Zweifel ist es ein hilfreiches Unternehmen, anhand des Kriteriums vom „rechten

Gebrauch" die Begegnung von Evangelium und Philosophie zu untersuchen. Ob moderne Sprechweise indes nur Schwächen aufweist, mag dahingestellt bleiben, da die Rede von der „Auseinandersetzung" mit der antiken Kultur größere Bedeutungsbreite aufweist als das Stichwort vom „rechten Umgang", indem gleichzeitig die Distanzierung mit eingeschlossen ist. G. konzentriert sich jedenfalls in seiner sorgfältigen Untersuchung auf das Motiv vom „usus iustus" und zeigt sein Vorkommen an einschlägigen Zeugnissen der Antike auf.

Dabei kommen zunächst philosophische und medizinische Texte zur Sprache, und es zeigt sich, daß ΧΡΗΣΙΣ bereits Leitprinzip „für diesen Bereich antiken Denkens und Lebens" (43) ist. Da der gläubige Christ in einer konkreten Welt existierte, kann es nicht wundernehmen, daß auch von den kirchlichen Schriftstellern dieses Thema aufgenommen wurde, zumal sie Kriterien nötig hatten, um eine angemessene Adaption kultureller Elemente zu vollziehen. Tertullian, Klemens von Alexandrien und Origenes sind die Kronzeugen für solches Vorgehen, wobei neben formalen Elementen die Unterscheidung des Wahren vom Falschen immer eine Rolle spielt. Hier zeigt sich, daß neben dem formalen Prinzip des „rechten Gebrauchs" immer auch inhaltliche Maßstäbe zum Tragen kommen, um gegebenenfalls eine rechte Auswahl treffen zu können. Das detaillierte Wortmaterial bestätigt jedenfalls den Stellenwert dieses Kriteriums und es illustriert seine verschiedenen Anwendungsgebiete.

Unter den späteren Kirchenvätern sind neben den Überlegungen zu den Kappadokiern vor allem die Ausführungen über Augustin bemerkenswert, da hier das berühmte Begriffspaar uti – frui behandelt wird. Die Untersuchung bleibt nicht bei den gängigen Ausführungen stehen, sondern führt in das begriffliche Bezugssystem ein. Man stimmt dem Vf. bei, wenn er sagt: „Damit hat Augustin die Bedingungen, die der ‚nutzende' Christ erfüllen muß, tiefer gefaßt als andere" (91). Augustins Bedauern in alten Tagen, daß er den freien Künsten so viel Raum gegeben habe (retr. I 3,4), weist allerdings auf die konkreten Grenzen des Motivs. Der Übergang zum Mittelalter wird an Cassiodor, Maximus Confessor und Johannes von Damaskus exemplifiziert; sie bestätigen die Nachwirkung des Prinzips vom „rechten Gebrauch". Abschließend stellt G. die Bienenarbeit als Modell der Rezeption vor und er erläutert an verschiedenen Beispielen Kulturmetamorphose als Ergebnis des „rechten Gebrauchs". Ein sorgfältiges Register erschließt Begriffe und Sachen, so daß sich der „rechte Gebrauch" des kenntnisreichen Werkes gut bewerkstelligen läßt.

Die Analyse von ΧΡΗΣΙΣ in der antiken und frühchristlichen Literatur trägt dazu bei, den Vorgang der Begegnung der Antike mit dem frühen Christentum schärfer zu sehen, in seiner Motivation tiefer zu erfassen und die Argumentation jeweils ins Bewußtsein zu heben. Mit der Konzentration auf dieses Motiv wird gewiß eine intensivere Kenntnis der Arbeitsweise vermittelt, andererseits kommt durch eine übergreifende Schau vielleicht doch mehr dieser geistes- und theologiegeschichtlich so bedeutsame Vorgang in Sicht, nicht zuletzt auch jene Motive, die grundsätzlich einen Vorbehalt gegenüber der Kultur der Antike in sich bergen.

München Peter Stockmeier

**Le Boulluec**, Alain: **La notion d'hérésie dans la littérature grecque.** IIe–IIIe siècles. Tome I: De Justin à Irénée. Tome II: Clément d'Alexandrie et Origène. – Paris: Études Augustiniennes (1985), 662 S., kart.

Es erscheinen bisweilen Bücher, von denen man nicht recht begreift, daß sie nicht längst früher geschrieben worden sind. Eine Monographie über den frühchristlichen Häresie-Begriff, so naheliegend und wichtig in vielen Zusammenhängen, gab es bisher nicht (W. Bauer, Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum, Tübingen 1934. ²1964, hat diese Monographie nicht sein wollen). Freilich ist das Unternehmen ungemein anspruchsvoll. Obwohl sich Vf. des hier angezeigten Buches so hilft, daß er nur vier (freilich besonders einschlägige) Autoren des 2. und 3. Jh.s ausführlicher behandelt, ist daraus ein Werk von mehr als 600 S. geworden. Das Thema ist diffizil, das Quellenmaterial dazu riesig. Der Zufall will es, daß kurz vor und kurz nach Erscheinen dieses Titels zwei große Lexika beim Stichwort „Häresie" angelangt sind, nämlich das RAC (N. Brox, Häresie, Bd XIII, Lieferung 98, Stuttgart 1984, 248–297) und die TRE (A. Schindler, Häresie II. Kirchengeschichtlich, Bd 14, 1985, 318–341). Eine Diskussion kommt hoffentlich in Gang, wenn alle drei Entwürfe zum Vergleich vorliegen. B. liefert mehr als eine Begriffsgeschichte i. e. S. und spricht eine Reihe der bislang nie diskutierten Probleme um die Denkform und Nomenklatur der häresiologischen Literatur an. In seiner Introduction, in der er diverse Fragen und Zielvorhaben formuliert, entledigt er sich z. B. einer Schwierigkeit des Historikers mit der frühchristlichen Diktion, die bisher so gut wie gar nicht gesehen und noch nicht methodisch geklärt wurde: Der Theologie-Historiker, der die Entstehung der Begrifflichkeit von Häresie und Orthodoxie, die Qualität dieser Antithese sowie die Fragen um die Kriterien der frühkirchlichen Unterscheidung von Konsens und Dissens bearbeitet, kann sich als Historiker nicht bequemerweise mit den implizierten Parteilichkeiten indentifizieren und folglich auch die historisch gewachsene Terminologie nicht unkritisch nachgebrauchen, wenn er die dogmengeschichtlichen Prozesse von Konsensbildung und Ausgrenzung und die historischen Definitionen von Wahrheit und Irrtum analysieren will. Vf. drückt sich so aus (19f): Um dem Zirkel der Werturteile, die im Begriff „Häresie" stecken, und der Abstraktion der Antithese von Heterodoxie und Orthodoxie zu entgehen, entschließt er sich, lieber von häresiologischen Vor- und Darstellungen oder Entwürfen („représentations hérésiologiques") zu reden, und tut das im ganzen Buch. Auf diesem Weg glaubt er auch, den Blick frei zu behalten für die historischen Umstände der Begriffsbildung „Häresie" und für den kontingenten, relativen Charakter dieses Begriffs, weil der Forschungsgegenstand so auf Distanz gehalten werden kann: „Nous voulons insister ainsi sur l'aspect fictif des éléments qui composent la notion d'hérésie et sur l'enracinement culturel des schèmes transmissibles qui déterminent ses contours." Auf diesem Weg kann man sich auch vor der alten Illusion hüten, der Orthodoxie komme in jedem Fall die (zeitliche) Priorität zu. Dieser Versuch läuft nicht auf eine Bestreitung der Lehr-Normen hinaus, über die das Christentum schon früh verfügte und die die Basis einer Orthodoxie waren. Es geht indes darum, die große Variationsbreite der Ansprüche auf Rechtgläubigkeit wahrzunehmen und in den häresiologischen Texten die Mittel zu entdecken, mit denen eine einzige unter den Richtungen sich in die Lage brachte, alle übrigen abweisen zu können (19f). – Ich selbst hatte nicht eine andere Sprachregel, sondern einen veränderten Gebrauch der alten Sprachregel vorgeschlagen und im RAC-Artikel (293) so formuliert: „Für den Historiker ist die Verwendung auch der parteilichen Begriffe gleichwohl unvermeidlich. Sie sind ein heuristisch nützliches Instrumentar, wenn eine bestimmte Distanz zur nachgesprochenen Diktion gewonnen ist ... Also ist historisch (besser: methodologisch) nicht ein konspiratives Nachgebrauchen, sondern nur ein deskriptiver Einsatz dieser Terminologie möglich. Auf der Seite inhaltlicher Beschreibung wird dann eine Nachfrage veränderter Art nach den Gründen und Motiven der alten Häresien möglich." Beide Vorschläge schließen sich gegenseitig nicht aus. Es scheint mir, daß gerade an dieser Stelle eine genaue Hermeneutik für die Interpretation historischer Diskussionen gefragt ist. Auf das gravierende Defizit an kritischer Distanz zur Sache und auf dessen Folgen bei den an den altkirchlichen Streitereien Beteiligten hat A. Grillmeier, Mit ihm und in ihm, ²1978, 574f. 578, längst hingewiesen. Es geht darum, das nun zu beachten und in die nachträgliche Bewertung der historischen Abläufe eingehen zu lassen.

Vf. gibt ausdrücklich zu beachten, daß er viele griechische christliche Schriftsteller der häresiologischen Szene, sämtliche Apokryphen und die lateinischen Väter in seiner Studie unberücksichtigt ließ, verbürgt sich dem Leser gegenüber aber dafür, daß dadurch nichts verfälscht wurde und das Gesamtbild sich andernfalls nicht nennenswert geändert hätte (16f). An diesem Punkt habe ich meine Zweifel. Es ist doch kritisch, wenn Tertullian mit seinem Traktat de praescr. haer. (und auch anderen Texten) aus einer Darstellung der Häresiologiegeschichte und auch der Begriffsbildungsgeschichte von „Häresie" im 2./3. Jh. herausgehalten wird, weil er nichts qualitativ Beachtliches oder Unterscheidendes über die Tradition (d. h. über Justin und Irenäus) hinaus sage. Zumindest in die als Hauptthese des Buches (s. u.) entworfene Genealogie der christlichen Häresiologie seit Justin paßt er m. E. mit etlichen seiner formalen Argumente (Rechtmäßigkeit des Gebrauchs der Bibel; Verhältnis von Kirche bzw. regula und Häresie u. a.) nicht hinein.

Um aus der reichhaltigen und interessant zu lesenden Arbeit im Sinn des Vf. das Wichtigste zu referieren, halte ich mich an seine Conclusion (547–555), in der er zuerst seine Thesen für die Beurteilung der W. Bauerschen Konzeption einsetzt. Letztere erfährt dabei Korrekturen, Modifizierungen und Verstärkung.

Zu den wichtigsten Ergebnissen gehört die frühe Existenz und entscheidende Rolle von kirchlichen Normen, die in der strittigen Opposition von Wahrheit und Irrtum zur Unterscheidung aufgrund der jeweiligen Sukzession befähigen (selbst bei einem liberalen Klemens von Al.). Die Sukzessionsidee ist nach Meinung des Vf. in diesem Fall von der antiken Häresiographie und Historiographie entliehen, und zwar originell und kreativ von Justin „erfunden" – eine m. E. bestreitbare These (s. u.). Justins Konzept wurde von (Hegesipp und vor allem) Irenäus ausgebaut, verfeinert, mit vielen sorgfältig herausgearbeiteten Nuancen. Klemens und Origenes ihrerseits gingen über die handfesten Kriterien eines Irenäus (Bischofslisten etc.) hinaus. Klemens rekurriert auf das Erbe vollkommener Erkenntnis aufgrund verbaler Kontinuität und Kommunikation mit den Aposteln. Und obwohl er die konventionellen häresiologischen Muster kennt und beherrscht, operiert er nicht mehr mit einer Sukzession des Irrtums.

Er praktiziert die Öffnung für Philosophie und andere außerchristliche Funde, und von daher war er kein Mann der skrupulösen Selektion und Restriktion. Das Prestige einer noblen und geheimen Überlieferung ist es, was ihn überzeugt. Vor solchem Hintergrund verteidigt er die Reinheit von Lehre und Leben vom Boden der christlichen Ethik und der Bibel aus. Bei Origenes liegt die Sache ganz ähnlich; seine persönlichen Erfahrungen mit den Kirchenvorstehern lassen ihn nicht auf die Idee kommen, die Bischöfe für die höchsten Garanten der reinen Lehre zu halten.

Wichtig ist, daß sich der frühkirchliche Häresiebegriff in einer Zeit bildete, in der das Christentum es überwiegend mit dem Gnostizismus zu tun hatte. Das trug maßgeblich zum Vergleich mit den philosophischen Schulen bei (s. u.), und die pejorative Wortbedeutung von αἵρεσις resultiert aus der Anleihe bei der hellenistischen Häresiographie einerseits und dem jüdisch-christlichen Thema der „falschen Propheten", der dämonischen Inspiration andererseits. Diese Geschichte des Wortes hat auch das Übergewicht der Doktrin (gegenüber der Lebenspraxis) in den Auseinandersetzungen verursacht. Zu den Folgen gehört es, daß statt wirklicher Diskussion verständnislose Kämpfe stattfanden, in denen der theologische Sinn der Auseinandersetzung nicht die Rolle spielte. Freilich können bei Theologen wie Origenes daraus respektable theologische Einsichten und Entwürfe resultieren, so daß man in der Häresie eine durch Provokation produktive Kraft erkannte. Die Häresie wurde aber auch dann bitter bekämpft. Nachdem man sie zuerst auf unzulässige Einflüsse heidnischen Denkens zurückführte, mußte das Spektrum der Charakteristik ergänzt werden: Häresie ist sophistische Taschenspielerei und orientierungslose Vielwisserei, die mit den Mitteln der betrügerischen Imitation und der Lüge arbeitet. Die Wahrheit wird preisgegeben und verraten. Häresie ist eine Wiederholung der Apostasie Satans. Diese Einschätzung rechtfertigt umgehend jede Art von Maßnahmen zu ihrer Bekämpfung; der Ketzer hat sich selbst ausgeschlossen: „L'hérésie implique l'exclusion" (554). Die Kirche profitierte von der Häresiologie, weil bei deren Bemühungen und Erfolgen (l'invention de l'hérésie) solche Eckpfeiler wie Tradition, Sukzession, Bibel und Exegese als kirchliche Normen gesetzt wurden. Die Häresie spielte die Rolle der negativen Norm und ist fester Bestandteil des begrifflichen Kodes der christlichen Dogmatik. Paradoxerweise steuert die abweichende Lehre durch ihre Defekte und Defizite Richtung und Fortschritt der orthodoxen Reflexion. Mit diesem „paradoxe hérésiologique" meint Vf. den Vorgang, daß die Arbeit an der Identifizierung und Abweisung der Häresie zu deren Internalisierung geführt hat. Das bedeutet für die Geschichte der Theologie ein Moment der Unsicherheit oder Unbeständigkeit: „Si la norme crée l'erreur, l'acte qui décide de l'erreur crée aussi la norme" (554), und diese Wechselwirkung von Regel und Zufall verursacht Veränderungen an der Doktrin. Die Erforschung der Häresiologie zwingt zum Abschied von den Träumen der Theologie-Historiker, nach denen es sich in der Theologiegeschichte beispielsweise um eine organische Entwicklung auf ihre Vollendung zu handelt. Die Tatsache der Häresie erinnert daran, daß die Dogmenentwicklung immer irgendwelchen Gegenwartsfragen und auch zeitbedingten Zwängen ausgesetzt ist.

Die letzten Zeilen des Buches spiegeln dann mit ziemlicher Schärfe, wie sich die Sache dem darstellt, der sich so intensiv in die Dokumente und den Prozeß der altkirchlichen Häresiologie eingelesen hat, wie es zur wirklichen Kompetenz für das Thema notwendig ist:

„Les hérésiologues anciens ... ont doué la notion d'hérésie de l'opacité confondante qui en fait l'emblème, dans le discours laïcisé, du comble de l'incompréhension et de l'aporie logique irréductible. Dans les termes de Wittgenstein: ‚Là où réellement deux principes s'affrontent, qui ne peuvent être conciliés entre eux, chacon décrète alors que l'autre est un fou et un hérétique.' ... Depuis Justin, parler d'<hérésie>, c'est décider la rupture irrévocable. Il n'est plus temps de se demander: et si la logique du ‚fou' avait raison, si l' <hérétique> disait vrai, ou bien , comme peut encore le suggérer Clément, à l'intérieur du discours ‚orthodoxe', si Satan se faisait parfois ‚ange de lumière'? L'ombre d'un doute, et donc d'une question, puis d'une réponse, s'efface. On sait gré à Origène, au seuil de longs siècles d'intolérance et de guerres, d'hésiter devant une appellation si redoutable" (555).

In diesen Sätzen ist das Klima der altkirchlichen Häresiologie jedenfalls richtig eingefangen. Zugleich können sie einen Eindruck von der Art der Probleme, die in diesem Buch aufgegriffen werden, und von der Art ihrer Beantwortung vermitteln. Diese Untersuchung geht notwendige Schritte in Richtung einer Hermeneutik der frühkirchlichen Lehrentwicklung mit deren Begriffen von Wahrheit und Irrtum, Konsens und Dissens, Identität und Widerspruch. Dieser Prozeß ist ja weitaus diffiziler, als ein parteilich naives Nacherzählen von historischen Grenzziehungen im Feld des Dogmas das wahrhaben will und wahrnehmen kann. Eine „Einspeisung" dessen, was man darüber heute aus der Forschung weiß, ins christlich-kirchliche Allgemeinwissen ist zugunsten des Abbaus fundamentalistischer Mißverständnisse an der Zeit, und zwar der gegenwärtigen Toleranzfähigkeit wegen, die ständig durch historisch falsche Vorstellungen unterbunden wird. Die Kirchengeschichte enthält unerschöpflich viel hilfreiches Potential, um das Christentum für seine künftige Geschichte vor der Fortsetzung oder Wiederholung gravierender Verengungen zu bewahren. Die Häresiologie ist darin besonders lehrreich.

Zu vielen Details und Perspektiven des wichtigen Buches möchte man sich zustimmend oder kritisch äußern. Ich muß die eigentliche „Rezension" auf die Hauptthese des Vf.s (als solche muß man sie wohl einstufen) reduzieren, die das betrifft, was er „la naissance de l'hérésiologie" nennt und als historische Ableitung des christlichen Häresiebegriffs und der polemisch-literarischen Häresiologie vorlegt.

Diese These lautet: Nachdem die christliche Literatur vor Justin, also bis in die ersten Dezennien des 2. Jh.s hinein, noch keinerlei einheitliche und genauere Darstellung von Abweichungserscheinungen, Spaltungen und Falschlehren und auch keine spezifische Diktion oder Terminologie dafür bezeugt und vor allem auch noch keinen Versuch macht, die Häresie doktrinär und genetisch zu identifizieren (21–35), wird die Szene schlagartig verändert durch Justin, der eine systematisierende Charakteristik der Häresie(n) einführte und eben die christliche Häresiologie (d. h. das besondere Konzept von Darstellung, Bewertung, Ableitung, Einordnung und theologischer Bewältigung der Häresien) „erfindet" (36–91). Er liefert erstmals eine einheitliche Beschreibung des Phänomens spalterischer Irrtümer im Christentum. Dazu gehört Differenzierung, Benennung und Schematisierung der diversen Gruppen und Lehren innerhalb eines genauen historiographischen Rahmens. Es ist Leistung und Verdienst Justins, dieses Konzept in seinem zwar verlorenen, dem Hauptinhalt nach aber aus Fragmenten und den erhaltenen Schriften sowie seinen Nachfolgern genügend erkennbaren Syntagma als Grundlage der altkirchlichen Häresiologie insgesamt geschaffen zu haben.

Worin liegt die Leistung? Wie sieht diese Häresiologie als Interpretament der theoretischen und konkret-historischen Relation von Wahrheit und Irrtum aus? – Interessant ist der Hinweis, daß die Kirche sich gerade zu der Zeit polemisch-defensiv mit der Häresie beschäftigen mußte, als sie apologetisch-werbend auch ihren Standort gegenüber der paganen Umwelt zu fixieren hatte, sc. zur Zeit Justins. Beides hatte miteinander zu tun: Während die Häresie als auffälliger Dissens das Christentum in seiner öffentlichen Optik und Attraktivität desavouierte, suchte die „Großkirche" ihre Identität und Authentizität in der Art und Weise gegen sie zu definieren, wie das nach damaligen Kriterien überzeugen konnte. Und so kam es, daß maßgebliche Elemente des frühkirchlichen Widerlegungs- und Ausschlußverfahrens dem Bereich der heidnischen Kultur entlehnt wurden (andere übrigens dem Judentum).

Und das sieht der Vf. nun erstmals und exakt von Justin durchdacht: „Il revient à Justin d'avoir inventé l'hérésie" (110) (sc. als auf den Begriff gebrachtes Problem und Phänomen). Dazu hat Justin zwei Vorstellungsreihen kombiniert, mit denen sich ein Modell zur Unterdrückung von Meinungsstreitigkeiten entwickeln ließ. Zum einen rezipierte er aus der griechischen Historiographie das Muster für die Beschreibung von Denkströmungen (vgl. 52–54), indem er sich auf die Tatsache der Vielzahl von Philosophenschulen bezog und mit Hilfe dieser Analogie den Häretikern ihren Anspruch auf die Selbstbezeichnung als Christen bestritt. Zum anderen spielen die christlichen Überlieferungen von den falschen Propheten, den dämonischen Einflüssen und dem schädlichen Widerstand Satans gegen die Wahrheit ihre Rolle. Dabei wird die von Justin gewollte Analogie zwischen den christlichen Sekten und den philosophischen Schulen als die Entdeckung zur Erklärung der Entstehung der christlichen Häresiologie mit großer Sorgfalt entwickelt und untermauert: Man weiß von daher endlich zahlreiche Topoi der Häresiologie zu erklären (z. B. die Diadoche, die Relation zwischen Schulhaupt und Späteren, die Reduktion auf den prominenten Häresiarchen).

Es ist unmöglich, das alles hier auszubreiten (siehe 36–112) und zu besprechen. Aber an einer entscheidenden Stelle des Syndroms von Argumenten, nämlich beim Einsatz der unterstellten Parallele oder Analogie in den Philosophenschulen, scheint mir der Beweisgang mißglückt – mit weitreichenden Konsequenzen für das entworfene Gesamtbild der „naissance de l'hérésiologie". Ich meine nicht einmal diverse Schwierigkeiten der These wie die Widersprüchlichkeit, daß Vf. wiederholt betont, es handle sich in der Philosophiengeschichte bloß um eine Analogie (nicht eine durchgängige Parallele) und alle negativen Qualitäten von Entstehung, Gehalt und Wahrheitsbegriff bei den Häresien würden nach Justin auf diese Schulen nicht zutreffen, während die Analogie im übrigen aber das genaue Modell für die häresiologische Beschreibung abgibt. Sondern ich meine ganz schlicht die philologische Operation der Thesen-Ableitung aus dem Text, die nicht ganz untypisch für die gesamte Studie ist. Sie wird (36f) sehr rasch entfaltet und später wiederholt abgerufen oder rekapituliert. Noch einmal: Die Neuheit bei Justin besteht darin, daß er die diversen Tendenzen innerhalb des Christentums unter ausdrücklicher Bezugnahme auf die Tatsache von „Schulen" in der Philosophie αἱρέσεις nennt und so sein häresiologisches Darstellungsschema gewinnt, das nach ihm nur noch (angereichert und variiert) fortgeschrieben wurde.

Der Beweis verläuft so (36f): Vf. zitiert die Passagen Apol I 7,3 und 26,6 (später kommen gelegentlich die zugehörigen Texte 4,8 und Dial 35,6 hinzu), in denen von Justin folgende Parallele gezogen ist: Leute mit verschiedensten Lehrmeinungen nennen sich alle mit derselben Bezeichnung „Philosophen"; andere Leute mit verschiedenen Lehrmeinungen nennen sich alle mit derselben Bezeichnung „Christen". Es folgt nach den Zitaten die vom Vf. weiter nicht erläuterte Feststellung, es sei mit diesem Vergleich klar, woher die Bezeichnung αἱρέσεις (die aber in den zitierten Texten nicht vorkommt) stammt. Außerdem ist dem Vf. wichtig, daß Justin die gemeinsame Benennung (als „Christen") im Fall

der christlichen „Schulen" für mißbräuchlich halte. Infolge dieses Mißbrauchs und Schwindels bekomme αἵρεσις bei Justin den pejorativen Sinn. Die αἱρέσεις sind für ihn die „Sekten", die den Christennamen usurpieren, nie die Philosophen. Ergebnis somit: „La notion d'hérésie est née" (37).

Diese meine Wiedergabe hat nicht gekürzt, wiewohl Nachträge und Erklärungen verstreut folgen. Die Argumentation muß überprüft werden, weil mit ihr die These von der durch Justin programmatisch eingesetzten Analogie der Philosophenschulen zum Entwurf christlicher Häresiologie m. E. steht und fällt. Verschiedenes ist kritisch zu sagen. Zuerst, daß Justin in den fraglichen Texten nicht auf „Schulen" der Philosophie abhebt, die er dabei seriös bleiben ließe, sondern die Tatsache demonstriert, daß im Christentum wie im Bereich der Philosophie Leute mit den unterschiedlichsten Ansichten trotz dieses Meinungs-Chaos doch jeweils eine einheitliche Bezeichnung tragen oder reklamieren: hier „Christen", dort „Philosophen". In beiden Fällen ist das für Justin eine unterschiedslos bedenkliche Praxis, wie übrigens auch im dritten Fall, nämlich bei den jüdischen „Sekten" (αἱρέσεις im neutralen Wortsinn der Zeit), wo nach kompetentem Urteil der gemeinsame Name „Juden" nicht wirklich für alle gelten darf (Dial 80,4). Justin will mit diesen Hinweisen auf Philosophen und Juden die Christen vor den Ungerechtigkeiten seitens der Behörden schützen, die die Folge solcher unzulässigen Verallgemeinerungen von Gruppenzuweisungen sein können, sonst nichts. Es geht, wie die Diktion der Texte zwingend zeigt, um jeweils „scheinbare" (δόξαντες) und „wirkliche" (γενόμενοι) Philosophen/Juden/Christen. Die Wendung τὰ αὐτοῖς ἀρεστὰ δογματίσαντες (qui professent les opinions qui leur conviennent) in Apol I 7,3 kann nicht als Deskription einer Schulrichtung verstanden werden (die vom Vf. anderswo beigezogene Unterscheidung der ersten und späteren Philosophen aus dem Prolog zum Dialog mit Tryphon 2,2 spielt hier keine Rolle). Die Floskel ἐκ παντός heißt „in Bausch und Bogen" (nicht: „d'une façon générale" in einem neutralen oder sogar positiven Sinn; vgl. K. Bayer, Justin. Philosoph und Märtyrer. Die erste Apologie, München 1966, 80) und diskrediert die als Parallele anvisierte Gleichmacherei in dem einen Namen „Philosoph". Kontext und Diktion der Texte beweisen, was Apol I 4,8 besonders deutlich macht: Ein (viel zu allgemein gebrauchter) Name sagt noch nichts über die Qualität des einzelnen Trägers, und folglich muß (wie man es bei den Philosophen ohnehin tut) im Einzelfall geprüft werden. – Häresiologische Absichten und Ableitungen im speziellen Sinn kann ich daran nicht erkennen. Man wehrt sich hier lediglich gegen die nachteilige Gleichstellung aufgrund des Christennamens mit Leuten, denen man diesen Namen abspricht, wobei das für die Kirche nachteilige Phänomen der ketzerischen Abweichung durch die Parallelen verharmlost werden soll: Das gibt es überall. Die ausdrückliche Berufung Justins auf die Philosophenschulen, mit der Vf. für seine Entstehungs-These maßgeblich argumentiert, findet sich in dieser Form m. E. bei Justin nicht. Nicht haltbar ist auch die Annahme, Justin nenne aus ganz genauen Gründen die christlichen Sekten „Häresien", nicht aber die Philosophenschulen: Der Terminus kommt hier (außer Dial 80,4: s. o.) überhaupt nicht vor und spielt insgesamt eine schwache Rolle bei Justin (im qualifizierten, d. h. wertenden Sinn bloß Apol I 26,8; Dial 80,3 sowie Dial 35,3; 51,2 im Zitat von 1 Kor 11,18f). Außerdem stimmt es nicht, daß Justin den weiten Begriff „Philosophen" für rechtens, den weiten Begriff „Christen" für Mißbrauch hält. Der Name „Philosoph" soll hier in jeder Hinsicht die Parallele sein. Vf. liest die Texte zu spekulativ. Seine kurze Bemerkung (70), daß das Vorkommen des Terms αἵρεσις im (von Justin für ein Jesus-Logion gehaltenen) Text 1 Kor 11,18f zusammen mit verwandten Texten wie Mt 24,11.24 eine polemisch orientierte katechetische Tradition zu Justins Zeit produzierte, genügt vollauf, die negative Bedeutung des Terms zu erklären. Die Texte, in denen die Geburtsstunde der Häresiologie gesehen wird, ermöglichen die unternommene Ableitung m. E. nicht, die in sich auch reichlich kompliziert und widersprüchlich rekonstruiert ist. Damit ist nicht behauptet, es sei nichts Richtiges zu Justin gesagt. Gerade bei ihm mit seiner dafür ausreichenden Kenntnis der philosophischen Szene (die beispielsweise bei Irenäus nicht vorgelegen wäre) ist es geradezu wahrscheinlich, daß er sein Syntagma nach den Usancen damaliger Bilanzierungen von Wahrheit und Irrtum innerhalb der Philosophie anlegte, möglichst zu Lasten der Häretiker. Aber die behauptete Ableitung aus der angenommenen Analogie ist nicht nachweislich.

Ohne ihre Anordnung um diese These herum behalten indes fast alle Details ihren Wert (z. B. das aufschlußreiche Kapitel über das Thema „Sukzession": 84–91). Für wie ungemein wichtig und richtig ich die Hauptergebnisse zum altkirchlichen Häresiebegriff (unabhängig von der These zu seiner Entstehung) im hermeneutischen Sinn halte, habe ich oben zu formulieren versucht. Wenn es Sinn hat, von der Aktualität einer historischen Untersuchung zu reden, dann ist dieses Buch ein Beispiel ersten Ranges dafür.

Regensburg Norbert Brox

**Regulae Benedicti Studia.** Annuarium Internationale. Bd 12 (1983). Vierter Internationaler Regula-Benedicti-Kongreß. Hrsg. von Bernd Jaspert. – Hildesheim: Gerstenberg Verlag (1985), 248 S., geb. DM 98.–

Das unter Federführung von B. Jaspert erscheinende Jahrbuch bedarf keiner Vorstellung mehr. Es ist als Forschungsbeitrag zur Regula Benedicti und aller damit verbundenen Fragen längst eingeführt und anerkannt. Der 12. Jahresband vereinigt die Vorträge des 4. Internationalen Regula-Benedicti-Kongresses (4.–10. 10. 1982 in Ampleforth Abbey, York). Dazu kommen Rezensionen, wobei Monastica und Benedictina im Vordergrund stehen, aber auch Literatur aus anderen Bereichen vorgestellt und besprochen wird.

Die Beiträge entsprechen der Thematik des Jahrbuches: Benedikt und seine Regel. Die Thematik ist in verschiedenen Richtungen entfaltet:

A. de Vogüé, OSB, Les dates de saint Benoît et de sa Règle d'après quelques travaux récents (11–27); A. Borias, OSB, Comment Benoît a élaboré le chapitre 3 de sa Règle (29–37); Ph. B. Corbett, The Use of „diversus" in the Regula Magistri (39–41); O. Hagemeyer, OSB, „Memor quae praecepit Deus (Regula Benedicti 7,11) (43–47); O. Hagemeyer, OSB, „Si melius aliter iudicaverit" (Regula Benedicti 18,22) – Psalm 104 als Auswahlpsalm – (49–58); A. L. Conde, Transcendencia doctrinal de una expresión literaria: Las metáforas en la Regula Benedicti (59–82); L. Schmieder, OSB, Dimensionen der Umkehr in der Benediktusregel – Geistliche Impulse aus einer existentialen Interpretation (83–88); E. de Bhaldraithe, OCist, Faith in the Rule of St. Benedict – Witness to a Primitive Theology (89–110); U. K. Jacobs, Zur juristischen Struktur des benediktinischen Sanktionssystems (111–119); F. Simmler, Satztypen im ältesten deutschen Benediktinerregel-Druck (121–140); D. von der Nahmer, „Dominici scola servitii" – Über Schultermini in Klosterregeln (143–185); A. Borias, OSB; Études de Bernd Jaspert sur le monachisme (187–192); T. G. Kardon, OSB, Hard Obedience: Benedict's Chapter 68 and Beyond (193–202); K. Zelzer, Nochmals „À propos de la tradition manuscrite de la règle bénédictine" (203–207).

Damit sind Hagiographie, Regelgeschichte, Rechtsgeschichte, Theologie und Spiritualität angesprochen. Der schmale Band der Benediktusregel regt zu diesen Arbeiten an. Für einen Teil der Autoren ist das Gespräch mit dem Text von existentieller Betroffenheit begleitet, für den anderen Teil zeigt der Band eindrucksvoll die überzeitliche Bedeutung des altkirchlichen Regeltextes.

Freiburg i. Br. Karl Suso Frank

**Studia Patristica XVIII.** Vol. 1: Historica-Theologica-Gnostica-Biblica. Papers of the Ninth International Conference on Patristic Studies Oxford 1983. Ed. E. A. Livingstone. – Kalamazoo, Michigan: Cistercian Publications (1985). XIII, 358 S., kart. $ 40.–

Es ist zu begrüßen, daß die Vorträge des Oxforder Patristikertreffens schneller als sonst erscheinen. Anzahl und Vielfalt der vorliegenden meist kleineren Beiträge erlauben keine Einzelbesprechung, nur einige exemplarische Hinweise auf die angesprochenen Themenkomplexe.

Innerhalb des Abschnitts „Historica" nehmen sozialgeschichtliche Fragen größeren Raum ein. Auffallend ist, daß erneut Probleme von Gewalt, Krieg und Frieden bei den Vätern diskutiert werden.

Im Bereich der „Theologica" werden v. a. christologische und ekklesiologische Streitpunkte diskutiert, wobei auch Fragen der Ämterstruktur berücksichtigt werden.

Rein numerisch tritt die Beschäftigung mit den „Gnostica" sehr zurück, während im Komplex der „Biblica" die Auslegungsgeschichte breiten Raum einnimmt.

Wer sich in die vielen Aufsätze vertieft, namentlich der Fachmann, wird reiche Belehrung erhalten, aber auch zur Diskussion herausgefordert werden.

Bochum Rosemarie Nürnberg

**Torrell,** Jean-Pierre / **Bouthillier,** Denise: **Pierre le Vénérable et sa vision du monde.** Sa vie – son œuvre. L'homme et le démon. – Leuven: Spicilegium sacrum Lovaniense 1986. XL, 454 S. (Études et documents, Fasc. 42) kart.

Die beiden Autoren, deren je eigene Beiträge nicht gekennzeichnet sind, haben das Buch dreigeteilt.

In der einleitenden Bibliographie wirkt es störend, daß das im Zentrum des Werkes stehende opus des Petrus Venerabilis, De Miraculis, zwar im Text nach der neuen Editon von Bouthillier (Corpus Christianorum, Continuatio mediaeva-

lis) geboten, aber nach Migne zitiert wird. Auch längst edierte Werke wie Bedas Historia ecclesiastica gentis Anglorum oder das Epitaphium Adelheidis Auguste Odilos von Cluny werden nach Migne zitiert. Die Dispositio rei familiaris Cluniacensis des Petrus Venerabilis erscheint in der Bibliographie (XXI) in den Ausgaben von Baluze und Migne, während S. 30, Anm. 3 die zutreffende Edition – Recueil des chartes de l'abbaye de Cluny, hg. von A. Bernard u. A. Bruel, Bd 5, Paris 1894 Nr. 4132 – wenigstens in Klammern abgekürzt steht.

Der erste Teil des Buches bietet eine biographische Skizze von Petrus Venerabilis, die im großen und ganzen den Forschungsstand von 1967 (Edition der Briefe des Petrus Venerabilis durch Giles Constable) wiedergibt. Gleichzeitig mit dem hier besprochenen Buch erschien und konnte daher von den Autoren noch nicht zitiert werden dasjenige von Else Maria Wischermann, Marcigny-sur-Loire. Gründungs- und Frühgeschichte des ersten Cluniacenserinnenpriorates (1055–1150) (Münstersche Mittelalter-Schriften 42) München 1986. Doch macht sich an manchen Stellen der biographischen Skizze bemerkbar, daß einschlägige deutsche Forschungen von den Autoren nicht rezipiert wurden.

So wird S. 20, 25, 34, 49 und passim ordo cluniacensis als ordre im Sinn von Mönchsorden verstanden, obwohl sich die Cluniacenser die Ordensverfassung erst im 13. Jahrhundert gaben und ordo cluniacensis z. Zt. des Petrus Venerabilis im Gegensatz zu Cluniacensis ecclesia (Gemeinschaft aller Professen von Cluny und aller rechtlich von Cluny abhängigen Klöster mit diesem) die Art und Weise monastischen Lebens im Kloster Cluny meinte, oder es wurden im Blick auf die Cistercienser nicht die Berliner Ordens-Studien aus der Schule von K. Elm zur Kenntnis genommen. Ebenso fehlen die in Münster erschienenen Forschungen zur Prosopographie der Cluniacenser sowie zu deren Toten- und Armensorge, aber auch die neuen Erkenntnisse zur Benediktsverehrung seit Odo von Cluny in dem von Christel Meier und Uwe Ruberg hg. Band Text und Bild, Wiesbaden 1980, S. 383–407, dort, wo die Autoren die Miracula s. Benedicti, Benedikts-Sermo und -fest in den Mittelpunkt ihrer Betrachtung rückten (201).

Für den Historiker, aber nicht nur für diesen, erscheint der zweite Teil des Buches über Datierung, Konzept und historischen „Contexte" von De Miraculis von besonderem Interesse. Zweifellos hat die von Denise Bouthillier 1979 in den Mediaeval Studies besprochene, der bisherigen Forschung noch unbekannte Handschrift Neuchâtel, Armoire de Fer A 25 (N) hier Bewegung in ältere Vorstellungen gebracht.

Nach Meinung der Autoren existierte De Miraculis schon im Frühjahr 1135 in Form einer gekürzten, aus zwei Büchern bestehenden Sammlung, das erste Buch die Vita des Cluniacensermönchs Gerardus enthaltend, das zweite eine Reihe elf unterschiedlicher miracula, das erste Buch im Blick auf Eucharistie und Buße, das zweite auf Erscheinungen Verstorbener ausgerichtet. Nach seiner Rückkehr aus Spanien im Oktober 1142 bis zu seinem Aufbruch nach Italien Mitte April 1144 habe der Abt sein Werk überarbeitet. So sei das erste Buch zu der ausführlichen Sammlung geworden, die in den gedruckten Fassungen von De Miraculis vorliegt. Dazu habe Petrus nicht das erste Buch der gekürzten Sammlung angetastet, deren Text intakt erhalten geblieben sei, sondern das zweite Buch tiefgreifend umgeformt: Aus elf seien 20 Kapitel geworden, die ursprüngliche Anordnung sei verändert worden, fünf schon vorhandene Kapitel umgearbeitet und zugunsten stärkerer Kohärenz des Ganzen erweitert worden. Dabei hätte die Umgruppierung von miracula-Berichten nach Regionen Cluny ins Zentrum des Konzepts gerückt, und sei die herausragende Rolle der Abtei im Kampf gegen Satan unterstrichen worden. Die reuelationes defunctorum hätten dabei wachsende Aufmerksamkeit gegenüber den ablehnend-häretischen Anschauungen der Petrobrusianer von der Gemeinschaft der Lebenden mit den Verstorbenen signalisiert. Buch II der ausführlichen Sammlung sei wahrscheinlich sehr bald nach Beendigung des Konzepts des Buches I entstanden und zwar mit den jetzigen Kapiteln II, 1 und 2. Die Vita des Matthaeus von Albano, zwischen 1136 und 1144 spätestens abgefaßt, und vor 1144 vielleicht unabhängig von De Miraculis existierend, könnte nun neu durchgesehen und durch Einleitung und Schlußteil (seit Sommer 1144) erweitert worden sein. Den Rest des Buches II könnte Petrus ohne festen Plan geschrieben haben. Kapitel II, 24 wäre dann entsprechend seinem Inhalt Ende 1144 oder Frühjahr 1145 verfaßt worden. Die folgenden Kapitel entzögen sich sicherer Datierung. Ein Traum des Petrus in II, 25 läge vor Weihnachten 1145, II, 27 noch später, die Auferweckung eines toten Kindes über dem Grab des Maiolus gegen 1149, endgültig redigiert erst 1156. Das letzte miraculum hätte sich 1155/56 ereignet und wäre bald darauf niedergeschrieben worden. Also hätte Petrus Venerabilis seit Beginn seines Abbatiats bis vor seinem Tod an De Miraculis gearbeitet, Zeichen für die Bedeutung dieses Werkes im Leben des Abtes.

Die Autoren räumen selbst ein (133ff), daß diese Rekonstruktion des Entstehens von De Miraculis teilweise hypothetischen Charakter besitzt. Die genaue und vollständige Textanalyse zum Zweck der Datierung und Rekonstruktion der Entstehung des Werkes erwartet man von der Einleitung zur o. g. neuen Edition.

Im Anschluß an die Erörterungen des Entstehens und Aufbaus von De Miraculis erinnern die Vf. an ihre weiterführenden Erläuterungen zum Wunderbegriff des Petrus Venerabilis im Sinn von miranda opera, der vieldeutig war, in ihrer Abhandlung in der Revue thomiste 80, 1980.

Von 60 Kapiteln des Werkes betreffen 34 Visionsberichte (138), 12 reuelationes defunctorum, hauptsächlich aus der Zeit des Abtes selbst (140f), 17 Erzählungen handeln von Dämonen (142f). Zweifellos dienen diese Feststellungen der Charakteristik des Werkes des Petrus Venerabilis, das als Exempla-Sammlung der Belehrung über die unsichtbare Wirklichkeit, zu der die miracula hinlenken sollen, diente (148f). Die Autoren betonen zu Recht, welche Bedeutung es haben mußte, wenn Petrus Venerabilis mit De Miraculis den einzigartigen Kampf Clunys gegen Satan zu einer Zeit heraushob, als das Selbstverständnis der Cluniacenser durch das Pontius-Schisma geschwächt gewesen sein dürfte. Trotzdem besaß De Miraculis seine größte Breitenwirkung bei den Cisterciensern (152 mit Anm. 49). S. 155ff werden die historiographischen Elemente von De Miraculis, bezogen auf die Zeit des Abtes, angesprochen.

Es folgen Ausführungen über De Miraculis im Gesamt des literarischen Werkes des Abtes von Cluny und im Zusammenhang mit benediktinischen, cluniacensischen und cisterciensischen Traditionssträngen.

Hier erinnern die Autoren an theologisch wichtige Aussagen des Petrus Venerabilis in Abwehr der Lehren des Peter von Bruis. Die fides ecclesiae rettet auch die, die ihren Glauben nicht selbst ausüben können (Kindertaufe und Gebet für Verstorbene). Steinernes Kirchengebäude und die lebende ecclesia fidelium sieht Petrus nicht als Alternativen, sondern als Weg zur geistlichen communio sanctorum. Das Kreuz gar aus dem christlichen Leben herausnehmen zu wollen käme nach Petrus Venerabilis einer Ablehnung des Gekreuzigten gleich. Die sakramentale Vergegenwärtigung des Leibes und Blutes Christi in der Eucharistie hat der Abt von Cluny gegen Peter von Bruis so verteidigt, daß diese Verteidigung schon mehrfach, auch bei den Autoren des hier besprochenen Buches, Gegenstand theologischer Abhandlungen war. Für die mittelalterlichen Vorstellungen von der Gemeinschaft der Lebenden mit den Verstorbenen war die Auffassung des Petrus, daß ja Lebende und Verstorbene zum corpus Christi gehörten und aus der communio sanctorum die Reversibilität von Verdiensten folgere, von Bedeutung. So konnten Werke der Lebenden Toten, solche der Verstorbenen Lebenden nützen, so wie auch Lebende Lebenden und Tote Toten helfen könnten. Zweifellos war hierbei der dem Mönchtum seit langem vertraute Gedanke stellvertretender Sühne für Petrus Venerabilis eine Selbstverständlichkeit. Die Autoren sehen im Vergleich von De Miraculis mit Contra Sarracenos, Adversus Judaeos und Contra Petrobrusianos „l'unité organique du dessein apologétique de Pierre" (188). Die Vergleiche führen zu der Aussage „. . . en définitive cette œuvre ne s'explique que par son auteur et ses intentions spécifiques" (219). Da freilich die verglichenen Werke monastischer Traditionen von den Autoren nur überflogen werden konnten (228), versuchen sie im dritten Teil des Buches, ihre Aussage im Blick auf die „Démonologie" des Abtes von Cluny zu verifizieren.

So dürften – mit dem Vorbehalt, daß dies nur ein theologisch interessierter Laie schreibt – neben den Charakteristika von De Miraculis im zweiten Teil die Kapitel des dritten Teils Gewinn für theologische Betrachtung abwerfen.

Die quantitativen Feststellungen – 462 Erwähnungen des Teufels im Gesamtwerk des Petrus, 126 in De Miraculis (240), 61 verschiedene Bezeichnungen für den Teufel (242), stets nach biblischem Sprachgebrauch (263) bringen die Autoren zur Erkenntnis, daß die Dämonologie in der „spiritualité militante de l'abbé de Cluny" (316) (– Mönchtum ist militia spiritualis –) keine besondere Rolle gespielt (262) und sich Petrus auf diesem Feld unterdurchschnittlich engagiert habe. „Sobriété exemplaire" und „valeur symbolique précise" werden den dämonologischen Aussagen des Petrus zugeschrieben (424). Diese Dämonologie sei „essentiellement fonctionelle" (426) gewesen, der Teufel als Feind der Menschen, Ankläger im Sinn eines unfreiwilligen Helfers göttlicher Gerechtigkeit, als Exekutor des göttlichen Gerichts und gefallener Engel, also eine unsichtbare, unsterbliche „créature spirituelle" dargestellt. Dabei stünde Petrus Venerabilis in der Tradition des Augustinus und Gregors d. Gr. „sur le démon il est plus spiritualiste qu'Augustin", „sur l'enfer il l'est davantage que Grégoire". „. . . sous les apparences d'une littérature ‚populaire', il a démythologisé le matériel qu'il a utilisé et l'a ainsi implicitement critiqué" (428). Grenzen hätte ihm darin die Mentalität seiner Zeit gesetzt.

Mit ihren Reflexionen über das miraculum bei Petrus Venerabilis nämlich als fundamentale Kategorie und Realität im Glauben, gebraucht, um Glaubenswahrheiten einem Publikum zu veranschaulichen, das daran glaubt, als Zeichen für Gottes Eingreifen in die Welt, der Heiligen und Toten erlaubt, den Sterblichen ein Echo zu bringen, so wie auch dämonische Wunder nicht ohne Zulassen Gottes erfolgten; gebraucht, um den Menschen das Diesseitige, Alltägliche durch das Jenseitige zu erklären und zu relativieren und zwar einer Gesellschaft, die bereit war, Worte und Dinge als Zeichen zu verstehen und ein miraculum Glauben schaffen zu lassen (431f), wollen sich die Autoren von Le Goff, Lecouteux und Poirion unterscheiden, nicht im Sinn des Widerspruches, sondern der ergänzenden Vervollständigung (429, Anm. 2). Sie wußten, daß die Dämonologie nur ein Aspekt des Werkes des Abtes von Cluny sein kann, daß zur Erschließung seines „univers religieux" auch „le monde des défunts et celui de la sainteté" (427) gehörten. Ziel ihres Buches ist: „faciliter l'intelligence cordiale de ce livre singulier" (De Miraculis) (161). Dem Buch sind ein Verzeichnis der benutzten Handschriften, eine „Table des thèmes principaux" (440ff)

(nicht als Sachregister gedacht!) und ein Personennamenregister beigegeben, das auch die Namen von Autoren wissenschaftlicher Werke einschließt, Personen identifizierende Angaben aber nur äußerst sparsam anbietet.

Münster Joachim Wollasch

**Van der Vekene,** Emil: **Bibliotheca bibliographica historiae Sanctae Inquisitionis.** Bibliographisches Verzeichnis des gedruckten Schrifttums zur Geschichte und Literatur der Inquisition. – Bd 1. LXII, 601 S.; Bd 2, 554 S. – Vaduz: Topos 1982/1983.

„Sinn und Zweck dieser Bibliographie ist es, der historischen Wissenschaft ein möglichst umfassendes Verzeichnis des gedruckten Schrifttums zur Ketzer-Inquisition zur Verfügung zu stellen" (XIII). Mit diesen Worten eröffnet van der Vekene (= V.) das Vorwort seines zweibändigen Werkes, das auf seinem 1963 veröffentlichten Bd „Bibliographie der Inquisition. Ein Versuch" fußt und durch eine mehr als zwanzigjährige „Sammeltätigkeit" (XIII) angereichert worden ist. Der Vf. ist seit geraumer Zeit an der Luxemburger Nationalbibliothek tätig. Er firmiert als einziger Hrsg. der über 4800 Titel, obwohl er von zahlreichen Mitarbeitern aus den verschiedensten Ländern unterstützt wurde, denen er sich dankbar verbunden weiß (XIII–XIV). Pedro Saínz Rodriguez, der Inhaber des Lehrstuhls für Bibliographie an der Universität Madrid, bezeichnet V. in seinem Geleitwort als einen „Autodidakten", der sich seit seiner Jugend dem behandelten Thema gewidmet habe (X). Mit vollem Recht bescheinigt er ihm, ein „bewundernswertes Arbeitsinstrument" (IX) geschaffen zu haben, das einen imponierenden Eindruck erweckt. Vorwort, Benutzerhinweise, Abkürzungen, das systematische Inhaltsverzeichnis sowie die Zwischenüberschriften der Bibliographie (= B.) sind durchgehend dreisprachig angelegt: deutsch, spanisch und englisch. Etwa 50 Frontispizien, von denen viele der Privatsammlung V.s entstammen, lockern das Buch durch die Illustrationen auf.

Angesichts des schier uferlosen Gebietes unterwirft V. seine B. mehreren Ausgrenzungen. Die Kriterien für seine Auswahl lassen freilich erste Rückfragen aufkommen.

Wenn „grundsätzlich der weltliche Inquisitionsprozeß ausgeklammert" (XIV) wird, muß der Historiker zumal für das hohe und späte MA den Einwand erheben, daß eine solche Trennung fragwürdig erscheint: Die mittelalterliche Realität von der aufs engste verschmolzenen Einheit von Kirche und Staat steht dieser künstlichen Aufteilung entgegen. Um ein Beispiel zu wählen: Kaiser Friedrich II. regelte 1231 die Ketzerverfolgung auf Sizilien, die er 1232 durch ein Gesetz auf das Reich ausdehnte. Ketzer sollten von Staats wegen aufgespürt und Häresieverdächtige einem kirchlichen Gericht übergeben werden. Die Vollstrekkung des Urteils wurde wiederum durch den weltlichen Arm vollzogen.

Eher verständlich erscheint dagegen das Ausklammern der „Hexenverfolgung und der Hexenprozesse" (XIV), weil sie nicht a limine und direkt mit der Inquisition (= I.) verknüpft waren. Auch der Hinweis auf die „Ketzer- und Sektenbibliographien" (XIV) mag genügen, damit die „Kenntnis der großen europäischen Häresien" (XIV) wenigstens in groben Zügen vorausgesetzt werden kann.

Was die auf breitester Grundlage angelegte B. angeht, so werden sich viele an der „Trennung zwischen wissenschaftlicher und pseudowissenschaftlicher Literatur" (XV) stoßen.

Eine solche Zerteilung ist problematisch, subjektiv und in der Durchführung kaum zu rechtfertigen. Diese alles zerschneidende Schere einmal als sinnvoll vorausgesetzt, wäre z. B. zu fragen, welches Genus V. der Literaturgattung „Romane, Erzählungen, Dramen usw." (Nrr. 4544–4808) einräumt, die an das Ende der B. gestellt ist.

Die Aufteilung in „Zeitgenössische Druckschriften" (XLIX) und „Flugschriften und polemisches Schrifttum" (LI) kann auch nicht überzeugen; oder sollten die zeitgenössischen Druckschriften samt und sonders objektiv und seriös gewesen sein?

Sodann bleibt unerfindlich, wieso im Kapitel „Historische Abhandlungen und Schriften betreffend einzelne Personen" (LIII), welches als umfangreich wie detailliert gelobt werden muß, eine Name wie Jan Hus fehlt; dies auch deshalb, weil Hus in der Rubrik ‚Böhmen' im Kapitel „Historische Veröffentlichungen und wissenschaftliche Abhandlungen, nach geographischen Gebieten geordnet" (LIX) ebensowenig vorkommt. Auch den Namen des Engländers John Wyclif sucht der Leser vergebens.

V. hat es verstanden, die „Geschichte der I." (Nrr. 1869–2589) ausführlich und minutiös nach Ländern geordnet zu präsentieren. Die Fülle der Gesamtdarstellungen und Einzelprobleme beeindruckt und verdient Anerkennung. Allerdings scheint V. den präzisen Beginn der I. wie deren Abschluß eher als bekannt vorauszusetzen als im einzelnen darzulegen. Es braucht ja nicht eigens gesagt zu werden, daß von der Festlegung dieser Grenzmarkierungen auch eine B. ihr Gesicht und ihre Konturen erhält.

Speziell, was das Ende der I. betrifft, bleiben deutliche Ungenauigkeiten im Raum stehen, unter besonderer Beachtung der jeweiligen Unterschiede in den einzelnen Ländern. Das Ende der Verfolgung der Irrgläubigen wird in der Regel mit dem zuletzt stattgefundenen I.sprozeß angegeben, demnach in Goa im Jahre 1817, in Portugal 1821 und in Spanien 1834. V. kommt bezüglich Spanien an das Datum 1800 heran, wie Nr. 2542 ausweist. Eindeutig über diesen zeitlichen Rahmen hinaus dürften die Nummern 480 und 2159 gehen.

Was den enormen Umfang vorliegender B. anbelangt, bekennt V. realistisch, daß es sich um eine „zwar angestrebte, doch sicher nicht immer erreichte Vollständigkeit" (XV) handelt. Dies zu leisten, wäre auch schier unmöglich gewesen. Da V. aber versichert, „daß jeder Hinweis mit Dank angenommen und bereits jetzt an einem Nachtrag gearbeitet wird, den wir in einigen Jahren zu veröffentlichen gedenken" (XV), seien einige Quellen- und Literaturangaben nachgetragen, die in dem vielseitig aufgeschlüsselten Register (2, 451–554) nicht aufzuspüren waren.

Quellen: Jacobus de Capellis, De erroribus catharorum, ed. D. Bazzocchi, L'eresia catara (Bologna 1920; im Anhang), G. Lacombe, La vie et les œuvres de Prévostin (Paris 1927), J.N. Garvin – J.A. Corbett, The Summa contra haereticos, ascribed to Praepositinus of Cremona (Notre Dame 1958).

Römische I.: J. Simor, De Sacris Congregationibus S. Officii et Concilii: AfkKR 15 (1866) 133–140, (I. Taurisano), Series chronologica commissariorum S. Romanae Inquisitionis ab anno 1542 ad annum 1916: Analecta sacri Ordinis fratrum praedicatorum 24 (1916) 495–506, P. Paschini, Episodi della Inquisizione a Roma nei suoi primi decenni: Studi romani 5 (1957) 281–301, O. Ortolani, Per la storia della vita religiosa italiana nel Cinquecento: Pietro Cranesecchi. Con estratti dagli atti del processo del S. Officio (Florenz 1963), U. Navarrete, Commentarium (in Litteras Apostolicas motu proprio datae quibus Sacrae Congregationis S. Officii nomen et ordo immutantur): Periodica de re morali, canonica, liturgica 55 (1966) 614–652, H. Jedin, Die Autobiographie des Kardinals Giulio Antonio Santorio († 1602) = Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse Nr. 2 (Mainz 1969), N. Del Re, La Curia Romana. Lineamenti storico-giuridici = Sussidi Eruditi 23 (Roma $^{3}$1970) 89–101.

Index: A. Arndt, De libris prohibitis Commentarii (Ratisbonae 1895), A. Boudinhou, La nouvelle législation de l'Index (Paris 1899), ders., 2. Aufl. Codici aptati (Paris 1925), H. Reusch, Die Indices Librorum prohibitorum des 16. Jahrhunderts (ND Niewkoop 1961), R. Bortolotti, Librorum prohibitio iuxta Notificationem S. Congr. pro Doctrina Fidei die 14 iun. 1966: Periodica de re morali, canonica, liturgica 56 (1967) 116–138.

Hus: P. De Vooght, L'hérésie de Jean Hus (Louvain 1960), A. Molnár, Les résponses de Jean Hus aux quarante-cinq articles: RthAM 31 (1964) 85–99.

Servet: R.H. Bainton, Michel Servet. Hérétique et Martyr (Genf 1958).

Varia: K. Pfaff, Beiträge zur Geschichte der Abendmahlsbulle vom 16.–18. Jahrhundert: RQ 38 (1930) 23–76, G. della Veneria, L'inquisizione medioevale e il processo inquisitorio (Mailand 1939), J. Höffner, Christentum und Menschenwürde (Trier 1947), A. D'Costa, The Christianisation of Goa Islands (Bombay 1965), H. Wolter, Häresie und Inquisition im 13. Jahrhundert: Handbuch der Kirchengeschichte III/2. Hrsg. von H. Jedin (Freiburg 1968) 263–273, W. Brandmüller, Der Fall Galilei – ein Konflikt Naturwissenschaft und Kirche?: StdZ 182 (1968) 333–342, 399–411, F. Marti Gilabert, La Iglesia en España durante la Revolución francesca (Pamplona 1971) 155–190, G. Hasenhüttl – J. Nolte, Formen kirchlicher Ketzerbewältigung = Texte zur Religionswissenschaft und Theologie. Historische Sektion II/1 (Düsseldorf 1976), V. P. Crespo, La actitud de la Inquisición ante la Iconografia religiosa. Tres ejemplos de su actuación (1571–1665): Hisp. Sacra 31 (1978/79) 285–322.

An der Schwelle der Druckliegung vorliegender B. erschienen: W. Speyer, Büchervernichtung und Zensur des Geistes bei Heiden, Juden und Christen = Bibliothek des Buchwesens 7 (Stuttgart 1981) und J. Conteras, El Santo Oficio de la Inquisición en Galicia 1560–1700. Poder, sociedad y cultura (Madrid 1982).

Zusammenfassend drängt sich folgender Gesamteindruck auf: Einerseits besticht die gewaltige Fülle von zusammengetragenen Quellenangaben und Literaturbeiträgen, die sich auf einen Zeitraum von über 500 Jahren bezieht. Die übersichtliche Anordnung, die gelegentlichen Rezensionsvermerke, der Besitzernachweis, die Titelübersetzungen in notwendigen Fällen sowie schließlich auch die eingestreuten Kurzkommentare verdienen positive Erwähnung. Andererseits scheint der ungeheure Stoff methodisch auf tönernen Füßen zu stehen. Der Bezugsrahmen und bestimmte Gliederungsmaßstäbe sind bisweilen logisch wenig stringent oder scheinen im Einzelfall auszufallen. Vielleicht kann eine echte Beurteilung der I. nicht allein auf der historischen Ebene ansetzen, da sie zumindest auch der religionsphilosophischen und theologischen Ebene bedarf, um ein Ganzes zu bilden. Aus diesen Gründen legt Rez. die beiden Bände nicht ohne eine gewisse Enttäuschung aus der Hand, ohne damit zugleich die anerkennenswerte Leistung des Vf.s schmälern zu wollen.

Euskirchen Helmut Moll

**Pani,** Giancarlo: **Martin Lutero.** Lezioni sulla lettera ai Romani. (Römerbriefvorlesung 1515–1516). I riferimenti ad Agostino – La giustificazione. – Roma: Publicazioni Agostiniane (1983). 277 S. (Ordinazioni a: Publicazioni Agostiniaen Economato Generale, Roma), kart.

Diese Diss., die an der Universität Rom geschrieben wurde, geht der Abhängigkeit Luthers von Augustinus, die sich in der wichtigen frühen Vorlesung zum Römerbrief von 1515–1516 zeigt, nach. Untersuchungsgegenstand ist die Entwicklung des jungen Luthers und das Aufkommen seiner neuen Theologie von Glaube, Rechtfertigung und christlichem Leben. Ein wertvolles Ergebnis P.s Arbeit besteht im Aufzeigen der Verbindungslinien, der unterschiedlichen Weisen, in denen Luthers Paulusinterpretation in Beziehung steht zu den Römerbriefauslegungen, die in den antipelagianischen Werken von Augustinus, etwa De spiritu et littera, De nuptiis et concupiscentiis, De peccatorum meritis et remissione und Contra Iulianum verstreut sind.

Unter Luthers 134 Verweisen auf und direkten Zitaten aus Augustinus über den Römerbrief findet P. eine ansehnliche Vielfalt, sowohl hinsichtlich der Art wie des Ausmaßes, in der Luther ein Schüler des Doctor gratiae der Kirche war. In einigen Fällen, wie etwa bei der Spezifizierung des Bezugs von *ego* in Röm 7,7–25 – entweder auf den vorchristlichen Paulus oder auf den Konvertiten und Apostel Paulus –, nimmt Luther die Augustinische Interpretation als den normativen Ausgangspunkt. Luthers eigener Beitrag bestand dann im umfassenden Nachweis einzelner Textstellen, die belegten, daß Paulus als Christ darunter litt *simul iustus et peccator* zu sein (WA 56, 340–47). In vielfältigen weiteren Bezügen bot Luther Augustinische Texte an, um Positionen zu erläutern und zu belegen, die er selbst schon als Bestandteile seiner Bußtheologie vertrat. Ein schönes Beispiel für diese Weise der Berfung auf Augustinus zeigt sich auf der ersten Seite der *scholien,* wo ein Zitat aus De spiritu et littera bestätigt, daß der Brief zum größten Teil eine Attacke auf die Arroganz der Selbstgerechten ist, die ihren eigenen Werken große Bedeutung zumessen (WA 56, 157,7–11). Luther war jedoch schon davon überzeugt, daß die Vernichtung des Stolzes Sinn und Zweck der Schrift überhaupt sei (cf. 233,5–19). In anderen Augustinerzitaten verwendet Luther Textstücke in tendenziöser Weise, indem er Schlüsselbegriffe oder Behauptungen, die sich im Original des Augustinus finden, ausläßt. In Contra Julianum beschreibt Augustinus einen Kampf zwischen dem *bonum naturale rationis* des Menschen und seinem *malum originale peccati* (II, 4,8), aber Luther zitiert den Text, ohne das bonum naturale rationis zu erwähnen (WA 56, 348, 1–8). Einige Zeilen später, in WA 56, 352,22–30, hat Luther sein Zitat des Textes Contra Julianum II, 9,32 abgebrochen, bevor es sich auf die wirkungsvolle Hilfe der Gnade bezog, die die rebellische Sünde bezähmt aus Furcht, sie könne sich wieder erheben, um Kontrolle über die Person zu gewinnen. In diesem Zusammenhang spricht P. von Auslassungen, „che sono non meno eloquenti delle parole riportate" (p. 159).

Mitten in der Vorlesung, in Luthers Kommentar zu Römer 8, nehmen die Verweise auf Augustinus ab. In den Kapiteln 9–16 finden sich nur wenige bestätigende Zitate, wodurch sich anzeigt, daß Luther in eine neue Phase seines Entwicklungsprozesses als Theologe der christlichen Umkehr eingetreten ist. Dazu kam, daß der griechische Text des NT in Erasmus' Ausgabe Mitte 1516 nach Wittenberg gelangte, und dadurch gewann Luther einen direkten Zugang zum Text, der ihn in seiner Interpretation weniger auf patristische Hilfe angewiesen sein ließ.

Ein zweiter wichtiger Punkt in P.s Buch ist die Rechtfertigungslehre, die Luther im Römerbriefkommentar vortrug. Er glaubt, daß Luther einer äußeren imputierten, angerechneten Gerechtigkeit den Vorzug gibt, die im Gläubigen nicht einwohnt. Die Folgen der vererbten Sünden wirken zerstörend im gefallenen Menschen, nicht nur in seiner hartnäckigen Selbstsucht, sondern auch in seinem überheblichen Bewußtsein, sich auf die eigene Fähigkeit zur Erlangung des Heils zu verlassen. In P.s Verständnis beschreibt Luther die gefallenen Menschen als so verdorben und korrupt, daß die Sünde eine natürliche Substantialität hat, die bedingt, daß alle Menschen gegenüber Gottes Gerechtigkeit nur Dunkelheit und Feindseligkeit sind. Luthers Reaktion gegen den spätscholastischen Optimismus über die Willenskraft des gefallenen Menschen war so übermäßig, daß er den Gläubigen nur als gerecht angesehen hat oder imputativ gerechtfertigt sieht, und zwar durch einen gerichtlichen göttlichen Akt, der vergleichbar ist der *acceptatio* unserer Werke und unserer Person bei Scotus und Biel.

In diesem zweiten Punkt kommt P. zu einer bedenklichen Fehldeutung von Luthers Gedanken. Schon ein kurzer Blick auf solch wichtige Aussagen wie die Heidelberger Disputation, Thesen 25–28 (WA 1, 364f) und den Sermo de duplici iustitia (WA 2, 145f) zeigt, daß Luther keine Scheu hatte, von eingegossener Gerechtigkeit zu sprechen und von einer Vereinigung mit Christus, die Veränderung bewirkt. Neben diesen Texten von 1518–1519 gibt es all die Äußerungen über Rechtfertigung als einen mystischen Austausch mit Christus. Hier geht Luther weit über die Äußerlichkeit von nur imputierter Gerechtigkeit hinaus. Selbst in den Vorlesungen von 1515–1516 unterscheiden sich Luthers Ansichten von Sünde und Rechtfertigung sehr von P.s selektivem und einseitigen Bericht.

Gelegentlich spricht P. von diesen Vorlesungen als der Herausarbeitung einer Spiritualität (61, 67), aber er zieht daraus nicht den eigentlich naheliegenden Schluß, daß ein solcher Sinn und Zweck eine andere Sprechweise erlaubt und sogar erfordert als die der analytischen Theologie. Geht man von den spirituellen Zielen Luthers aus, dann dienen seine übertriebenen Aussagen über menschliche Verderblichkeit einem durchaus gültigen Ergebnis. Die ausgedehnten Abhandlungen zur Sünde zielen in diesen Vorlesungen darauf hin, eine existentielle Betroffenheit auszulösen. Da Luther die Ansicht bestritt, daß der Mensch relativ leicht eine gute Gesinnung haben und so unfehlbar die Gnade gewinnen könne, rief er aus: „Non sic, impii, non sic! Sed opus est ut prostratus in cubiculo tuo totis viribus Deum ores, ut etiam intentionem, quam presumpsisti, ipse tibi det. Non in securitate a te et in te concepta vadas, sed a misericordia eius petita et expectata" (WA 56, 501,15–18).

Luther, hier der geistliche Lehrer, polemisierte gegen eine Position, die die Erbsünde in ihrer Bedeutung schmälerte; denn diese Lehre machte die Bitte um Gnade, den gemitus pro gratia, überflüssig.

„Sancti solliciti sunt pro gratia Dei semper invocanda. Non confidunt in bonam intentionem aut universam diligentiam suam, sed semper adhuc sese malum agere timent. Quod timore humiliati gratiam quaerunt et gemunt; qua humilitate et Deum sibi propitium faciunt" (503,18–21).

Um solch ein Beten und Sehen zu verstärken, vergrößerte Luther die Bedeutung der Zerstörung durch die Sünde. Sein oft zitiertes Scholion zu Röm 8,19, das zeigt, wie weit entfernt von Paulus eigentlich solche Vorstellungen wie *essentia, accidens* und *actio/passio* (WA 56, 371) sind, soll uns aufmerksam machen für die Tatsache, daß Luthers Aussagen über die Verderblichkeit der *natura humana* nicht als scholastische Analysen der anthropologischen Strukturen zu lesen sind.

Außerdem ist P.s Darstellung von den Wirkungen der Rechtfertigung, wie sie Luther 1515–1516 sieht, in zwei Punkten unzureichend. Zunächst vernachlässigt er die reale Wirksamkeit, die Luther der fides in dem ausführlichen Scholion zu Röm 3,4–7 zuschreibt. Der Gläubige „rechtfertigt Gott in seinen Worten", dadurch daß er in aller Aufrichtigkeit zugibt, daß Gottes Urteil über seine Sünde wahr und richtig ist. In einem demütigen Akt der Selbstanklage macht sich der Gläubige Gottes Wort zu eigen, bestätigt dessen Wahrhaftigkeit und Richtigkeit und wird so wahrhaftig und gerecht.

„Et ita nos in verbun suum, non autem verbum suum in nos mutat; facit autem tales tunc, quando nos verbum suum tale credimus esse, sc. iustum, verum. Tunc enim iam similis forma est in verbo et in credente, i. e., veritas et iustitia" (WA 56, 227,4–7).

Einige Zeilen später verallgemeinert Luther, daß diese Wandlung unserer Selbsteinschätzung die Veränderung (mutatio, mutare) ist, die die ganze Schrift und alle Werke Gottes intendieren (233,5–9). Diese gewandelte Selbsteinschätzung beendet das vermessene Selbstvertrauen, das in der Tat die Sünde von größter Bedeutung ist für die geistig empfänglichen Seelen. Überdies ist das Bekenntnis der Sünde ein Geschenk Gottes in uns, aufgrund dessen (propter quod) uns Gott als rechtschaffend beurteilt (227,19f). Indem sich die Gläubigen das Urteil Gottes aneignen, unterscheiden sie sich wirklich in ihrem Selbstverständnis und ihrer Selbsteinschätzung von den Stolzen, die Gottes Wort nicht aufnehmen.

Zum zweiten erarbeitet P. keine systematische Studie zu den Wirkungen, die Luther der *gratia* in den Vorlesungen zum Römerbrief zuschreibt. Die Elemente einer bemerkenswerten Theologie der *gratia sanans* sind hier verstreut, wie ich in Man Yearning for Grace, Wiesbaden 1969, S. 104ff gezeigt habe. Das sehnsüchtige Gebet ist der Gläubigen tiefste Hoffnung auf eine sanative Gabe, durch die Gott anfängt, hartnäckige egoistische Ausrichtungen zu heilen. Das *cor incurvatum in se* wird durch die *caritas* zu Gott umgekehrt, eine caritas, die Gott und das Gute des Mitmenschen sucht. Durch diese Gnade, „liberi [sumus] et hilares ad opera legis, quaerentes non nisi Deo placere et eius voluntatem facere" (WA 56, 235,21; auch 257,26; 271,11; 279,21; 336,14; 358,4). Luther stellt sich die Überwindung der konkupiszenten Selbstsucht vor, aber nur „per superabundantem gratiae infusionem" (391,22). Luthers verstreute Hinweise auf die Überwindung des Egoismus durch die Gnade stellen eine brillante Alternative dar gegenüber den spätscholastischen Thesen über die Gnade als einer übernatürlichen Qualifikation, die Gott als notwendig verordnete, damit ein Werk als verdienstlich angenommen und eine Person zum ewigen Leben zugelassen werden kann (vgl. 274,11–18).

So kann man eine bemerkenswerte Bußspiritualität dort finden, wo P. einen anthropologischen Pessimismus Luthers behauptet. Dort, wo P. Luther interpretiert als einen, der die Rechtfertigung außerhalb des Menschen ansiedelt, können wir einen Luther finden, der *fides* in beeindruckender Weise neu formuliert als eine wahrhaftige *confessio*

*peccati,* die sich Gottes umformendes Wort zu eigen macht. Luther zeigt so das Werk der *gratia sanans,* ein zentraler Teil des Augustinischen Erbes, in einer Reihe von Texten auf, die von großer Bedeutung für Theologie und Alltagsleben sind.

Rom Jared Wicks

(Übersetzung aus dem Englischen von Annegret Junkermann)

**Schmidt,** Heinrich Richard: **Reichsstädte, Reich und Reformation.** Korporative Religionspolitik 1521-1529/30. – Stuttgart: Steiner Wiesbaden 1986. XIV, 366 S. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Abt. Religionsgeschichte Bd 122) Lw. DM 86.-

Seit der bahnbrechenden Arbeit von Bernd Moeller über „Reichsstadt und Reformation" (1962) sind die Fragen nach Verlauf und Bedeutung der kirchlichen Veränderungen in den Städten sowohl für ihre eigene Geschichte wie auch für die Entwicklung der Reformation im Reich zu einem Schwerpunkt der Forschungen zur deutschen Geschichte im 16. Jh. geworden. Zahlreiche Untersuchungen zu einzelnen Städten haben unsere Kenntnisse bedeutend vermehrt; daneben sind etliche Versuche – teils in Einzelstudien, teils in Beiträgen zu wissenschaftlichen Symposien – zur Diskussion gestellt worden, das Verhältnis von (Reichs-)Stadt und Reformation idealtypisch zu erfassen. Auf der Grundlage einer vergleichenden Betrachtung der Geschehnisse in den fünf großen oberdeutschen Reichsstädten Nürnberg, Straßburg, Frankfurt, Augsburg und Ulm soll die – bei Peter Blickle angefertigte – Saarbrücker Diss. von H. R. Schmidt dazu einen Beitrag leisten.

S. verfolgt in seiner Arbeit mehrere Ziele. Einmal geht es ihm darum zu zeigen, daß Wechselwirkungen bestanden haben zwischen dem Verlauf der Reformation in diesen großen Reichsstädten und der allgemeinen religionspolitischen Situation im Reich: von den Beschlüssen der Reichstage zur Luthersache und von der Rücksicht auf die Außenbeziehungen der Stadt, vor allem auf den Kaiser und die benachbarten Fürsten, auch den für das Kirchenwesen der Stadt zuständigen Bischof, wurde die innerstädtische Entwicklung, zumal die Haltung des Rates, beeinflußt; ebenso war die Religionspolitik der Städte auf den Reichstagen, ihr Anteil an den Beratungen und den Reichsbeschlüssen sowohl von jenen auswärtigen Rücksichten wie auch von den innerstädtischen Geschehnissen bestimmt. Zum Nachweis dieser Wechselwirkungen hat S. sowohl das korporative Auftreten der Reichsstädte als auch das spezifische Verhalten jener fünf Städte auf den Reichstagen und den zwischenzeitlich veranstalteten Städtetagen untersucht und dafür bisher nicht verwertetes Material aus mehreren städtischen Archiven ausgewertet. Ferner hielt er es für nötig, den Gesamtablauf der Reformation in diesen Städten während der zwanziger Jahre des 16. Jh.s von neuem zu erörtern, und zwar neben gebührender Beachtung der genannten Wechselwirkung unter Berücksichtigung von zwei Hauptproblemen: Bestimmung der Träger der reformatorischen Entwicklung in den Städten, insbesondere des entscheidenden Faktors für die Durchsetzung des neuen Kirchenwesens; und Konkretisierung des Einflusses der verschiedenen Filiationen der reformatorischen Theologie – Luthers einerseits, Zwinglis und Bucers andererseits – auf das Geflecht der religiösen, sozialen und verfassungspolitischen Zielsetzungen und Aktionen in den Städten. Unter diesen Aspekten werden die fünf Städte indessen nicht gleichgewichtig behandelt. Nürnberg und Straßburg erfahren als Prototypen für patrizisch bzw. zunftbürgerlich verfaßte Städte – denn S. mißt der Verfassungsordnung der jeweiligen Stadt für den Verlauf der Reformation erhebliche Bedeutung bei – eine erneute eingehende Betrachtung unter Heranziehung auch archivalischer Quellen, während die drei anderen auf der Basis des gedruckten Materials nur in großen Zügen besprochen werden mit der Funktion, durch Aufweis von Parallelen oder durch Erklärung der Gründe bei Abweichungen die am Beispiel der beiden ersten Städte aufgestellten Thesen zu erhärten.

Die untersuchte Zeitspanne hat S. in drei Abschnitte gegliedert.

In der ersten Phase (bis Ende 1523) gelangte die „evangelische Bewegung" trotz des Wormser Ediktes, das aber schon vom Zweiten Nürnberger Reichstag in Frage gestellt wurde – S. wertet ihn deshalb als ebenso bedeutsam wie die beiden Speyerer Reichstage –, vor allem in denjenigen Städten bis an die Schwelle zur Neuordnung des Kirchenwesens, in denen „charismatische" Prediger wirkten.

In der zweite Phase (1524/25) kam es zu einer krisenhaften Zuspitzung, die vorangetrieben wurde durch die das Wormser Edikt bekräftigenden Passagen des Dritten Nürnberger Reichsabschieds, durch das kaiserliche Verbot der für November 1524 in Speyer geplanten Versammlung der deutschen Reichsstände zur Behandlung der Religionsstreitigkeiten und durch die Verschmelzung von gesellschaftlichen und religiösen Forderungen unter Berufung auf „die Schrift" im Bauernkrieg, der auch die Reichsstädte erfaßte oder zum Reagieren nötigte.

In der dritten, von dem retardierend wirkenden ersten Speyerer Abschied geprägten Phase überwog das Bemühen um Sicherung und Ausbau der neuen Ordnungen unter Abwehr aller Tendenzen, die die Reformation noch weiter treiben wollten. Mit dem Beitritt der Minderheit der Reichsstädte, darunter auch drei der hier behandelten, zur berühmten Protestation von 1529 ist für S. deren Religionspolitik in ein neues Stadium getreten, indem sie sich nun bewußt gegen den – bislang als wohlwollend eingeschätzten, nun aber klar als Gegner erkannten – Kaiser enger an die Fürsten anlehnten; dadurch ist die Begrenzung der Untersuchung markiert.

Die wertvollen Ergebnisse der Arbeit sind m. E. in jenen Passagen zu finden, in denen S. die korporative Religionspolitik der Städte erörtert.

Dazu gehört der Nachweis, daß die Stadträte schon sehr früh untereinander über Möglichkeiten diskutiert haben, wie dem Loyalitätskonflikt zu entkommen sei, der zwischen der von Kaiser und Reich seit dem Wormser Edikt erhobenen Forderung, gegen die neuen Lehren vorzugehen, und dem Begehren großer Teile der städtischen Bevölkerung nach Erneuerung der Kirche auf der Basis dieser Lehren aufbrach. S. zeigt weiter, wie es den Reichsstädten auf dem Dritten Nürnberger Reichstag noch einmal glückte, gegen beschwerliche Auflagen des Abschieds zur Religionsfrage einmütig Protest einzulegen, wie aber die Solidarität nur noch durch die Verwendung inhaltlich unpräziser Formeln aufrechterhalten werden konnte. Wichtig ist sein Hinweis, daß „Predigt des reinen Evangeliums", eine in den städtischen Verlautbarungen der frühen Jahre oft gebrauchte Wendung, kein Indiz für lutherische Gesinnung ist, sondern eine ambivalente Formel, die wegen ihrer Unbestimmtheit von allen Richtungen akzeptiert werden konnte. Auch die Forderung nach einem Konzil war eine solche Konsensformel, die – was bei S. nicht deutlich wird – im damals noch verbreiteten Konziliarismus gründete. Ferner wird dargelegt, wie in den späteren Jahren gemeinsame Politik in der Religionsfrage kaum noch gelang, weil die Prioritätensetzungen der einzelnen Städte immer stärker divergierten; auch sammelte sich um Überlingen eine Gruppe katholisch bleibender Städte, welche die Städtetage, deren Zweck die Sicherung kollektiven Auftretens auf den Reichstagen und gegenüber dem Kaiser war, nicht mehr besuchte. So war in Speyer 1529 der Bruch in der Solidarität der Städte schon vor dem Anschluß der Minderheit an die Protestaktion der Fürsten so deutlich, daß König Ferdinand ihn taktisch auszunutzen versuchen konnte.

Als mitverantwortlich für diesen Verfall erachtet S. auch die Auswirkungen der Streitigkeiten unter den Theologen.

Für die frühe Phase kann er dartun, wie die evangelische Lehre von der Rechtfertigung häufig in städtischen Verlautbarungen zu erkennen ist. Sodann betont er, Luthers Zwei-Reiche-Lehre sei an den Interessen der städtischen Bürgerschaft vorbeigegangen und – außer vom Nürnberger Rat – nicht rezipiert worden, während die Stellung, die Zwingli und Bucer der Gemeinde für die Reinerhaltung der Kirche zuwiesen, wegen ihrer beträchtlichen Affinität zur politischen Mitwirkung der Bürgerschaft in zunftverfaßten Städten in Straßburg, Augsburg und auch Ulm große Aufnahmebereitschaft gefunden habe. Das erkläre, warum in diesen Städten die Neuerungen im Kirchenwesen vornehmlich von der Theologie Zwinglis bzw. Bucers geprägt waren, während in Nürnberg Rat und Prediger gemeinsam energisch gegen zwinglische und heterodoxe Ansichten eingeschritten sind, von denen sie Gefahren für die Obrigkeitsstellung des Rates aufkommen sahen.

Vermißt habe ich die Kontrollüberlegung, inwiefern die gesellschaftstheoretischen Auffassungen der Theologen durch das Vorbild des Gemeinwesens, in dem sie jeweils lebten, beeinflußt sind.

Was die Frage nach den Trägern der reformatorischen Bewegung anlangt, so ist das ganze Buch von der These durchzogen: in den Reichsstädten war das „der gemeine Mann".

Die gegenteilige Ansicht, daß die Reformation in den Städten eine Sache der Eliten bzw. des Rates allein gewesen sei, wird, so weit ich sehe, nicht mehr vertreten; sondern es zeichnet sich Einvernehmen ab, daß zwar manche Ratsherren sich sehr früh der neuen Verkündigung öffneten und durch ihre Anteilnahme nicht unerheblich zu ihrer Fußfassung beigetragen haben, während die Ratsgremien in den ersten Jahren eine abwartende Haltung gegenüber dem religiösen Aufbruch eingenommen haben und ihre Aktivitäten auch später häufig darauf zielten, die Bewegung vor allem in geordnete Bahnen zu lenken. Es gibt in S.s Arbeit zumal für die zweite Phase mancherlei Quellenbelege dafür, daß Initiativen von Predigern oder von der Bürgergemeinde ausgegangen sind und der Rat die ohne ihn eingeführten Neuerungen im Gottesdienst dann geduldet oder sanktioniert hat – und oft findet man dazu die in der Regel an Außenstehende gerichtete Begründung, nur so könne Aufruhr „des gemeinen Mannes" verhindert werden. So vermag ein höhergewichtiger Anteil der Bürgerschaft an der städtischen Reformation durchaus kräftig gestützt zu werden.

Doch bei S. ist das Pendel überweit nach dieser Richtung ausgeschlagen. Er hat nämlich befremdlicherweise seine Kernthese von vornherein auf terminologische Festlegungen statt auf Quellenanalyse gestellt. Als den „gemeinen Mann" definiert er „alle Männer in der Stadt, die ein – auch minderes – Bürgerrecht besitzen und nicht durch Reichtum, adlig/patrizische Lebensführung oder Ratstätigkeit aus der Allgemeinheit herausgehoben sind" (32 A. 3). (Das ist eine Variante in der Diskussion um die Auslegung dieses zeitgenössischen Terminus', die übrigens die Unterschicht und alle Frauen ausschließt.) Und von

„evangelisch/reformatorischer Bewegung" ist nach ausdrücklicher Festlegung von S. da zu sprechen, wo „eine große Zahl von Menschen ... gleichgerichtet handelt, um unter der absoluten Norm des Gotteswortes ... Änderungen in der Kirche ... herbeizuführen ... Der Rat gehört ... nicht zur Bewegung" (32 A. 11). Nimmt man beide Definitionen zusammen, kann allerdings nur noch „der gemeine Mann" als Träger der Bewegung übrig bleiben. Die in der Arbeit auch enthaltenen Belege dafür, daß die Räte die Entwicklung indirekt oder direkt förderten, indem sie keine Behinderungen zuließen – wenn eben das Wormser Edikt nur mangelhaft oder gar nicht befolgt, wenn Gegenmaßnahmen der zuständigen Bischöfe nicht unterstützt oder gar abgewehrt wurden – werden grundsätzlich unterbewertet. Selbst dann, wenn der Rat reformatorische Initiativen ergriffen hat oder wenn er im Stil einer Confessio argumentiert, sich auf das Gewissen beruft, steht bei S. immer „der gemeine Mann" dahinter, dessen Bewegung sich der Rat nur angeschlossen habe, obwohl S. keineswegs immer Belege dafür beibringen kann, daß der Rat sich Druck aus der Bevölkerung hätte beugen müssen. Die Wendungen von der bedrohlichen Haltung des „gemeinen Mannes" hätten jedenfalls einer sorgsamen Einzelkontrolle bedurft, ob sie konkreten Hintergrund hatten oder ob es sich um einen Topos handelt – sie tauchen übrigens schon vor der Reformation in reichsständischen Quellen öfters auf! Wer käme heute auf die Idee, aus den Berufungen der politischen Parteien auf „den Wähler" ständige Aktivitäten oder gar entscheidenden Einfluß dieser imaginären Größe abzuleiten? Für die Erkenntnis des realen Gewichts der Bürgermeinde sind auch apodiktische und überzogene Sätze wie „der gemeine Mann hat die Politik des Rates vorformuliert" (138) oder „die dritte Kurie war auf den Reichstagen die Lobby der Untertanen" (330) oder „die Trennung der Reiche, die Luther vornahm, war nicht eines Geistes mit dem gemeinen Mann" (206) alles andere als hilfreich.

Gelegentlich findet man bedenklich einseitige Quellennutzung zugunsten der These: So läßt S. bei einem Gutachten Spenglers zum kaiserlichen Verbot der Versammlung in Speyer (1524) unberücksichtigt, daß der Nürnberger Ratsschreiber die Strafandrohungen offensichtlich nicht ernst genommen hat, und verkennt infolgedessen, daß die von ihm empfohlene Betonung der Aufruhrneigung des „gemeinen Mannes" keine echte Besorgnis spiegelt, sondern taktische Funktion hatte (228). – Die Reaktion des Nürnberger Rats auf die eigenmächtige Zeremonienänderung durch zwei Pröpste wird von S. überspitzt: erst habe er „ultimativ" die Rücknahme gefordert, dann aber überraschend nachgegeben (153); die Quelle sagt aus, daß der Rat die Pröpste zwar kritisiert hat, ihnen aber Gelegenheit zur Stellungnahme bot und sich von ihrer Rechtfertigung überzeugen ließ. – Erwähnt sei noch die Unstimmigkeit, daß die Verstärkung der Schutzkräfte Nürnbergs, die der Rat durch Verpflichtung einiger hundert Männer aus der Handwerkerschaft vornahm, von S. einmal mit Sorgen vor Eingriffen des Reichsregiments (104), das andere Mal aber als Maßnahme zum Schutz des Rates vor Aufruhr (157 u. 207) motiviert wird. Gehörten diese Leute eigentlich nicht zum „gemeinen Mann"?

Für die Untersuchung der korporativen Städtepolitik war die eingehende Behandlung der fünf oberdeutschen Städte zweifellos berechtigt. Hinsichtlich der anderen Aspekte stellt sich die Frage, ob nicht durch stärkere Berücksichtigung anderer Städte anstelle der viel Bekanntes wiederholenden Betrachtung der Standardbeispiele differenziertere Ergebnisse hätten erzielt werden können. Die genannten Schwächen in der Argumentation erwecken den Eindruck, daß S. in seiner thesenfreudigen Arbeit zugunsten typologischer Zuweisungen die Zwischentöne vernachlässigt hat.

Münster Ernst Laubach

**Gäbler,** Ulrich: **Huldrych Zwingli.** Eine Einführung in sein Leben und sein Werk. – München: Verlag C. H. Beck (1983). 163 S. Ln. DM 34.–

U. Gäbler gibt uns hier in 11 Kap.n eine Übersicht über das Leben und das Werk des Zürcher Reformators. Jedes Kap., das mit einer Bibliographie abschließt, zeichnet sich zugleich durch seine Genauigkeit und seine geistige Tiefe aus. Das Ganze bildet das erwünschte Handbuch, das in die Gedankenwelt Zwinglis in aller Kürze einführt. Dies wurde durch die vorhergehende Monographie des Vf.s ermöglicht, die hier ihre Krönung findet: Huldrych Zwingli im 20. Jahrhundert. Forschungsberichte und annotierte Bibliographie 1897–1972, Theologischer Verlag Zürich, 1975, 473 S.

Um kurz ins Einzelne zu gehen: in der Frage der „reformatorischen Wende" (46ff) stimmt der Vf. mit A. Rich und in etwa mit G. W. Locher überein, die beide geneigt sind, die Abhängigkeit Zwinglis sowohl gegenüber Luther wie gegenüber Erasmus geringer anzusetzen. Die Abhandlung „De providentia" (1530) enthält eine Widerlegung der Hauptthesen Luthers in der Auseinandersetzung mit Erasmus, vor allem in der Frage des freien Willens (131). Zwar findet Fr. Büsser in der Einführung zur neuen Ausgabe dieses Traktats in *Corp. Reform.* Vol 113 (Zw.Op. VI/3), S. 54 eine wenigstens literarische Analogie zwischen *De Providentia* und Luthers *De servo arbitrio,* es ist aber möglich, daß bei diesem Datum Zwingli den Bruch mit den Lutheranern in Kauf genommen hätte – zum Teil unter dem Eindruck der eucharistischen Kontroverse –, und zugleich seine Absonderung gegenüber Martin Bucer und den süddeutschen Kirchen, wenigstens auf der politischen Ebene. Auf diese Weise diente *De providentia* als das Manifest der Unabhängigkeit und Originalität Zwinglis.

Paris J. V. Pollet

**König-Nordhoff,** Ursula: **Ignatius von Loyola.** Studien zur Entwicklung einer neuen Heiligen-Ikonographie im Rahmen einer Kanonisationskampagne um 1600. – Berlin: Mann (1982), 379 S. + 543 Abb., Lw. DM 290.–

Ist über Ignatius von Loyola „im Bilde", wer dieses umfangreiche, mit einem immensen Abbildungsteil versehene Werk gelesen hat? Vom äußeren Eindruck her meint man eher, man halte wieder einmal eines jener gewichtigen, recht allgemein gehaltenen Werke über Ignatius von Loyola (= I.) in den Händen. Doch wer mit diesem Bd „Ignatius auf einen Schlag" zu bekommen hofft, den muß diese Forschungsarbeit enttäuschen; ihr Anspruch ist inhaltlich nicht nur bescheidener, sondern auch ernsthafter. Über Ziel und Absicht informiert der – auf der Einbandhülle nicht gedruckte – Untertitel: „Studien zur Entwicklung einer neuen Heiligen-Ikonographie im Rahmen einer Kanonisationskampagne um 1600". Als Protestantin (!) versucht K.-N. mit der überarbeiteten und erweiterten Veröffentlichung ihrer kunstgeschichtlichen Diss. an der Phil. Fak. der Universität Bonn (1977) zum ersten Mal, „aus kunstgeschichtlicher Sicht die Entwicklung von Heiligenkult, Heiligenlegende und Heiligenbild am Beispiel des Hl. Ignatius von Loyola darzustellen". Bedeutende protestantische Gelehrte haben sich in unserem Jahrhundert zwar schon mit der Gestalt und dem Werk des I. auseinandergesetzt und dabei aus ihren Forschungen wertvolle Einsichten und Fragestellungen vermitteln können (allen voran K. Holl, gefolgt von H. Böhmer und schließlich K. D. Schmidt). Nicht minder gehaltvolle Informationen und in subtiler Forschungsarbeit gewonnene Einsichten kann sich der Leser von dem vorliegenden Werk auch erhoffen. Denn K.-N. bietet mit ihren Studien einen Überblick über Legende und Heiligenkult unter dem Gesichtspunkt, wie sich diese in der Ikonographie des I. (bis zu seiner Heiligsprechung 1622) ausgestaltet haben. Kunstgeschichtlich bedeutsam sind dabei vor allem K.-N.s Forschungsergebnisse zu Arbeiten von P. P. Rubens und A. van Dyck und zu den Antwerpener Gebr. Wierx, zu J.-B. Barbé und C. Galle d. Ä. Doch weit über den primären kunstgeschichtlichen Standpunkt hinaus reicht diese Abhandlung mit ihrer Untersuchung der Frage nach der Funktion von Bildern für Kult und Kanonisation in den Fachbereich der Kirchengeschichte, bes. in dem, was K.-N. sagt zur Geschichte und Ikonographie der Heiligsprechung nach dem Trienter Konzil. Der kunst- und kulturgeschichtliche Beitrag, den K.-N. zur Geschichte des Jesuitenordens selbst, den I. mitgegründet hat, leistet, ist nicht hoch genug zu veranschlagen, weil er in der bisherigen Ignatius-Biographik vernachlässigt wurde. Kaum erforscht geblieben ist bislang nämlich der unauflösbare Zusammenhang zwischen der Produktion eines bestimmten Ignatius-Bildes (nach seinem Tode) in Wort, Schrift und Bild und dem sich darin ausdrückenden Selbstideal des Jesuitenordens. I. selbst hat sich zeitlebens zwar einem Bild (und einer Abbildung) von sich und über sich entzogen. Erst in seinen letzten Lebensjahren gab er dem Drängen seiner persönlich vertrautesten Mitbrüder nach, sein Leben zu erzählen. So entstand der sog. „Pilgerbericht" teilweise aus persönlichen Mitteilungen des I., teilweise aufgrund von stichwortartigen Notizen über die Lebenserzählungen des I. Wenn K.-N. die Wurzeln der über I. nach seinem Tode sich formenden Bildvorstellungen in allgemeinen Topoi der Ikonographie Jesu Christi und des Franz von Assisi, eines Dominikus u. a. Heiliger sucht, dann kann sie dazu reichlichen Anhalt finden in den Lebenszeugnissen des historischen I. selbst. Franz von Assisi, Dominikus und in allem die Mysteria des Lebens Jesu sind (nach dem „Pilgerbericht" aus den Jahren 1553–1555) die Orientierungsgestalten und Vorbilder seit I.s folgenreicher Lebensveränderung (die mehr ist als nur eine „Bekehrung") im Jahre 1521. So können im Kontext der frömmigkeitsgeschichtlichen Fragen ebenfalls neue Perspektiven erschlossen werden für die „Katholische Reform" des 16./17. Jh.s, in der nach K.-N. eine deutliche Rückbesinnung auf „große Heiligengestalten des Mittelalters erfaßbar" wird.

In einem Überblick über den Inhalt des Werkes können diese Gesichtspunkte noch einmal verdeutlicht werden:

Das „Vorwort" (11f) ist erwähnenswert, weil es im Zusammenhang der Entstehung und Fertigstellung des Werkes und der damit verbundenen Forschungsodyssee durch die „großen Kunstsammlungen Westeuropas und Amerikas" einen Erfahrungsbericht besonderer Art vermittelt und interessante Einblikke in Forschungsgeschichte der noch von einer besonderen „Liberalität" (11) bestimmten frühen 70er Jahre. Die „Einleitung" (13–19) referiert den Ausgangspunkt der vorliegenden Untersuchungen über „die Auseinandersetung zum Verhältnis von Kunst- und Gegenreformation" („Kunst und kirchlicher Propaganda im Zeitalter der Glaubenskämpfe") in kritischer Darstellung der bisherigen Forschungsgeschichte, der gegenüber dann „das Arbeitsvorhaben" K.-N.s näher bestimmt wird. K.-N. zieht aus guten Gründen einer bloß oder primär stilistischen Betrachtung die ikonographische Analyse und Darstellung vor. Für die Wahl des Untersuchungsgegenstandes bot sich für den Zeitraum zwischen 1590 und 1625 (nach Wittkower ein für die Kunst der Katholischen Refom maßgeblicher Zeitraum) I. an, der Gründer des Jesuitenordens, „da gerade diese religiöse Gemeinschaft, ihr Gründer und sein epochemachendes Buch der Exerzitien immer wieder bei allgemeinen Deutungsversuchen besondere Beachtung gefunden haben" (16). Ausgehend vom „Stand der Literatur zur Ignatius-Ikonographie" bestimmt K.-N. „die Aufgabe dieser Untersuchung": eine möglichst vollständige Zusammenstellung der noch erhaltenen Bilder und der auf die Bildproduktionen bezogenen Schriftquellen" als Materialsammlung anzustreben. Dabei soll die Aufmerksamkeit von den bislang dominanten monumentalen Werken etwa eines P. P. Rubens oder eines A. Pozzo auch auf „viele unbekannte Stücke, besonders im Bereich der Graphik" gelenkt werden, von denen die aufschlußreichsten aus der Zeit vor der Seligsprechung des I. (im Jahre 1609) stammen und die Anfänge der Ignatius-Ikonographie erkennen lassen. Nachweislich stehen die frühen Bildproduktionen im „offenkundigen Gegensatz zum damaligen kanonischen Recht", denn es „handelt sich um Werke, die bereits vor jeder Genehmigung des Kults entstanden sind und nach strenger kirchenrechtlicher Auffassung, . . ., eigentlich nicht existieren sollten" (18). Um so eindringlicher stellt sich von daher auch die Frage „nach der Funktion der Ignatius-Bilder im Rahmen der Kanonisierungsbemühungen" (18). K.-N. entwickelt ihre Untersuchungen hauptsächlich in der Konzentration auf die Hauptwerke der sog. „Antwerpener Schule" (19) und deren Bildproduktionen sowie in der Untersuchung und Analyse der Bedeutung des Wirkens von Pedro de Ribadeneyra SJ für die Biographie, die Bilder und den Kult des I. im Blick auf dessen Heiligsprechung(sprozeß). Diese „Anfänge der Ikonographie des I. im Zusammenhang mit den Bemühungen um eine Heiligsprechung" werden dann in dem (nach der Einleitung = I.) II. Teil ausführlich untersucht (21–128) in den Kap. A. „Die Heiligsprechung des Ignatius im Bild", B. „Historische Hintergründe bei der Entwicklung des Ignatiuskultes" und (am umfangreichsten) C. „Die Bilder im Zusammenhang mit den Bemühungen um die Kanonisation, Ausbreitung, Chronologie, kultischer Wert". Im III. Teil (129–133): „Die Ignatius-Ikonographie und die Definition der ‚gegenreformatorischen Kunst'" untersucht und analysiert K.-N. noch einmal eingehender die brisante Frage, wieso und aus welchen Gründen und Motiven die Jesuiten, die nach dem Willen ihres Mitbegründers I. so papstergeben und kirchentreu wie möglich sein sollten, die auch „immer als die entschiedenste und disziplinierteste Kerngruppe der Katholischen Reform verstanden werden", dennoch „ganz offensichtlich gegen kirchliche Grundsätze verstoßen haben, wie sie von Clemens VIII. 1602" im Geiste des Konzils von Trient „in Erinnerung gebracht worden waren" (129).

Die umfangreichen Anmerkungen (137–198) beweisen, wie konsequent K.-N. ihr Arbeitsvorhaben auch verwirklicht hat. Ein Beweis dafür ist die Auseinandersetzung mit R. Kuhns Beitrag (1970) zu Bernini und I. K.-N. weist u. a. nach, daß Kuhn Berninis Skulpturen zwar „mit Hilfe moderner Theologie" (vor allem Hugo und Karl Rahners) interpretiert, „die zwar die Entstehungszeit der Exerzitien, nicht aber das gewandelte Textverständnis des 17. Jh.s berücksichtigt" (15; vgl. dazu 140, Anm. 37). K.-N.s Untersuchungen können demgegenüber den historisch-kritischen Befund bestätigen, „daß sich durch Kommentare zur Zeit Mercurians und durch Aquavivas Direktorien zu den Exerzitien die Interpretation des Textes gewandelt hatte" (140). Dieses gewandelte Verständnis der Theorie und Praxis der ignatianischen Exerzitien ist für die ikonographische Analyse von entsprechenden Bildproduktionen des 16./17. Jh.s als eine Art „Kanon" zu beachten und zu berücksichtigen.

Mit den „Untersuchungen zu den wichtigsten frühen Bildkreisen der Ignatius-Ikonographie" (199–324, eingeleitet mit einer Inhaltsübersicht, Abkürzungsverzeichnis und Vorbemerkungen) beginnt der Materialteil der Untersuchung. Ausführlich und möglichst vollständig werden die verschiedenen Ignatius-Bilder und Bilderviten aus den frühen Bildkreisen untersucht und beschrieben. Zahlreiche Übersichtstafeln veranschaulichen die innere Entwicklung, die gegenseitige Beziehung und den Aufbau der einzelnen Bildzyklen. Eine wichtige Einsicht ergibt sich für die Datierung: „Bis jetzt wurden die Jahresangaben" einzelner Bildserien „in den Dokumenten als Datierung akzeptiert. Doch zeigt das Beispiel der Bildervita von Rom 1605/06, daß Erscheinungsdaten nicht immer Herstellungsdaten sind". Das „Literaturverzeichnis" (325–346) berücksichtigt die bis Mitte 1980 erschienene Literatur. An einen kurzen „Abbildungsnachweis" (347) schließt sich ein ausführliches „Register" (349–379) an, mit dem man das umfangreiche Werk leicht erschließen kann. Den Abschluß und die Krönung des Werkes bilden die 543 Abbildungen auf 216 Tafeln. Wer dieses reiche Bildmaterial betrachtet, weiß den aufwendigen Einsatz zu schätzen, mit dem K.-N. vor allem die erreichbaren Druckgraphiken der I.-Ikonographie aus dem Zeitraum *vor* der Heiligsprechung gesammelt hat. Der Betrachter erhält einen zusammenhängenden Überblick über im allg. schwer zugängliche graphische Serien über das Leben des I., die teilweise lange vor ihrem offiziell genannten Erscheinungsjahr zu datieren sind (vgl. oben zur Datierung), weil sie in der Erwartung und Vorwegnahme der Kanonisation des I. oft lange vorher geschaffen worden sind. Besonders deutlich ist das zu erkennen bei Abb. 4, die beweist, daß die Kanonisation schon 17 Jahre vorher (1605/06) dargestellt wurde (vgl. dazu Abb. 2 anläßlich der Heiligsprechung 1622).

Aufbau, Drucklegung und Ausführung des Werkes sind sehr sorgfältig und übersichtlich. Der Materialteil der Arbeit (199–379 mit den 543 Abb.) ist in dem historisch-systematischen Abschnitt der Arbeit (1–198) überzeugend erschlossen worden. Das Ergebnis der Untersuchungen K.-N.s zeigt, daß und wie gut sich die von ihr gewählte Methode und der „durchaus ‚ketzerische'" (11) Ansatz ihrer Arbeit sich bewährt haben. K.-N. formuliert zu bescheiden, wenn sie ihre Arbeit als nur vorbereitend ansieht (19). Sie ist vielmehr als bahnbrechend anzusehen, und eine Fortsetzung dieser Forschungsarbeit ist sehr zu wünschen z. B. bezüglich der Bedeutung der ikonographischen Quadriga: Ignatius–Franz Xaver; Aloysius v. Gonzaga–Stanislaus Kostka (vgl. dazu Abb. 249ff), die später dann als „Portalfiguren" in den Fassaden zahlreicher Jesuitenkollegskirchen stehen. Dieses „faszinierende Phänomen" der unauflösbaren Spannung und des untrennbaren Ineinanders von „geschickter Propaganda und tiefer Religiosität" läßt sich nicht nur im Kontext der frühen I.-Ikonographie und bei der geschickten Betreibung der Kanonisation des I. feststellen; die das Schulwesen des 16./17. Jh.s noch stark prägende Pädagogik der Jesuiten ist von ähnlichen Zügen und Spannungen bestimmt in durchaus klarer pädagogischer Absicht. Dabei repräsentiert die genannte Heiligen-Quadriga vorbildhaft ein pädagogisches und religiöses Curriculum, dessen Wirkung und Wandlungen sich auch ikonographisch erforschen lassen.

Als Corrigenda sind lediglich zu vermerken: S. 15, Z. 10 v. u.: „Kuhn 1970", statt 1971, und: S. 341, Z. 7 v. o.: „RAVIER 1973 . . . Paris 1973", statt o.O.

K.-N.s Untersuchungen sind nicht nur das Zeugnis eines selbstlosen und eindrucksvollen Forschungsunternehmens, sondern sie zeigen neben dem Interesse an der Thematik eine große „Hochachtung" (11) und Liebe zu Ignatius, dem Jesuitenorden und dessen Geschichte. Ein diskreter Hinweis darauf mag auch die Widmung des Werkes geben: „Für Oliver geboren am 31. Juli", also an dem Sterbetag des I. und seinem kirchlichen Gedenktag (Heiligenfest). Wenn in diesem Werk auch die historische Gestalt und Person des I. im Hintergrund geblieben ist (von der Beschränkung auf den gewählten Forschungsgegenstand her wohl notwendigerweise), so vermag der kritische Forschergeist der Autorin zusammen mit ihrem engagierten Interesse den Leser eindeutig auch zu ermutigen, nunmehr hinter die frühen und späteren Bildproduktionen über I. zurückzugehen und voller Einsicht in die propagandistischen und ideologischen Überlagerungen der historischen Grundlagen der Person und Gestalt des I. (vor allem durch die nachignatianische Ordenstradition und -propaganda) wieder erneut und unvoreingenommener zu fragen: Wer bist Du, Sankt Ignatius?

Frankfurt a. M./Hannover Hermann Josef Repplinger S. J.

**Beckmann,** Joachim: **Das Wort Gottes bleibt in Ewigkeit.** Erlebte Kirchengeschichte. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1986. XI, 778 S., Lw. DM 78.–

Nur wenige Gestalten haben über einen so langen Zeitraum hinweg die evangelische Kirchengeschichte Deutschlands mitgeprägt wie Joachim Beckmann (1901–1987). Der junge Düsseldorfer Pastor gehörte 1933/34 – im mutigen Widerstand gegen die Deutschen Christen und den Reichsbischof Ludwig Müller – zu den Begründern der Bekennenden Kirche. Als leitendes Mitglied der Rheinischen Kirche sowie des Bruderrates der Evangelischen Kirche in Deutschland hat er den kirchlichen Wiederaufbau mitbestimmt; von 1945 bzw. 1949 bis 1958 war er als Pfarrer bzw. Oberkirchenrat der theologische Dirigent im Düsseldorfer Landeskirchenamt, daneben Dozent an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal (seit 1961 Honorarprofessor in Bonn), und schließlich gehörte er als Präses der Evangelischen Kirche im Rheinland 1958–71 und als Mitglied des Rates der EKD 1967–73 zu den besonders einflußreichen Persönlichkeiten. Über literaturgeschichtliche und theologische Themen hat er sich in einer Fülle größerer Beiträge und praxisbezogener Voten geäußert, was hier 745–757 die ausführliche Bibliographie bezeugt. Als aktiver Kirchenpolitiker hat er selbst Zeitgeschichte geschrieben: so vor allem durch die Bearbeitung des Kirchlichen Jahrbuchs, erstmals in dem Berichtsband über die Zeit 1933–44 (1948 erschienen) und 1945–48 (von 1949), dann für die Jahre 1949–56 unter der Rubrik „Kirchliche Zeitgeschichte", bis 1973 nur

noch als Herausgeber. B.s dort geübte Methode, die sich hauptsächlich wohl den Erfahrungen des Kirchenkampfs verdankt, prägt auch das vorliegende Werk, zu dessen Ergänzung er selber seine sonstigen umfangreichen Textausgaben nennt: Die wichtigsten Stationen werden dokumentiert durch Abdruck zeitgenössischer Texte, die nicht kommentiert oder interpretiert, sondern durch zurückhaltende redaktionelle Bemerkungen verbunden werden. Es handelt sich also weder um eine Autobiographie noch um eine Kirchengeschichte im herkömmlichen Sinne, sondern um eine ausgewählte Dokumentation, die B.s Lebenslauf als Leitfaden nimmt und den historischen Stoff vor allem theologisch beleuchtet. Der Leser, der primär an Hintergrundinformationen eines Hauptakteurs interessiert ist, dürfte enttäuscht werden; wer aber eine umfassende, auf Quellen gegründete Übersicht über die Kirchengeschichte 1933–1971 schätzt und B.s stets wohlbegründete, gedankenreiche Lagebeurteilung kennenlernen will, der wird – nicht zuletzt auch anhand einiger wenig bekannter Texte – reichen Gewinn aus der Lektüre ziehen.

B. beschreibt im Vorwort (VII) seine Intention so: „Das Buch sollte also weder eine wissenschaftliche Selbstbiographie noch eine wissenschaftliche Kirchengeschichte von 1933 bis 1971 werden. Für Letzteres sehe ich andere und Bessere am Werk. Und für eine Selbstbiographie sehe ich zu viele Hindernisse; es gibt dabei Probleme, die mir zu schwer sind. Ich schreibe lieber eine Darstellung, in der ich als Wahrheitszeuge vorkomme, aber nicht mehr." Die Objektivität des Zeugnisses spiegelt sich darin wider, daß die Hauptmasse aus Texten besteht; die Subjektivität des Zeugen kommt in der Auswahl zur Geltung. Der Aufbau ist im Grunde nur am Beginn (1–25) auf B.s persönlichen Weg konzentriert: im I. Kap. „Jugendjahre (1901–1933)". Das umfangreiche II. Kap. „Kirchenkampf (1933–1945)" bringt eine dem KJ 1933–44 weithin entsprechende, aber kürzere Textauswahl (26–327), die stets von B.s eigener Beteiligung am Zeitgeschehen ausgeht, aber gerade deswegen den Blick auf die umfassende Handlungsebene der Deutschen Evangelischen Kirche bzw. der Bekennenden Kirche lenkt. Einzelheiten sollen hier nicht erwähnt werden. Eindrucksvoll deutlich wird jedenfalls, was kirchliche Selbstbehauptung gegenüber einem totalitären Unrechtsstaat bedeutete. Auf stärkeres Interesse der zeitgeschichtlichen Forschung dürfte das III. Kap. „Wiederaufbau (1945–1971)" stoßen, zumal dort B. weitgehend in den abgedruckten Dokumenten als Verfasser bzw. Mitautor selber zu Wort kommt (328–680). Man erfährt z. B. interessante Einzelheiten über die Ablösung des Düsseldorfer Konsistoriums durch die neue Kirchenleitung im Mai 1945 (329–348 mit Archivmaterial). Aufschlußreich sind auch die von B. auf den beiden ersten rheinischen Synoden 1946 und 1948 vorgetragenen Berichte der Kirchenleitung (361–382 und 395–415). Dagegen bringen die eingestreuten Ausführungen über den Neubau der Evangelischen Kirche in Deutschland 1945–48 und der Abschnitt über die Umwandlung der Evangelischen Kirche der altpreußischen Union 1945–51 (443–477) kaum Neues. Ein instruktives Panorama der Zeit 1958–71 bieten B.s Lageberichte als Präses vor der Landessynode (483–680, ergänzt durch Auszüge im IV. Kap. „Schwerpunkte meiner Wirksamkeit", z. B. 702–714), die bislang in den gedruckten Protokollen zugänglich waren. Teilweise begegnen hier Texte aus der folgenden Sammlung, die im übrigen eine wichtige Ergänzung zu dem neuen Buch darstellt, weil sie vor allem die mehr persönlichen Äußerungen B.s abdruckt: Joachim Beckmann: Hoffnung für die Kirche in dieser Zeit. Beiträge zur kirchlichen Zeitgeschichte 1946–1974, Göttingen 1981 (Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte B,10).

Angesichts der enormen Materialfülle des Buches kann man es nur bedauern, daß nicht – über das Namensregister 771–776 hinaus – auch ein Dokumentenverzeichnis und ein Sachregister geboten werden. Das mindert jedoch nicht den Wert des Buches. Es handelt sich um ein höchst nützliches Lesebuch bzw. Nachschlagewerk zur kirchlichen Zeitgeschichte, dessen Charakter durch den regen Geist eines großen Kirchenmannes von seltener theologischer Bildung und Urteilskraft geprägt wird.

Münster Wolf-Dieter Hauschild

**Kessler,** Michael: **Kritik aller Offenbarung.** Untersuchungen zu einem Forschungsprogramm Johann Gottlieb Fichtes und zur Entstehung und Wirkung seines ‚Versuchs' von 1792. – (Mainz): Grünewald (1986). 429 S. (Tübinger Theologische Studien, Bd 26) kart. DM 48.–

Nachdem über 40 Jahre keine Monographie mehr zu Fichtes Offenbarungskritik erschienen war, ist man erfreut, mit der bereits im Wintersemester 1981/82 abgeschlossenen und endlich veröffentlichten Diss. Kesslers ein sorgfältig erarbeitetes Werk über Fichtes frühe Schrift in Händen zu haben, das diese zugleich im Kontext zeitgenössischer Fragestellungen erschließt.

Einleitende Bemerkungen zum gegenwärtigen Offenbarungsverständnis (§ 1) lassen bereits das hermeneutische Anliegen des Vf.s erkennen, Fichtes philosophischen Beitrag nicht nur im zeitgeschichtlichen Rahmen zu würdigen, vielmehr auch im Hinblick auf die Frage, inwieweit er, vom heutigen Verstehenskontext her gesehen, neue Perspektiven erschlossen hat. Nach einem kurzen Blick auf den frühesten religionsphilosophischen Ansatz Fichtes und einem ersten Durchgang durch Fichtes Offenbarungsschrift gibt K. noch in der Einleitung eine Gesamtschau über „Religion und Offenbarung im Fortgang des Fichteschen Denkens" (§ 2). Es folgen ein detaillierter Forschungsbericht (§ 3) und die Bestimmungen von Ziel und Methode der Arbeit (§ 4). Unter „II. Aspekte zur Lebensgeschichte Fichtes und zur geistesgeschichtlichen Einordnung" werden nach einer relativ ausführlichen Biographie Fichtes (§ 5) wesentliche Fragestellungen der Aufklärung als Hintergrund des Fichteschen Frühwerks skizziert (§ 6). Im Kernstück seiner Darlegungen, „III. Darstellung der Fichteschen Offenbarungskritik", erörtert Vf. eingehend in zwei Schritten (§§ 7, 8) den Offenbarungsbegriff Fichtes von 1792/93 und die daraus abgeleiteten Kriterien zur Erkenntnis authentischer Offenbarung. In einem weiteren Kapitel setzt sich K. zunächst mit Fichtes eigener Einschätzung seiner frühen Schrift auseinander (§ 9) und wertet diese sodann als „systematischen Höhe- und Wendepunkt der Offenbarungskritik der Aufklärungszeit" (§ 10). Unter „V. Aspekte zeitgenössischer Wirkungsgeschichte" wird ein umfassender Überblick über die Rezensionen der Schrift gegeben (§ 11). Anschließend geht Vf. auf weitere Wirkungen (bei F. I. Niethammer, J. Chr. R. Eckermann und F. E. D. Schleiermacher) ein.

K.s Arbeit zeichnet sich durch umfängliche Materialkenntnis, Sorgfalt im Detail und einen großen Reichtum an systematischen wie historischen Perspektiven aus. Sie läßt die Fragestellung Fichtes im Umfeld der gesamten Offenbarungsproblematik der Aufklärung und im Vorblick auf die Neuorientierung des christlichen Offenbarungsverständnisses lebendig werden, die sich nicht zuletzt diesem Ringen gegen Ende des 18. Jh.s verdankt.

Mit den weitgesteckten Zielen verbinden sich allerdings einige Mängel in der Analyse von Fichtes Offenbarungskritik selbst. Anders als in der inzwischen erschienenen Einleitung zur Schrift in der „Philosophischen Bibliothek" (Bd 354, Hamburg 1983), die K. – abgesehen von einem kurzen Hinweis auf S. 91f – nicht mehr berücksichtigt hat, wurde auf einen Vergleich der „Kritik" von 1792 mit derem ersten Entwurf von 1791 verzichtet; auch Hinweise auf die Änderungen in der 2. Aufl. von 1793 sind spärlich. Damit wurde die Chance vertan, einige zentrale Probleme der Schrift in klarere Konturen zu rücken. Der Überblick über die weitere Entwicklung des Fichteschen Offenbarungsbegriffes ist informativ. Es fehlt ihm aber an systematischer Schärfe, die nur auf dem Hintergrund eines klaren Erfassens der gesamten Systementwicklung Fichtes zu gewinnen ist: ein Desiderat, das sicher die Möglichkeiten einer Inauguraldissertation übersteigt. Auf jeden Fall hat K. (im Anschluß an die von M. Seckler geleistete Vorarbeit) einen beträchtlichen Teil wichtigen Terrains gerodet, das bisher fast noch theologisches Brachland war – und weiterer Bearbeitung dringend bedürfte.

Freiburg i. Br. Hansjürgen Verweyen

**Burgey,** Franz: **Technik und Heiliger Kosmos.** Probleme der Theologie und der Verkündigung in einer von Wissenschaft und Technik geprägten Welt. – (Würzburg): Echter (1985). XI, 263 S. kart. DM 28.–

**Die Erfahrung der Abwesenheit Gottes in der modernen Kultur.** Hrsg. von Wolfhart Pannenberg. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1984). 191 S., 24 Abb. kart. DM 64.–

**Wiederkehr von Religion?** Hrsg. von Willi Oelmüller. – Paderborn: Schöningh (1984). 288 S. (Kolloquium Religion und Philosophie, Bd 1) kart. DM 29.80

Ist in der Moderne, in der sich Erfahrungswissenschaft und Technik immer enger und immer erfolgreicher verbinden, der Gedanke eines „Heiligen Kosmos"[1] noch sinnvoll? Geht unsere spirituelle Kraft an der Jahrtausendwende über die schmerzliche oder gar leidenschaftslose „Erfahrung der Abwesenheit Gottes in der modernen Kultur"[2] hinaus und deutet sie gar auf eine „Wiederkehr von Religion"?[3] Drei wichtige Neuerscheinungen stellen hier differenzierte Fragen und geben erste Antworten.

Viele der Beiträge blicken von Entwicklungslinien der zweiten Hälfte des neunzehnten Jh.s her auf die Gegenwart. Deshalb will ich hier auf zwei Ereignisse der Jahre 1853/54 hinweisen, die geradezu als Symbole für die dargestellten Problembereiche gelten können. Das erste dieser beiden Ereignisse ist der zu seiner Zeit berühmte „Materialismusstreit" im Deutschland von 1854. Zwei Jahre vorher hatte in der „Augsburger Allgemeinen Zeitung" eine Polemik zwischen dem Physiologen Rudolf Wagner und dem Zoologen Carl Vogt[4] über

[1] Vgl. F. Burgey, Technik und Heiliger Kosmos, 1985.
[2] Vgl. Die Erfahrung der Abwesenheit Gottes in der modernen Kultur, 1984.
[3] Vgl. Wiederkehr von Religion?, 1984.
[4] Vgl. zu dieser Kontroverse W. Bröker, Politische Motive naturwissenschaftlicher Argumentation gegen Religion und Kirche im 19. Jahrhundert, Münster 1973, bes. 12–42 und 232f, sowie H. Degen, Vor hundert Jahren: Die Naturforscherversammlung in Göttingen und der Materialismusstreit, in: Naturwissenschaftliche Rundschau 7 (1954) 271–277.

den Monogenismus begonnen. Dieser Streit erreichte 1854 die breitere akademische Öffentlichkeit auf der 31. Versammlung deutscher Naturforscher und Ärzte in Göttingen. Wagner bestritt hier der Naturwissenschaft das Recht, über die Natur der Seele Aussagen zu machen. Es kam zu einer scharfen Antwort Carl Vogts aus der Sicht der naturwissenschaftlichen Materialisten.

Der Materialismusstreit ist Eckdatum einer einflußreichen materialistischen Naturphilosophie (etwa L. Büchner, E. Haeckel, J. Moleschott, C. Vogt u. a.), die als „wissenschaftliche Weltanschauung" das Erbe des Christentums antreten wollte. Es sollte an die Stelle der „anfänglichen Gottesopfer eine allmähliche Umwandlung des Kultus der Götter in den Kultus des Menschen" treten.[5]

Während die Materialisten das Erwachen aus dem „langen mittelalterlichen Geisterschlaf"[6] feierten, veröffentlichte der Jesuit Joseph Kleutgen 1853 den ersten Bd seiner „Theologie der Vorzeit", in der er gerade die „Vorzeit" des Mittelalters gegenüber der heillosen Moderne wieder in Geltung zu setzen versuchte. Kleutgen stellte schon mit den ersten Sätzen seiner „Theologie der Vorzeit" fest, daß der „Geist, welcher in unserer Zeit Europas Völker mit immer größerer Macht bewegt, (. . .) seinem Wesen nach dem Christentum feindselig" sei.[7]

So stehen sich zu Beginn der technisch-wissenschaftlichen Moderne Christentum und liberale, erfahrungswissenschaftlich und technologisch orientierte Kultur feindselig und in abstrakter Negation gegenüber.

Die drei Publikationen zeigen, was aus dieser Spannung geworden ist. Was wurde aus dem erhofften „Kultus des Menschen"? Lebt der christliche Glaube heute noch im Blick auf die „Vorzeit" und in apokalyptischer Angst?

1.

Valerio Verra[8] fragt nach der Erfahrung der Abwesenheit des christlichen Gottes im Grenzbereich der Philosophie und Weltliteratur des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts. Er bezieht sich dabei primär auf Positionen, die auf die Erfahrung der Abwesenheit Gottes in der Zukunft reflektieren. Hier versammeln sich die unterschiedlichsten Vorstellungen radikaler Hoffnung wie auch radikaler Verzweiflung.

Ernst Bloch zielt in seiner Religionskritik als Würdigung des materialistischen Gehalts der Religion auf eine Befreiung von der religiösen Hoffnung auf einen rettenden Gott hin zu der Hoffnung auf ein messianisches Reich des Menschen, dem sich die Menschheit durch ein Transzendieren ohne Transzendenz nähert.

Das Gegenteil der Blochschen Hoffnung auf die bleibende und sich verstärkende Abwesenheit Gottes in der Zukunft ist Samuel Becketts Position, die Verra anhand seines Stückes über das „Warten auf Godot" interpretiert. Für Beckett scheint hier die Abwesenheit Gottes in der Vergangenheit und in der Gegenwart auch auf eine Abwesenheit Gottes in Zukunft hinzuweisen und die Handelnden in Hoffnungslosigkeit und absurden Sehnsüchten zu belassen.

Die Frage nach der Relevanz der Menschen in einem Kosmos, in dem Gott vergangen wie zukünftig abwesend ist, führt von Beckett zu Nietzsche und Sartre, die beide auf den ersten Blick die Bedeutungslosigkeit der Gottesfrage als Bedingung der Möglichkeit wirklicher Freiheit zu feiern scheinen. Doch gibt es bei beiden auch das Moment der Bedrückung durch eine Zukunft, in der es im wahrsten Sinne des Wortes keinen Himmel individuentranszendenter Werte mehr geben kann.

So ist zu vermuten, daß für das zeitgenössische kulturelle Empfinden die Erfahrung der Abwesenheit Gottes nicht nur als Befreiung, sondern als ineins Ungesichertheit und Einsamkeit erlebt wird, in der die Antwort auf die Frage nach dem Wert des Menschen verloren geht. Aldous Huxley (Brave New World) und George Orwell (1984) haben in ihren Romanen Zusammenhänge zwischen Nihilismus, Tod Gottes, Totalitarismus und der Entwürdigung des Menschen zu bedenken versucht.[9]

In ihren Interpretationen zu de Sade und Nietzsche gehen Pierre Klossowski[10] und Michel Foucault[11] auf philosophische Weise diesen Zusammenhängen von Atheismus und Totalitarismus nach.

Für Klossowski stellt sich in de Sades Denken eine Radikalisierung des Atheismus dar, „der sich gleichsam experimentell prüfen will, indem der die Vernunft der verderbten Natur ausliefert, in einem unstillbaren Selbstzerstörungsprozeß, der die Entdeckung der eigenen metaphysischen Unhaltbarkeit und der der anderen zu Ende führen soll" (Verra, 48).

Michel Foucault geht davon aus, daß Nietzsches Interpretation des Todes Gottes letztlich die Proklamation des Todes seines Mörders ist. Wenn der Mensch nämlich Gott verschwinden lasse, so verschwinden mit Gott alle Maßstäbe, sich selbst als Mensch zu verstehen. Der Mensch entmenschlicht sich selbst und tritt so von der Bildfläche ab. Der „Kultus des Menschen" als Selbstdestruktion?

Wenn mit diesen beiden Positionen der Bereich geschichtsphilosophischer Deutungen betreten wird, so ist es konsequent von Verra, wenn er am Ende seiner Darstellung auf Martin Heideggers Metaphysikkritik zu sprechen kommt. Zeigt sich im Nihilismus nicht das Wesen der Metaphysik und hinter diesem die Ahnung eines geschickhaften Heraufkommens einer neuen Verstehensgestalt?

Somit sind eine „Neue Religiosität" und eine „Neue Mythologie" Hinweise auf eine solche geschickhafte Verschiebung oder nur Oberflächenphänomene, die hinter dem Stand der Konsensfähigkeit, den das Christentum erreicht hat, weit zurückbleiben?

Der „Neuen Religiosität" wendet sich W. Ch. Zimmerli[12] zu.

Dabei möchte er nicht eine Phänomenvielfalt neuer Religiosität aufzählen, sondern insofern philosophisch ansetzen, als er über den Begriff ‚Neue Religiosität', also über ihr Begreifen durch den Betrachter, redet. Wenn wir uns dem Problem eines einheitlichen Phänomenbereichs ‚Neue Religiosität' nähern, zeigt es sich, daß der Begriff die verschiedenartigsten Gestaltungen umfaßt. Zweitens macht sich ‚Neue Religiosität' als Art von ‚Religiosität' so identifizierbar, daß sie mit ihr das Schicksal teilt, nicht an Überprüfungskriterien wissenschaftlichen Wissens gebunden zu sein. Drittens läßt sich zum Neuheitscharakter dieser Religiosität sagen, daß sich der größte Teil dieser religiösen Tätigkeiten nicht im kirchlichen Bereich abspielt. Viertens entsteht dieser Begriff auf dem Hintergrund der enttäuschten, durch Erstaunen dann abgelösten Erwartung, daß ‚eigentlich' mit dem Absterben von Religion zu rechnen war, weil die nachaufklärerische und technisch-wissenschaftliche Kultur der Religion keinen sinnvollen Ort geben könne. Dieses scheinbar Erstaunliche wird aber erklärbar, wenn man den historischen Denkbarbeitsbedingungen der neuen Religiosität nachgeht und auf die abendländischen Konstellationen von Glauben und Wissen reflektiert.

Die abendländische „Logos-Rationalität, die wir als Wissen bezeichnen, ruht auf einer mythischen ‚Theo-logie', die allerdings ganz offenkundig auch im modernen Sinne als theoretisch leistungsfähig angesehen werden muß, da sie die Entwicklung funktionierender Techniken ermöglicht" (Zimmerli, 17). So stehen sich also zunächst Logos und Mythos nicht ausschließend gegenüber. Erst die christliche Religion wendet sich gegen dieses Verhältnis, indem sie die Philosophie ganz in die christliche Lehre integriert, bis diese Beziehung in der Hochscholastik durch Thomas von neuem problematisierbar wird. Im Kontext der Neuzeit wird dann die Berufung des Wissens auf den Glauben funktionalisiert. Religion erhält die Funktion der Absicherung der Wahrheit unseres Wissens und der Legitimation der Moralität von Handlungen. Diese funktionalistische Ortung des Glaubens relativ auf die Selbstgestaltung des Wissens ändert sich erst in den letzten Jahrzehnten. In dem Moment nämlich, in dem die „Vermutung Raum greift, auch und sogar das wissenschaftliche Wissen sei nicht besser begründbar als eine beliebige Sorte von Aberglauben oder Magie, werden auch religiöse Handlungen wieder salonfähig" (Zimmerli, 19). Die Selbstrelativierung des Wissens, die wirkungsgeschichtlich durch den Historismus, die abstrakte Kunst, die Problematisierung des Wahrheitsbegriffs und die Aufhebung der Grenzen regionaler Ontologien bedingt ist, begründet ein neuartiges Selbstverhältnis des Denkens. Es beruht auf den beiden Prämissen, daß alles Gewußte in sich durch das nicht Gewußte reflektiert ist und daß weiterhin alles Gewußte eine untrennbare Einheit von Realität und Fiktion darstellt. Aus dieser spannungsreichen Situation ergibt sich dann leicht der Wunsch, dem ständigen Druck des Bewußtseins der generellen Vermitteltheit allen Wissens durch den Aufbruch in Richtung einer neuen Unmittelbarkeit des Selbst zu entgehen – eine neue ‚feste' Identität zu finden. So realisiert sich hier der von Ludwig Büchner ersehnte „Kultus des Menschen" als Ausdruck der Angst vor der In-sich-Reflektiertheit einer hochentwickelten Kultur. Neue Religiosität ist somit nicht das „Zeichen der Zeit schlechthin", sondern sie gehört in die Reihe der „Signaturen" unserer Zeit, die es im Ganzen zu verstehen gilt (Zimmerli, 20).

Wenn Zimmerli unter die Merkmale des Begriffs der Neuen Religiosität das ihrer Unabhängigkeit von Überprüfungskriterien wissenschaftlichen Wissens zählt und auch von der historischen Vorausset-

[5] L. Büchner, Das künftige Leben und Die moderne Wissenschaft. Zehn Briefe an eine Freundin, Leipzig 1889, 140. (Büchners Hauptwerk „Kraft und Stoff" erschien 1855 und war durch viele Auflagen und Übersetzungen einer der naturphilosophischen Bestseller seiner Zeit.)

[6] L. Büchner, Fremdes und Eigenes aus dem geistigen Leben der Gegenwart, Leipzig 1890, 29.

[7] J. Kleutgen, Theologie der Vorzeit (1853), zit. nach der Ausgabe Münster 1867, 5.

[8] Der Titel seiner Untersuchung ist allerdings enger gehalten und enttäuscht Erwartungen: V. Verra, Die Erfahrung der Abwesenheit Gottes in der modernen Philosophie, in: Hrsg. W. Pannenberg 1986, 39–52 (52–63 Diskussionsprotokoll).

[9] Im Bereich der modernen Science Fiction gibt es sicherlich aktuellere und oft auch bessere Beispiele als diese beiden üblicherweise angeführten Autoren. Ich verweise etwa auf J. Brunner, Morgenwelt (1968), München 1980 und S. Lem, Memoiren, gefunden in einer Badewanne (1961), Frankfurt 1979.

[10] P. Klossowski, Sade mon prochain, Prais 1947.

[11] M. Foucault, Les mot es les choses, Paris 1966.

[12] W. Ch. Zimmerli, Wie neu ist die neue Religiosität? Von Konsistenz und Widerspruch in der Suche nach Unmittelbarkeit, in: Hrsg. W. Oelmüller 1984, 9–24.

zung ausgeht, daß das wissenschaftliche Wissen in den letzten Jahren erst seine Konsensfähigkeit einzubüßen beginnt, so ist dem entgegenzuhalten, daß seit dem Beginn der technologischen Revolution im neunzehnten Jh. immer schon eine Bewegung existierte, die am Gnostizismus, am Okkulten und an der „Morgenländerei" des Fernen Ostens interessiert war.[13] Weiterhin sei darauf hingewiesen, daß in vielen Äußerungsweisen Neuer Religiosität Technologie- und Wissenschaftsgläubigkeit eine konstitutive Bedeutung besitzen. So verwenden etwa die durch den heute noch praktizierenden Science-Fiction-Autor Lafayette Ronald Hubbard begründeten Scientologen ein sogenanntes „E-Meter", um den psychischen Sperren ihrer Mitglieder auf elektrotechnischem Wege auf die Spur zu kommen, indem sie vorgeben, diese über viele Wiedergeburten hinweg verfolgen zu können. Wer darüber hinaus eine Werbeschrift der Transzendentalen Meditation durchblättert, wird immer wieder auf Fotos stoßen, die große elektronische Geräte zeigen, durch die der „Maharishi-Effekt" einer Befriedung der Naturgewalten und der Menschheit experimentell nachgewiesen werden kann. Ein anderes, weniger bekanntes Beispiel sind die zahlreichen parareligiösen Gruppen, die sich im Ideenfeld der Ufologie und „Prä-Astronautik"[14] des Erich von Däniken konstituiert haben und auf das Heil aus dem Weltraum hoffen. Erinnert sei auch an den physikalisch und mystizistisch argumentierenden „Wendezeit"-Propheten Capra. Es widerspricht der These Zimmerlis nicht, differenziert sie aber, wenn man davon ausgeht, daß die ‚offizielle' Wissenschaft in der Entwicklung der technisch-wissenschaftlichen Kultur immer weniger als Garant der Bewältigung von Lebensproblemen akzeptiert wird, daß auf dem Hintergrund unserer epochalen Verstehensfigur ‚Wissenschaftsgläubigkeit' Wissenschaftsangst und -zweifel sich weitgehend auch wieder auf oft gnostisch interpretierte Formen ‚alternativer' Wissenschaftlichkeit oder ‚Grenzwissenschaften' beziehen müssen. Es existiert also eine Dialektik von Wissenschaftsangst und Wissenschaftsgläubigkeit, nicht eine einfache Negation der Wissenschaft durch die Neue Religiosität, die sich – und hier sei Zimmerli widersprochen – als gar nicht so neu erweist.

Der Rede von der ‚Neuen Religiosität' entspricht auch die von der ‚Neuen Mythologie', die, wie C.-F. Geyer darstellt, ebenso wie die Neue Religiosität extensional die unterschiedlichsten Standpunkte umgreift.[15]

Gemeinsam ist den Vertretern einer Neuen Mythologie aber, daß sie nicht in der christlichen Tradition stehen, die seit ihren Anfängen versucht hat, gegenüber der antiken Mythologie die Vorzüge des jüdisch-christlichen Monotheismus herauszuarbeiten und die Bedeutung des Mythischen im Christentum zu gewichten und zu begrenzen. Sind etwa der Plausibilitätsschwund des Christentums und der Kirchen mit darauf zurückzuführen, daß die Bedeutung des Mythischen im Christentum zu gering geachtet wurde? Können möglicherweise die Versuche zu einer nichtchristlichen Neuen Mythologie methodologische Maßstäbe für die Theologie bieten oder sind sie eher Sackgassen, Neuformen der Hoffnung auf einen „Kultus des Menschen"?

Für Hans Blumenberg etwa bieten die Integrationsfähigkeit des Mythos und seine Variationsbreite eine dem neuzeitlichen Wirklichkeitsverständnis adäquate Ausweitung der Enge, die der Welt „dogmatischer Determination" (zit. bei Geyer, 42) eigen ist. Die Spannung zwischen Mythos und Logos wird durch die Spannung zwischen Mythos und Dogma ersetzt. Blumenberg sucht nach dem Grundmythos, der im Gegensatz zu moderner Wissenschaft und Monotheismus den Bezug des Menschen zur Totalität ermöglicht. Neue Mythologie ist dann weder Monotheismus, noch Rückkehr zum antiken Paganismus, sondern Aufruf zur „Theosis als der einzig verbliebenen Möglichkeit angesichts des Verdikts des neuzeitlichen Wirklichkeitsbegriffs über jede Form von Offenbarung, Apotheose oder religiöser Unmittelbarkeit" (Geyer, 44).

Am wirkungsvollsten unter den verschiedenen und zum Teil sehr exotischen Standpunkten[17] der neuen Mythologie außerhalb der philosophischen Diskussion ist der Anstoß, den Hans Peter Duerr, ein Liebhaber der Position des anarchistischen Wissenschaftstheoretikers Feyerabend, aus ethnologischer Perspektive für zahlreiche Epigonen gab.

Duerr arbeitete in seinem für die New-Age-Romantiker grundlegenden Werk über die „Traumzeit"[18] an der Auffassung, daß wir von archaischen Kulturen lernen können, daß wir nur dann unser Leben so führen können, wie wir es uns vorstellen, wenn wir uns bewußt sind, daß wir zugleich auch unsere ausgegrenzten Möglichkeiten sind, denen wir uns regelmäßig in ekstatischer Weise aussetzen müssen. Duerr hat damit keinesfalls die Masse der sinnsuchenden und politisch enttäuschten Apo-Geschädigten im Blick, sondern den Einzelgänger, den ethnologischen Forscher, der vom ‚Wege abkommt'. Seine Thesen wurden aber mißverstanden und dienen einer New-Age-Bewegung als wissenschaftliche Rechtfertigung des Auszugs ins Irrationale.

An dieser Stelle liegt der Schnittpunkt, an dem die Neue Mythologie mit den sogenannten Jugendreligionen übereinkommt. Wenn Geyer auf dem Hintergrund seiner Reflexionen über die Rolle des Mythos in der christlichen Tradition auf der einen und über die Neue Mythologie auf der anderen Seite ein Fazit zum Thema „Institutionalisierte Religion versus neue Mythologie" (Geyer, 52–54) zieht, kommt er zu dem Schluß, daß die verschiedenen Spielarten einer ‚Neuen Mythologie' zwar einem diffusen religiösen Bedürfnis entgegenkommen, aber kein Signal einer möglichen Wiederkehr von Religion sind. Religion ist nämlich mehr als eine Summe diffuser Gefühle und individualistischer Sinnbedürfnisse, mehr als ein „Kultus des Menschen" als Ichkult, sondern ineins mit aller persönlichen Artikulation auch ein Institutionengeflecht, das weiterhin auf Konsensfähigkeit achten muß.

Für den Aufsatz von Geyer gilt die gleiche Kritik, die ich schon im Hinblick auf Zimmerlis Darstellung geäußert habe. Wenn man etwa die naturwissenschaftlichen Schriftsteller des späten neunzehnten Jh.s (etwa: W. Bölsche, T. Fechner, auch E. von Hartmanns Philosophie des unbewußten Gottes) oder die mythische Gestaltungskraft der Expressionisten denkt, so erscheint Neue Mythologie nicht ‚neu', sondern eher als eine der technisch-wissenschaftlichen Moderne parallele Grundfigur. Daß ‚neue Mythologie' zur Zeit zum Thema wird, ist eine eher kurzfristige Erscheinung, langfristig wirken allerdings die grundlegenden Denkfiguren einer „Mythologie der Vernunft" (Hegel), weil sie eben zu den Grunddenkfiguren der Moderne gehören.

Eine Variante des Ausdrucks neuer Mythologie im Sinne Blumenbergscher Theosis-Vorstellungen stellen atheistische Schriftsteller dar, die ihren Atheismus selbst zum Problem ihres literarischen Schaffens erheben und dabei in die Rolle atheistischer leidender Gottesknechte geraten. Die Frage nach der Erfahrung der Abwesenheit Gottes in autobiographischen Zeugnissen der modernen französischen Literatur bezieht Hans Rudolph Picard[19] auf Claude Roy,[20] Jean-Paul Sartre,[21] Simone de Beauvoir[22] und Michel Leiris.[23]

Sie thematisieren ihre Glaubensverweigerung und ihre sich daraus ergebenden Versuche zu einer autonomen Ordnung der Welt. Metaphysische Einsamkeit dient dazu, aus seinem „Leben Literatur zu machen" (Picard, 75). Für Roy, de Beauvoir und Jean-Paul Sartre ist die Rechtfertigung der Welt durch ihre Transformation in Literatur das moralische und existenzielle Grundproblem des Schriftstellers. Innerhalb eines schranken- und damit prinzipienlosen Universums ist aber eine solche Aufgabe nicht durchführbar, weil ästhetische Gestaltung Prinzipien und Prinzipien eine (Schöpfungs-)Ordnung voraussetzen.

Am weitesten in dieser atheistischen Ortung des Schriftstellers als Heilbringer eines gottfernen Kosmos geht Michel Leiris. Autobiographisches Schreiben ist für ihn explizit von Vorstellungen wie Reinigung, Beichte, Sühneleistung, Absolution, Ritual und Mythos geleitet. Zugleich soll Literatur so gefährlich wie ein Stierkampf sein. Im Schreiben setzt der Schriftsteller Angst und Leidensfähigkeit ein, um die Tragik und die höchsten Gehalte der Menschheit darzustellen.

Diese Literatur führt auf eine reine Ethik der Immanenz hin, die keinerlei Inhalte, sondern reinen Appellcharakter an große und letztlich diffuse Gefühle besitzt. Der „Kultus des Menschen" wird zum Kultus des Schriftstellers.

Eine ähnliche Erfahrung des Leidens aus Gottesferne, die die atheistischen französischen Schriftsteller machten, erlebten bildende Künstler, wenn sie sich mit dem Bild des leidenden Christus beschäftigten. Die Erfahrung der Abwesenheit Gottes kann nämlich zu einer verstärkten Präsenz seines Sohnes und damit des Kreuzes führen, wie J. A. Schmoll gen. Eisenwerth[24] ausführt. Dabei kann der

[13] Vgl. dazu W. Gebhard, ‚Der Zusammenhang der Dinge', Tübingen 1984. Erinnert sei auch an den zur Mitte des 19. Jh.s zur Massenbewegung werdenden Spiritismus.

[14] Vgl. dazu L. Hauser, Science Fiction und Religion, in: Materialdienst 48 (1985) 28–39.

[15] C.-F. Geyer, ‚Neue Mythologie' und ‚Wiederkehr von Religion', in: Hrsg. W. Oelmüller 1984, 25–54.

[16] H. Blumenberg, Arbeit am Mythos, Frankfurt 1979.

[17] So etwa R. Ehnis / J. Schittly, Die Hochzeit der Gudrun, München 1981 und H. Röttgen / F. Rabe, Vulkantänze, München 1981. Hingewiesen sei an dieser Stelle auf eine kritische Neuerscheinung zum Thema: H.-J. Heinrichs, Die katastrophale Moderne, Frankfurt 1985.

[18] H.-P. Duerr, Traumzeit. Über die Grenzen von Wildnis und Zivilisation, Frankfurt 1978.

[19] H. R. Picard, Die Erfahrung der Abwesenheit Gottes in autobiographischen Zeugnissen der modernen französischen Literatur, in: Hrsg. W. Pannenberg 1984, 65–97 (Diskussionsteil: 65–97).

[20] C. Roy, Moi je, essay d'autobiographie, Paris 1969.

[21] J.-P. Sartre, Les mots, Paris 1964.

[22] S. de Beauvoir, Mémoires d'une jeune fille rangée, Paris 1958 und dies., La force de l'age, Paris 1960.

[23] M. Leiris, L'âge d'homme précéde de De la littérature considérée comme une tauromachie, Paris 1946.

[24] J. A. Schmoll gen. Eisenwerth, Abwesenheit Gottes in der bildenden Kunst?, in: Hrsg. W. Pannenberg 1984, 159–181 (Diskussionsteil: 182–191).

bildende Künstler in eine ähnliche Lage geraten, wie sie das Schreiben eines Michel Leiris charakterisiert.

Seit dem neunzehnten Jh. haben sich die Gewichte der christlichen Ikonographie eindeutig verschoben. Nicht mehr Gott oder die Trinität, sondern Jesus steht im Mittelpunkt der bildenden Kunst, wenn sie sich noch mit christlichen Motiven befaßt.

Als aktuelles Beispiel einer solchen Darstellungsweise nennt Schmoll gen. Eisenwerth neben anderen den Künstler Werner Knaupp, der an das heroische und einsame Künstlerbild der französischen Schriftsteller erinnert. Knaupp begab sich in Gegenden und Institutionen, wo die Grenzen der „physischen und psychischen Existenz von Mensch und Natur" (Schmoll gen. Eisenwerth, 179) sichtbar werden. So erprobte er sich in den Lofoten und am Ätna, in der Sahara und der Antarktis, in Sterbehäusern, Grüften, bei Totenverbrennungen am Ganges, im Krematorium und der Nervenklinik. Aus diesen Grenzerlebnissen heraus destilliert er Bilder aus Kohle und Kohlegouache zu Symbolen von Leibern und Köpfen, die ausgebrannt wirken. Und erst nach der Gestaltung dieser Leiber erkannte er die Ähnlichkeit mit einem Kruzifix.

## 2.

Führte die absolute Bejahung der technisch-wissenschaftlichen Moderne, die Proklamation des „Kultus des Menschen", an die Grenzen menschlicher Identitätsstiftung und Leidensfähigkeit, so geriet umgekehrt die abstrakte Negation von Modernität vor das Problem, einer technisch-wissenschaftlichen Zivilisation keine Bilder ihrer eigentümlichen Bezogenheit auf den Gott Jesu Christi anbieten zu können. Ist aber moderne Technik nicht sub ratione Jesu Christi transzendierbar, wird theologisches Denken dem technologischen Ethos unserer Zeit nicht gerecht und kann höchstens den aktuell klingenden Chor derer, die die „instrumentelle Vernunft" (M. Horkheimer) beklagen, bereichern.

Franz Burgey unternimmt den theologischem Denken kaum vertrauten Versuch, technisch-wissenschaftliche Kultur und Theologie miteinander zu versöhnen.

„Religion ist entweder alles oder nichts (. . .) so wie früher ein reifes Kornfeld zur Andacht hat führen können, so müssen Wege eröffnet werden, daß ein Arbeiter von dem Autozylinder, an dem er arbeitet, zur Transzendenzerfahrung kommt".[25]

Ein erster Anknüpfungspunkt im Hinblick auf eine Versöhnung christlichen und technisch-wissenschaftlichen Denkens ergibt sich aus der Schöpfungsgeschichte. In dem Auftrag zur Weltgestaltung unterscheidet sich die Genesis radikal von der buddhistischen, hinduistischen oder griechischen Weltsicht, in der der Kosmos nicht als Material der Selbstgestaltung, sondern als Möglichkeit zur Schau wahrgenommen wird.

Trotz dieser schöpfungstheologischen Eckdaten, die Anknüpfungspunkte zu einem Dialog zwischen Christentum und technisch-wissenschaftlicher Welt bieten, hält sich aber heute immer noch ein Verständnis von göttlichem Wirken, das in der technisch-wissenschaftlichen Welt eher einen Gegenspieler sieht.

Es ist die unterschwellig immer noch wirksame Prämisse, daß der Mensch in einer göttlich geplanten Schöpfungsordnung eine feste Rolle spiele und daß Gott direkt in die Schöpfung eingreife, indem er Naturgesetze umgeht. Das Weltbild, das ein derartiges Gottesbild tragen könnte, ist aber zerfallen.

Als eines der Symbole des Aufbrechens der Modernität in der zweiten Hälfte des 19. Jh.s hatte ich den 1854 in Deutschland aufflammenden „Materialismusstreit" angeführt. Auch Burgey weist auf das mechanistische Weltbild des 19. Jh.s hin, das ein verbotener Ausweg aus den Trümmern des zusammengebrochenen naturreligiösen Weltbildes ist. Der mechanistische Materialismus versuchte auf der Prämisse einer universal, d. h. auch für den Menschen und die Geschichte geltenden Mechanik eine neue, dem technisch-wissenschaftlichen Zeitalter entsprechende „wissenschaftliche Weltanschauung" zu konstruieren. Dieser Materialismus ist ein Umkehrruf an die Kirche und die Theologie, ihr eigenes Verhältnis zur Technik und Wissenschaft neu zu überdenken. Wenn sich nämlich die Religion in abstrakter Negation des epochal Neuen als „unfähig erweist, die neue Welt der Wissenschaft in ihre Weltdeutung zu integrieren, so bleibt nichts anderes übrig, als nach einer neuen Weltanschauung auszuschauen. Aus dieser Not erwuchs die mechanistische Weltanschauung." Sie entwickelte sich aus der Not der „von der Religion im Stich gelassenen Wissenschaft" (Burgey 91).

Heutige Versuche einer Synthese von Wissenschaft und Religion treffen sich alle in dem Ergebnis, daß die Sprache der Religion eine notwendige Weise, Welt zu verstehen, ist und daß sich die Wissenschaftssprache in einem Ergänzungsverhältnis zu jener befinde.

Burgey versucht – von diesem Konsens ausgehend – in einem ersten (vorläufigen, vgl. 184) Schritt, das Verhältnis von religiöser und naturwissenschaftlicher Sicht auszuloten.

Beschäftigen sich die positiven Wissenschaften mit Sachaussagen, mit der Frage, wie die Welt ist, so ist das Problem, daß überhaupt ‚Welt' ist, Thema der Religion („Sachnorm" und „Wertnorm", Burgey, 70). Der „Regelkreis Theologie – Wissenschaften" (Burgey, 72) gestaltet sich dann so, daß die biblische Offenbarung, in der Wesens- und Wertaussagen in Form von Sachaussagen erscheinen, durch die Wissenschaften als Instanz der Sachnormen befragt wird. So wird dann deutlich, wo religiös nebensächliche und wissenschaftlich überholte Sachaussagen und religiöse Wahrheiten voneinander unterschieden werden müssen. Die Theologie hat dann im nächsten Schritt die Aufgabe, die so wissenschaftlich erhellte Offenbarung biblisch zu reflektieren und zugleich auf mögliche Grenzüberschreitungen der wissenschaftlichen Reflexion zu achten.

Dieser sehr abstrakte und ausdrücklich als vorläufig gekennzeichnete „Regelkreis" Theologie – Wissenschaften wird nun im zweiten Hauptteil weiter entfaltet. Burgey geht hier davon aus, daß sich das Christentum seit ungefähr zweihundert Jahren in einer epochal neuen Situation befindet. Um diese Situation zu charakterisieren, empfiehlt es sich, das Wesen der heutigen wissenschaftlichen Technik zu bedenken. Darüber hinaus ist diese Reflexion wichtig, um Vergleichspunkte zu finden, von denen her wissenschaftlich-technische Kultur und christlicher Glaube in ein Gespräch eintreten können.

Die heutige „wissenschaftliche Technik" (Burgey, 115) ist eine Erscheinung der letzten 150 bis 200 Jahre. Sie enthält Momente der neuzeitlichen Wissenschaft und der empirischen Technik oder „Erfahrungstechnik" (Burgey, 116). Beide Momente werden erst im 19. Jh. endgültig miteinander verbunden. Die Erfahrungstechnik ist das geräteschaffende und -gebrauchende Handeln des Menschen, der versucht, durch einen „Umweg" (Burgey, 116) Hindernisse zu überwinden. Erfahrungstechnik gehört unmittelbar zur Hominisation. Sie ist also nicht eine kontingente Erfindung, sondern anthropologisch grundlegend und gehört sogar in den Rahmen der Grundlagen des Aufbaus der anorganischen und organischen Materie.

Burgey arbeitet dies am Beispiel des Katalysators heraus. Ein Katalysator bewirkt auf den ersten Blick durch seine bloße Anwesenheit die Förderung einer chemischen Reaktion, indem er Zwischenprodukte bildet. Er ist also ein Umweg, durch den chemische Prozesse schneller ablaufen können. Katalytische Vorgänge sind in der Natur nun keine Ausnahme, sondern die Regel, weil auf der Stufe des Lebendigen nur deshalb Leben möglich ist, weil organische Katalysatoren, Fermente und Enzyme, die Zellprozesse beschleunigen.

Vom menschlichen technischen Verhalten unterscheidet sich allerdings das biologische Umwegverhalten dadurch, daß es unbewußt ist. Trotzdem aber erweist sich die „Erfahrungstechnik als Wesensstruktur der materiellen und biologischen Vorgänge gleichermaßen wie des menschlichen Handelns, das den materiellen Strukturen notwendig konform sein muß" (Burgey, 119).

Dieses anthropologische Grundmuster wird im Laufe des 16. bis 19. Jh.s mit der neuzeitlichen Wissenschaftsauffassung verbunden. Es entsteht die „wissenschaftliche Technik". Wissenschaftliche Technik eröffnet das Bewußtsein der „Eigenwirksamkeit der Welt und des Menschen gegenüber der Nichtunmittelbarkeit des Wirkens Gottes" (Burgey, 134). Auf der anderen Seite gibt es nun in der kirchlichen Alltragspraxis und dem entsprechenden Volksglauben immer noch ein naturreligiöses Weltbild, in dem Gott unmittelbar auf die Natur einwirken kann. Wird Gott so betrachtet, werden ihm heute unvermeidlich immer mehr Funktionen geraubt. Weiter ist zu beachten, daß sich der moderne Mensch als autonomer Gestalter seines Lebens begreifen will. Diesem Bewußtsein widerspricht wiederum eine theologisch überholte, pastoral immer noch wirksame Auffassung eines genauen Schöpfungsplanes, in dem jedes Individuum eine feste Rolle spiele.

Damit ergibt sich als zentrales theologisches Grundproblem einer Theologie der Technik die Frage, wie man ein Gottesbild vermitteln könne, das Gott als den bezeugt, der den Menschen immer nahe ist und doch nicht naturkausal wirkt. Dann kann es gelingen in jedem Weltstück und in jedem menschlichen Selbstvollzug die unmittelbare Anwesenheit Gottes erfahrbar zu machen, so daß Gott in der täglichen Arbeit, in der Werkstatt des Mechanikers und am Computer im Büro oculta fide (Thomas von Aquin) sichtbar werden kann.

Burgey stellt die vielen Aspekte, die für eine künftige Theologie der Technik denkkonstitutiv sind, in überzeugender und deutlicher Sprache dar. Es ist dabei vollkommen klar, daß er nur Problemfelder sichten, aber keine zureichenden systematischen Lösungen anbieten kann. Als Ausdruck der Hoffnung, dies möge nicht sein letztes Buch zum Thema sein, soll deshalb folgende Anmerkung verstanden werden. In den Regelkreisen Theologie – Wissenschaften (vgl. 71–77 und 166–197) vermisse ich eine ausdrückliche Ortung der philosophischen Reflexion in der Theologie. In der Reflexion auf die Transzendenzdimension wie in der Reflexion auf den jeweils in sich geschichtlichen Charakter der religiösen Aussagen der Bibel in Form von Sachaussagen auf der einen und der unmittelbaren wissenschaftlichen Sachaussagen auf der anderen Seite ist es notwendig, auf eine transzendentale Reflexion zurückzugreifen. Es ist einmal notwendig, in allen „kategorialen" Aussagen auf die Bezogenheit auf das „absolute Geheimnis" (Rahner) der unmittelbaren Präsenz Gottes hinzudeuten und zum anderen wichtig, den in den theologischen Begriffen der biblischen Kulturen und der technisch-wissenschaftlichen Kultur impliziten transzendentalen Kulturbegriff[26] herauszuarbeiten, um einen konkreten Vergleichspunkt zu bekommen, der von sich her auf den Gottesbegriff verweist. Desgleichen können die Grenzen wissenschaftlicher

[25] F. Burgey 1985, 210.

[26] Vgl. dazu L. Hauser, Theologie und Kultur. Transzendentaltheologische Reflexionen zu ihrer Interdependenz, Altenberge 1983, 17–25.

Sachaussagen nur in Auseinandersetzung mit philosophischer Erkenntnistheorie theologisch zureichend erhellt werden. Die Frage nach dem Ort des philosophischen Denkens im Burgeyschen Ansatz soll aber nicht den großen Gewinn verdecken, den die Lektüre des Buches erbringt.

3.

Hat das Christentum in der technisch-wissenschaftlichen Moderne eine Zukunft?

Zunächst scheint eher das Gegenteil wahrscheinlich. So gibt es auch eine Erfahrung der Abwesenheit Gottes in der modernen Theologie, der Wolfhart Pannenberg nachgeht.[27]

Die Rede von der Abwesenheit Gottes in der modernen Kultur beruht auf dem Befund, daß diese moderne Kultur weitgehend sowohl in ihrer Welterklärung als auch in der Weisung von Handlungsperspektiven faktisch ohne Gott auskommt, auch wenn weiter ein religiöses Interesse und christliche Kirchen bestehen. Ist diese Situation nun Ausdruck einer kontingenten zeitweiligen Abwesenheit Gottes in der modernen Kultur oder das geschichtliche Ereignis des Todes Gottes und damit irreversibel?

Theologie hat auf diese Frage unter anderem mit der Konzeption der Theologie des Todes Gottes reagiert. Inkarnation wird in eins zum Tode Gottes (W. Hamilton / P. Altizer) – indem sich der allmächtige Gott selbst vernichtet, befreit er damit den Menschen. Pannenberg stellt heraus, daß diese Spielarten einer Theologie des Todes Gottes an einem (umgekehrten) monophysitischen Denkmuster scheitern (Pannenberg, 17). Hier wird nämlich nicht der Tod Christi von seiner Person nur in ihrer menschlichen Natur ausgesagt, sondern letztlich eine Vernichtung des göttlichen Logos behauptet.

Pannenberg greift trotzdem eine Fragerichtung der Tod-Gottes-Theologie auf. Er fragt aber nicht, wie die Tod-Gottes-Theologen, danach, inwiefern die moderne Kulturwelt Verwirklichung einer im Christentum selbst angelegten Tendenz sei, sondern tiefer, wie diese faktisch atheistische Moderne als „postchristliches" (Pannenberg, 17) Phänomen verstanden werden kann, ohne daß man zum Implikat eines Todes Gottes gelangen müsse. Für Pannenberg ist die moderne Welt Resultat der hundertjährigen Religionskriege nach der Reformation, in der sich in der Not der Situation politischer und religiöser Ungesichertheit das moderne Subjekt konstituierte. Es begann damals, seinen Selbstand in sich zu suchen, um autonome Beurteilungsmöglichkeiten im politischen und konfessionellen Chaos zu finden.

Was bedeutet diese innere Bindung der postchristlichen modernen Kultur an die christliche Tradition?

Es ist die Frage nach der Stabilität der in sich ständigen Vernunft in ihrer faktisch atheistischen Ausformung und nach ihrer möglichen Krise. Diese Frage läßt sich gut im Ausgang vom Problem der weltanschaulichen Neutralität des Staates bedenken. Diese Neutralität bringt es nämlich mit sich, daß alle sinngebenden Wertsysteme in einem Maße der subjektiven Beliebigkeit unterworfen werden, daß das sinngebende Moment dieser Wertsysteme einem Selbstzerstörungsprozeß ausgesetzt wird. Wird also die Modernität die Religion neu entdecken, um ihre Legitimationskrise zu überwinden? Pannenberg ist in der Beantwortung dieser Frage optimistisch.

Bei Pannenberg erhält die Moderne als „postchristliches" Phänomen eher eine Negativrolle zugewiesen. Dem entspricht schon der unglücklich gewählte Terminus „postchristlich". Ist die Legitimationskrise der Moderne nicht auch – wie Pannenberg selbst deutlich am Beispiel der Religionskriege herausarbeitet – eine Legitimationskrise des Christentums? Beide sind enger miteinander verbunden, als daß die Moderne durch das Christentum einfach ‚überwunden' werden könnte. Die Moderne ist wohl eher ein Anruf Gottes, das Christentum müsse die Welt in ihrer Eigenständigkeit vorbehaltlos anerkennen, um den Gott Jesu Christi gerade im scheinbar radikal anderen seiner selbst zu finden. Die Hoffnung auf eine Legitimationskrise der Moderne allein greift hier zu kurz. Das Gericht über die Moderne wird zugleich ein Gericht über Gestalten christlichen Glaubens sein müssen.

4.

Versucht man ein Fazit dieser Beiträge zu einer theologischen Theologie der Moderne, so ergibt sich: die Geschichte des Christentums wird die ‚Moderne' als eines ihrer Stadien in sich verwahren.

Ein gravierendes Mißverständnis wäre es aber, nun in eine Art geschichtstheologischen Triumphalismus zu verfallen. Demgegenüber sind die Beiträge von Thomas Rentsch[28] und Ludger Oeing-Hanhoff[29] wie zwei Aufrufe zur Wachsamkeit und Nüchternheit zu verstehen: Religion darf weder reifiziert noch funktionalisiert werden.

Aus diesen beiden Beiträgen lassen sich die grundlegenden Voraussetzungen herausarbeiten, auf denen sowohl die Annahme, daß die Abwesenheit Gottes in der modernen Kultur eine vergängliche Erfahrung sein wird, wie auch die Perspektiven eines menschenwürdigen Umgangs mit Religion beruhen.

Die Voraussetzung, daß die Abwesenheit Gottes in der modernen Kultur keine Dauer haben wird, beruht letztlich auf einer existenzialontologischen Einsicht, die Thomas Rentsch ausführt.

Religiosität bezieht sich nicht auf singuläre Erfahrungen mit dem Leben, sondern auf „Erfahrungen mit dem Leben als singulärer Totalität" (Rentsch, 93). Ausgehend von dem Bewußtsein der radikalen menschlichen Endlichkeit, vom Leben als singulärer Totalität, die sich als In-der-Welt-sein, Jemeinigkeit, Mitsein mit Anderen, endliche Zeitlichkeit und leibliche Räumlichkeit existenzial ausprägt, versucht religiöses Reden und Handeln nicht nur die Unverfügbarkeit dieser Grundsituation zu explizieren, sondern durch den Aufweis der radikalen Endlichkeit des Menschen zugleich auch den sinnkonstitutiven Charakter dieser Endlichkeit. Darin zeigt sich der unverzichtbare Wert der Religion. „Die Entzogenheit der wesentlichen Züge unserer Situation für pragmatische Veränderungen stiftet und eröffnet allererst den Spielraum für menschliche Freiheit und humanen Sinn" (Rentsch, 95).

Gewahrt man diese freiheits- und sinnkonstitutive Bedeutung der Religion, dann kann ein funktionalistischer Religionsbegriff nicht das Ganze der Religion erfassen. An der Funktionalisierung der Religion zwecks Konstitution einer neuen Unmittelbarkeit und abstrakter Ich-Identität müssen entsprechend die neuen Religionen und neuen Mythologien scheitern. Auf ein anderes wichtiges Kriterium, warum neue Religionen und neue Mythologien keine ernsthafte Gefahr für die christliche Zukunft der abendländischen Kultur bedeuten, hatte Carl-Friedrich Geyer hingewiesen. Er bestritt nämlich die Konsensfähigkeit dieser elitären und/oder privatistischen Kontingenzbewältigungspraxen.

Damit sind wir bei der zweiten Voraussetzung angelangt, von der wir oben gesprochen haben. Sie betrifft nicht nur die Zukunft des Christentums in der Welt, sondern in eins damit auch seine Dignität, Menschenwürdigkeit und Konsensfähigkeit. Diese Konsensfähigkeit beruht auf dem recht verstandenen Absolutheitsanspruch, auf den Ludger Oeing-Hanhoff hinweist.

Der „Trost der Religion" (Hegel) liegt in der Vereinigung Gottes mit den Menschen, in der einerseits die menschlichen Kontingenzen bewältigt, andererseits aber auch die menschliche Individualität nicht aufgehoben ist. Diesen Trost der Vereinigung des Menschen mit Gott ohne Mißachtung seiner Würde kann nur die ‚wahre' Religion geben. Damit ist der notwendige Bezug der Religion auf den Wahrheitsgedanken konstituiert.

Wahrheit muß nun Universalitätsansprüche stellen, weil es keine individuellen, schichten-, klassen- oder interessenspezifischen Wahrheiten gibt. So muß auch die wahre Religion Universalität beanspruchen. „Wahre Religion darf nicht weniger zu geben verheißen als Wahrheit, die ein universales, durch Teilhabe nicht minderbares vollkommenes Gut ist. Religion, die statt des universalen Guts der Wahrheit nur Trost um jeden Preis, Erfolg oder Herrschaft oder ein Land im irdischen Leben oder aber auch Huris im Jenseits zu geben verheißt, kann nicht die wahre Religion sein" (Oeing-Hanhoff, 127).

Bezogen auf die institutionelle Gestaltung der christlichen Religion bedeutet dies wohl:

Die Kirche wird die technisch-wissenschaftliche Moderne nicht nur überleben, sondern auch sub ratione Jesu Christi transformieren, da sie sich letztlich nicht funktionalisieren läßt. So soll sie nichts als die Wahrheit des vollkommenen Guten verkünden, werkzeuglich und zeichenhaft Konkretion des Geistes[30] sein.

Münster Linus Hauser

**Evolutionismus und Christentum.** Hrsg. von Robert Spaemann, Reinhard Löw, Peter Koslowski. – Weinheim: Acta humanoria (1986). IX, 152 S. (Civitas-Resultate, Bd 9) geb. DM 38.–

Die in der zweiten Hälfte des 19. Jh.s und der ersten Hälfte dieses Jh.s heftig diskutierte Kontroverse zwischen Theologie und Naturwissenschaft um die Evolutionshypothese schien zu Beginn unserer zweiten Jahrhunderthälfte beruhigt zu sein. Es sollte nicht mehr heißen Schöpfung oder Evolution, sondern Schöpfung und Evolution. Die Ruhe konnte allerdings nicht lange währen: Die Evolutionstheorie bezog und bezieht immer mehr Wirklichkeitsbereiche in ihr Beschrei-

[27] W. Pannenberg, Die Erfahrung der Abwesenheit Gottes in der modernen Theologie, in: Hrsg. ders. 1984, 9–24 (Diskussionsteil: 24–38).

[28] T. Rentsch, Thesen zur Kritik der religiösen Vernunft, in: Hrsg. W. Oelmüller 1984, 93–107.

[29] L. Oeing-Hanhoff, Kriterien der wahren Religion. Thesen zum Kolloquium ‚Wiederkehr von Religion?', in: Hrsg. W. Oelmüller 1984, 124–129.

[30] Unter diesem Motto gibt P. Hünermann, Konkretion und Geist. Der qualitative Sprung im Verständnis von Weltkirche, in: Theologische Quartalschrift 165 (1985) 216–227, eine Vision einer mit moderner/n Kultur/en versöhnten Kirche.

bungs- und Erklärungskonzept ein; sie entwickelt sich zu einer allgemeinen Theorie, die das Werden und Vergehen allen Geschehens evolutionistisch begreift, so daß die sich auf das Biologische beziehende Evolutionstheorie nur noch einen Sonderfall der allgemeinen Theorie bildet. Auch speziellere Anwendungen der Evolutionstheorie haben in den letzten Jahren Aufmerksamkeit erregt: Die evolutionäre Erkenntnistheorie und neuestens die evolutionäre Ethik. Insgesamt ist die neue Situation des Zueinanders bzw. der Konfrontation von Theologie und Naturwissenschaft gekennzeichnet dadurch, daß Evolution „über ihren naturwissenschaftlichen Gehalt hinaus zu einem Denkmodell erhoben worden ist, das mit dem Anspruch auf Erklärung des Ganzen der Wirklichkeit auftritt und so zu einer Art von ‚erster Philosophie' geworden ist." (Ratzinger, VII) Alle Realität wird auf ‚Evolution' zurückgeführt, einschließlich der Erkenntnisfähigkeit des Menschen, seines Ethos und seiner Religion.

Dieser Totalanspruch der zum philosphischen Erklärungsmodell gewordenen ‚Evolution' ist neben der Anfrage an die Philosphie zu einer radikalen Anfrage an Glauben und Theologie geworden (VIII). Dieser Anfrage – mit gefordertem philosophischen Akzent – widmete sich das Symposion, das gemeinsam von der Glaubenskongregation und den Professoren und Mitarbeitern des Philosophischen Seminars I der Münchener Universität mit geladenen Gästen in Rom gehalten wurde. Die hier zu rezensierende Veröffentlichung ist der Protokollband dieses Symposions. Der Bd beginnt mit einem Geleitwort des Präfekten der Glaubenskongregation, Joseph Kardinal Ratzinger, und endet mit der Niederschrift der Ansprache Papst Johannes Pauls II. an die Teilnehmer.

Geleitwort und Ansprache sind mehr als Höflichkeitsbezeugungen; in knapper Weise bringen sie die für den kirchlichen Glauben bedeutsam gewordene Problematik auf den Punkt. In differenzierter Weise führt Robert Spaemann in die Debatte ein. Sp. charakterisiert das Unternehmen des Symposions als den „Versuch einer erkenntnistheoretischen und wissenschaftstheoretischen Bestimmung des Stellenwertes wissenschaftlicher ‚Paradigmen' und Hypothesen im Verhältnis zur Wirklichkeit, verbunden mit einer Evaluierung des ontologischen Erklärungswertes genetischer Theorie insgesamt." Dieser Versuch hält sich prinzipiell für die Deszendenztheorie in ihren verschiedenen Formen offen, untersucht jedoch kritisch die Konsequenzen der Entwicklungsmethapher im Rahmen dieser Hypothese. Indem er die weltanschauliche Relevanz der Deszendenztheorie einschränkt und ihre Aufspreizung zum ‚Evolutionismus' kritisiert, schafft er zugleich die psychologischen Voraussetzungen für eine unbefangene Diskussion alternativer Paradigmen, ohne diese a priori zu favorisieren (4f). (Angemerkt sei hier, daß diesem Symposion zwei Symposien, zu denen die Gesellschaft Civitas in München eingeladen hatte, vorausgingen: „Evolution und Freiheit"; „Evolution und menschliches Selbstverständnis".) „Das erste war dem Gespräch zwischen Philosophie, Naturwissenschaften und Wirtschaftswissenschaften gewidmet, das zweite dem Gespräch zwischen Philosophen verschiedener Schulen des deutschsprachigen Raums. Die Ergebnisse dieser Symposien liegen in Buchform vor und müssen in mehrfacher Hinsicht als Voraussetzung dieses dritten Symposiums gesehen werden, welches ein Gespräch zwischen Philosophie und katholischer Theologie über diesen Gegenstand eröffnet (5)."[1]

Die Vorträge sind, wie auf einem Symposion auch nicht anders zu erwarten, innerhalb des Rahmenthemas sehr unterschiedlich ausgerichtet.

Reinhard Löw („Zur Interpretation evolutionärer Entwicklungen bei Augustinus und Thomas von Aquin") hält sich bei seinen Ausführungen an die Thesen: 1. Angesichts der Problematik Evolutionstheorie und Theologie ist der Standpunkt der Theologie keineswegs statisch; 2. das Auftreten von Neuem im Laufe der Evolution ist naturwissenschaftlich nicht nur nicht erklärt, sondern unerklärbar; 3. die praktischen Forderungen zugunsten von Natur und Ökologie sind nicht nur nicht aus den evolutionären Prämissen herzuleiten, sondern diese stehen den Forderungen direkt entgegen (9). Peter Koslowski („Evolutionstheorie als Sozialbiologie und Bioökonomie. Eine Kritik ihres totalitären Anspruchs") kommt u. a. zu dem Schluß, daß eine sich monistisch gebende Evolutionstheorie in dieser Theorie selbst gar nicht durchgehalten werden kann, da „Selbsttransformation nach selbstgesetzten Zwecken ... in einem streng determinierten oder stochastischen System keinen Sinn" macht (50). Das Wissen des Menschen von sich selbst und dem Prozeß, in den er und seine Umwelt eingebettet sind, setzt eine „Distanznahme und Unabhängigkeit von dieser Determination zugleich" voraus und hat sie zur Folge (50). Für Leo Scheffczyk („Evolution und Schöpfung") ist u. a. die Heranziehung des Zufalls im Zusammenhang der neuesten Version der Evolutionstheorie schöpfungstheologisch kaum einer Konzession fähig (63). Dort, wo in der Evolution neue Seinsformen oder Arten auftreten, besonders etwa bei Auftreten des Lebendigen, bei der Hominisation oder beim Entstehen des Einzelmenschen, muß der göttliche Schöpfungsakt berufen werden (66). Hans Eduard Hengstenberg („Evolutionismus und Schöpfungslehre") vertritt seine schon seit langem bekannte These, daß die Auslegung der Schöpfung auf einer ganz anderen Ursprungsrelation gründen muß als der Kausalreaktion, nämlich auf der Ausdrucksrelation (83). In seiner Schlußbemerkung sagt er: „Der Evolutionismus hätte sich nicht in so verheerender Weise auswirken können, wenn in den letzten Jahrzehnten in Theologie und Kirche eine glaubwürdige Schöpfungslehre lebendig und die philosophische Bildung der Theologen nicht so mangelhaft gewesen wäre. Es ist vieles nachzuholen, wenn die Kirche überhaupt noch ein wirksames Wort zu dem Thema ‚christlicher Glaube und Evolutionstheorie' sprechen können soll (88)." Christoph Schönborn O. P. („Schöpfungskatechese und Evolutionstheorie. Vom Burgfrieden zum konstruktiven Konflikt") stellt fest, daß es nicht genügt, alle konkreten Aussagen über das Wie der Schöpfung unbesehen der Evolutionstheorie zu überlassen und die Glaubensverkündigung auf ein allgemeines ‚Gehaltensein' der Welt durch den Schöpfer zu beschränken. Er sagt: „Wir haben den Eindruck, daß in der heutigen Katechese der Schöpfungsglaube in seiner konkreten Aussagekraft oft unterschätzt und in seiner Funktion den naturwissenschaftlichen Erklärungen gegenüber unterfordert wird. Die Schöpfungskatechese braucht heute weder in einer reinen Defensive gegen einen ihr scheinbar ständig Terrain raubenden wissenschaftlichen Fortschritt zu verharren, noch sich in eine ‚sturmfreie Zone' zurückzuziehen, in der sie mit den Problemen der Evolutionstheorie nicht mehr in Berührung kommt. Sie ist heute aufgefordert, positiv und offensiv die Notwendigkeit des Schöpfungsglaubens gerade dadurch zu zeigen, daß sie diesen als Voraussetzung für sinnvolle Wissenschaft und für sittlich verantwortlichen Umgang mit der Welt aufweist (103–104)." Timothy Lenoir („Christliche Antworten auf den Darwinismus") bietet eine geschichtliche Studie über die Rezeption des Darwinismus zur Zeit Darwins in der angelsächsischen Theologie. Bei dieser Rezeption und Diskussion handelt es sich um die „Rolle theologischer Bezüge in biologischen Erklärungen, um die Frage, ob Zufall im Sinne einer irreduziblen Indeterminiertheit eine kausale Funktion übernehmen kann – nicht nur in der Biologie, sondern bei jeder wissenschaftlichen Erklärung" (138). L. hält diese Probleme auch für Probleme der Gegenwart. Das Zentralproblem war und ist das Problem der Teleologie. Für ihn ist Teleologie eine Minimalvoraussetzung des Vorsehungsplanes in der Natur gemäß einem wesentlichen Bestandteil des christlichen Glaubens. Der von den führenden Theoretikern des Neo-Darwinismus erhobene Anspruch, „man habe die letzten Spuren der Teleologie aus der Biologie entfernt", ist für die Theologie eine ernste Herausforderung. Denn wenn dieser Anspruch – keine Teleologie in der Biologie – wirklich eingelöst werden könnte, erscheint L. die „einzige christliche Stellungnahme zur Evolution die der amerikanischen Fundamentalisten zu sein, und das heißt: Spezialkreationismus auf der Basis einer wörtlichen Genesisinterpretation" (139–140).

Die kurzen Hinweise zu den einzelnen Beiträgen können nur minimal den Gedankenreichtum des in dieser Veröffentlichung Vermittelten wiedergeben. Eine Fülle von Argumenten aus unterschiedlichen Perspektiven wird dem Leser vorgelegt. Selbst wenn er nicht jedem Argument zu folgen vermag, so wird er doch insgesamt in eine ernsthafte und auch mutige Diskussion eingeführt, die angesichts der Situation, in der wieder einmal die Evolutionstheorie das wissenschaftliche Alibi für die Weltanschauung des Evolutionsmus hergeben muß, dringend vonnöten ist und das um so mehr, da dieser Evolutionismus sich nicht mehr kontrovers zum Glauben oder ganz allgemein zur Religion stellt, sondern diese als einen integrierten Bestandteil innerhalb des Gefüges des Evolutionismus zu deklarieren versucht. Die Theologie wird nicht durch eine harte Gegnerschaft wachgerüttelt, sondern stillschweigend vereinnahmt.

Dem Leser sei eine weitere Lektüre, nämlich die des Protokollbandes des Symposions „Evolutionstheorie und menschliches Selbstverständnis" (s. o.) empfohlen. Die dort wiedergegebenen Vorträge sind allerdings strikt auf philosophische Auseinandersetzungen mit der evolutionären Erkenntnistheorie beschränkt. Es wird vorausgesetzt, daß der Leser die einschlägige Literatur der Hauptvertreter der evolutionären Erkenntnistheorie (Konrad Lorenz, Gerhard Vollmer, Rupert Riedl) kennt. Der oben rezensierte und der hier empfohlene Protokollband zusammen vermögen den Information und Argumente Suchenden in differenzierter Weise, wenn auch nicht vollständig, – das ist von wenigen Vorträgen nicht zu erwarten – in die heutige Herausforderung der Schöpfungstheologie durch den sich wieder belebenden Evolutionismus einzuführen.

Greven-Gimbte Werner Bröker

[1] Evolution und Freiheit. Zum Spannungsfeld von Naturgeschichte und Mensch, hrsg. von Robert Spaemann ... Stuttgart: S. Hirzel, 1984 (Civitas-Resultate, Bd 5).
Evolutionstheorie und menschliches Selbstverständnis, hrsg. von Robert Spaemann ... Weinheim: Acta Humaniora, VCH, 1984 (Civitas-Resultate, Bd 6)

**Mössinger,** Richard: **Zur Lehre des christlichen Gebets.** Gedanken über ein vernachlässigtes Thema evangelischer Theologie. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1986). 298 S. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, Bd 53) kart. DM 68.-

Die Tübinger Diss. von 1981 setzt am Sprechakt an (v. Humboldt, Gehlen, Liebruck, Buber), um dann sehr deutlich mit oftmaligem Bezug auf Ebeling und Mithilfe der Religionsphänomenologie (Heiler) vom Gebet als Antwort zu handeln. Daran schließen sich die Kap. über Beten im AT und die Voraussetzung des christlichen Gebets (Die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus) an. Die zentralen systema-

tischen Abschnitte über „Das Christliche Gebet als Antwort" – Inhalt, Erhörung – und die Zusammenfassung mit dem Blick auf den „betenden Menschen als Antwortenden" heben das Anliegen des Autors noch klarer hervor.

Besonders im Bittgebet und im Rückgriff auf Martin Luther wird es deutlich: „Das Gebet hat einen wirksamen Einfluß auf Gott. Damit wird den Voraussetzungen von Schleiermacher und Origenes dezidiert widersprochen, dem neutestamentlichen Befund wird eher entsprochen . . . Luther hält . . . an einem wirklichen Zusammenhang zwischen Gebet und Erhörung fest. Einem magischen Mißverständnis . . . wird dadurch gewehrt, daß die Erhörung in die schöpferische Freiheit Gottes gelegt ist." (153/152) Anschließend werden Konsequenzen gezogen. „Das aus der griechischen Philosophie übernommene Axiom der Unveränderlichkeit Gottes (ist) kritisch zu modifizieren." (165) Die „Menschlichkeit Gottes (ist) auch die Zusage der Erhörung, die nicht abgeschwächt werden darf." (166) Ein Schlußkapitel behandelt im Blick auf den betenden Menschen „die auffällige, aber ganz begründete, von Gegensatzpaaren geprägte Struktur von Aktivität und Passivität, von Erfahrungsnähe und Erfahrungsüberschuß, Reden und Schweigen, intimster Aussprache und Weltbezug." (172)

Die Arbeit gibt einen guten Einblick in eine eher konservative evangelische Theologie. Große neue Erkenntnisse sind nicht zu erwarten. Man muß schon zu Spezialuntersuchungen wie: Heynning Graf Reventlow, Gebet im Alten Testament 1986, greifen, um im exegetischen Bereich den neuesten Forschungen zu begegnen. Die Systematik lehnt sich so stark an Heiler und dessen Unterscheidung von prophetischer und mystischer Gottesbeziehung an, daß ein weiter Bereich des christlichen Betens ausfällt: (Nicht nur „Mystik", sondern auch) „Meditation, Versenkung, Kontemplation, Lebenshaltung usf. (können) nur in abgeleitetem Sinne als Gebet bezeichnet werden." (16) Damit wird doch nun wohl der Reichtum der christlichen Tradition (auch der lutherischen!, vgl. M. Nicol, Meditation bei Luther, Göttingen 1984) ungebührlich eingeschränkt; Beten kommt ungewollt in die Nähe einer existentiellen, fast leib-unabhängigen Antwort auf den jeweiligen Anspruch Gottes. Die Grund-Anliegen heutiger, nach Religiosität suchender Menschen werden beiseitegeschoben. Dem entspricht auch, daß katholische Literatur weniger als nur stiefmütterlich berücksichtigt wird. Ob es heute noch legitim ist, Karl Rahner nur nebenbei über einen schmalen Aufsatz eines in der DDR erschienenen Sammelband (Grundzüge einer systematischen Christologie) zu kennen? Ob man – auch als evangelischer Theologe – an Urs von Balthasars genialer, traditionsgesättigter Gebettheologie vorübergehen darf? Die Beispiele lassen sich beliebig vermehren. Die Kenntnisnahme dieser Literatur hätte auch den „Anstoß" gegeben, „die Lehre des Gebets mit der Trinitätslehre zu vermitteln" (5), was, wie der Vf. sich entschuldigend vermerkt, ausgeblieben ist.

Fazit: Eine gut zu lesende, bewußt christliche Theologie des Betens, die aber kaum auf dem Reflexionsstand unseres Jahrzehnts steht und die Fragen von heute aufgreift; dazu leider immer noch: Catholica non leguntur.

München Josef Sudbrack

**Verpaßte Reform?** Vom Zweiten Vatikanum bis zur Römischen Bischofssynode. Hrsg. von der Solidaritätsgruppe katholischer Priester der Diözese Speyer (SOG). – Frankfurt am Main: Josef Knecht (1986). 131 S., kart. DM 19.80

Seit beinahe einem Jahrzehnt veranstaltet die SOG Speyer im Zweijahresrhythmus beachtete Tagungen zu problematischen Kirchenthemen. Das angezeigte Bändchen faßt die Referate von 1984 und 1986 zusammen: es geht um die Wirkungsgeschichte der Würzburger Synode (am Beispiel des Dokuments „Unsere Hoffnung") und des Vaticanum II. Aus der Sicht eines ehemaligen Synodalen gibt Hans Werners Einblick in die Entstehung und die prägenden Grundlinien des wohl theologisch bedeutungsvollsten Synodentextes, um anschließend zu fragen, ob man denn unsere Gemeinden als solche erlebt, „in denen man die Hoffnung ‚schmecken' und erfahren kann" (31). Der gleichen Fragestellung widmet sich Marita Estor auf dem Wege eines Vergleichs zwischen dem Glaubenskontext unseres Landes um 1965 und 1985. Ihr Urteil: Die prekäre Gemeindesituation hat sich verschärft, doch sei die gesellschaftliche Dynamik erschlafft. „Das Fehlen eines Dialogs, wie er in der Synode stattfand, wird schmerzlich vermißt" (50). Sehr instruktiv ist Wolfgang Seibels Übersichtsreferat „Vom Zweiten Vatikanischen Konzil bis zur Außerordentlichen Bischofssynode 1985". Angesichts der historisch bedingten Ambiguität wichtiger Konzilsaussagen müsse man sie nach ihrer Grundintention und Grunddynamik interpretieren: Pastorales Denken und Dialogbereitschaft. Heinrich Fries untersucht das Fortwirken der ökumenischen Impulse der Kirchenversammlung. Trotz mancher Bedenken kommt er zum Fazit, sie seien im Sinne eines Modells der versöhnten Verschiedenheit unumkehrbar. Erfrischend und herzhaft sind die Ausführungen von Hanna-Renate Laurien, die den Sammelband beschließen. Sie fragt nach der Stellung des Laien in der Kirche von heute; herangezogen wird dazu vor allem der neue Codex Iuris Canonici. – Wie ist nun nach den Autoren die Titelfrage zu beantworten? Sie gehen ihr allesamt mit großer Sorgfalt, frei von jeder verletzenden Polemik und mit großem Sachverstand nach; klare Worte werden deswegen nicht vermieden. Darin und in der knappen, aber immer instruktiven Bilanz liegt der Wert der Referate. Solange sie so gehalten werden können und solange es so engagierte Zeugnisse wie das von Frau Laurien gibt, muß man wohl sagen: Der Reformgedanke des Konzils und seiner synodalen „Eindeutschung" ist nicht vergessen, die Reformchance nicht ganz vertan worden.

Regensburg Wolfgang Beinert

**Zerndl,** Josef: **Die Theologie der Firmung in der Vorbereitung und in den Akten des Zweiten Vatikanischen Konzils.** „Sacramento confirmationis perfectius Ecclesiae vinculantur tamquam veri Christi testes" (CF.LG.11). – Paderborn: Bonifatius (1986). CXIV, 454 S. (Konfessionskundl. u. kontroverstheol. Studien, Bd XLIX) Ln. DM 48.–

Das vorliegende Buch, eine Diss. an der Römischen Gregoriana, will die Bedeutung des II. Vatikanums für die Theologie der Firmung und die nachfolgenden Auswirkungen erheben. Es geht „um eine theologische Rechenschaft über die neue Sicht des 2. Vatikanums für das Firmsakrament" (XV).

Die Lit. zum Firmsakrament (mit einem ansehnlichen Anteil fremdsprachiger Lit.) umfaßt nicht weniger als 66 Druckseiten (XVII–LXXXII), das Verzeichnis der Konzilsquellen, Kommentare und weiterführender Lit. zum Konzil weitere 15 Seiten.

Das Buch gliedert sich, entsprechend seinem Titel, in zwei (umfangmäßig ungleiche) Teile:

I. Teil: Die Behandlung der Firmung in der Vorbereitungsphase des II. Vatikanischen Konzils (1959–1962) auf S. 6–93 = Kap. 1–2.

II. Teil: Die Behandlung der Firmung in den Konzilsbeiträgen und in den Konzilsbeschlüssen (1962–1965) auf S. 94–446 = Kap. 3–5.

Eine Zusammenfassung: „Firmung als Sendung zum Zeugnis" (S. 447–454) rundet das ansehnliche Werk ab.

Der I. Teil geht in seinem 1. Kap. zunächst der Behandlung der Firmung in der Phase „Antepraeparatoria" nach: Konzilsvoten der Bischöfe, Stellungnahmen der Kurienkongregationen und Studientexte der theologischen Fakultäten. Das 2. Kap befaßt sich mit der Behandlung der Firmung in der 2. Vorbereitungsphase „Praeparatoria", wobei die Entwürfe der „Kommission für Sakramentendisziplin", die Schemata anderer vorbereitender Kommissionen und die Diskussion in der vorbereitenden Zentralkommission näher untersucht werden. Dem Schema „De sacramento Confirmationis", das im Konzil selbst leider nicht besprochen wurde, wird dabei besondere Aufmerksamkeit geschenkt.

Leider läßt sich ein theologischer Fortschritt in der Firmtheologie dieser Vorbereitungsphasen nicht beobachten, wenn auch die ekklesiale Bedeutung der Firmung etwas stärker angesprochen wird.

Der II. Teil untersucht die neun Stellen in den eigentlichen Konzilsdokumenten, in denen ausdrücklich auf die Firmung Bezug genommen wird. Dabei geht der Vf. mit lobenswerter Sorgfalt und großer Akribie ihrer Textgeschichte nach und kommentiert umsichtig die theologische Bedeutung der einzelnen Aussagen.

Besondere Aussagekraft eignet dem Artikel 11 der Kirchenkonstitution „Lumen gentium", wo es heißt: „Durch das Sakrament der Firmung werden sie vollkommener der Kirche verbunden und mit besonderer Kraft des Heiligen Geistes ausgestattet. So sind sie in strengerer Weise verpflichtet, den Glauben als wahre Zeugen Christi in Wort und Tat zugleich zu verbreiten und zu verteidigen." Sicher kann man diese Sätze als den Höhepunkt aller konziliaren Firmungsaussagen betrachten.

Stellt man jedoch die Frage, ob diese Sicht einen wesentlichen Fortschritt der Firmtheologie bedeutet, etwa über die Firmtheologie eines Thomas von Aquin hinaus, so wird man wohl diese Frage verneinen müssen. Denn alle ihre Elemente finden sich auch in der tradierten Firmtheologie, wenn auch der ekklesiale Aspekt und die Verpflichtung zum Apostolat moderner und eingängiger formuliert werden.

Die neuere Firmpastoral hat diese Formulierungen bereitwilligst aufgenommen und ist dabei leider zu manchen pastoralen Akzenten gekommen (z. B. hinsichtlich des Firmalters), welche die gnadenhafte und eschatologische Firmwirkung vernachlässigen und den inneren Zusammenhang der drei Initiationssakramente gefährden.

Dem Vf. des vorliegenden Buches ist für seine mühevolle Forschungsarbeit und die übersichtliche Gestaltung der breitgelagerten Stoffülle aufrichtig zu danken. Er leistet damit einen wertvollen Beitrag für die Erforschung des II. Vatikanums hinsichtlich des Sakraments der Firmung.

Mainz Adolf Adam

**Bilsen** O.F.M., Th. J. C. van: **Kerk van alle gelovigen.** – Brugge: Tabor (1984) 209 S.; HFl 29.50; 495 FB

Der kürzlich an die römische Rota berufene niederländische Franziskaner Th. van Bilsen (1913) hat in den vergangenen Jahren wiederholt theologische Konzepte vorgelegt, die von einer bemerkenswerten Selbständigkeit zeugen. Die letzten Veröffentlichungen tendieren dahin, die theologische Diskussion auf die Kanonistik und Dogmatik zurückzunehmen und zugleich beide Disziplinen enger miteinander zu verknüpfen (so: Kerkelijk ambt in discussie. Kritische kanttekeningen bij prof. E. Schillebeeckx' boek: Kerkelijk ambt. Voorgangers in de gemeente van Jezus Christus, Hilversum: Gooi en Sticht 1981; Huwelijk en kerkelijk ambt. De houding van de katholieke kerk ten aanzien van huwelijk, huwelijksbeleving, onthouding en celibaat van de ambtsdragers der kerk, Hilversum: Gooi en Sticht 1982). Auch sein Werk über die Kirche folgt dieser Argumentationslinie. Der Vf. bezieht sich auf die aktuelle kirchliche Krise in den Niederlanden, die sich seit fast zwei Jahrzehnten innerhalb einer historisch gewachsenen Polarisierung entwickelt hat. Deshalb wählt er bewußt als Ausgangspunkt die Kirche als Sakrament der Einheit (5) und bespricht in einem eigenen Kapitel die Apostolizität der Kirche und ihrer Ämter (94–115).

Der Vf. macht in diesem Zusammenhang darauf aufmerksam, daß Schillebeeckx (1914) in seiner neueren Amtstheologie und Ekklesiologie ein Konzept der Apostolizität vorträgt, das ausschließlich auf die Weitergabe des Glaubens in einer Gruppe (Gemeinde) abgestellt ist, die soziologisch relevanten Kriterien untersteht. Eine eigene Verantwortung für die Vermittlung des Glaubens durch das kirchliche Amt fehlt oder ist höchstens als Ableitung der primären Gemeinde-Apostolizität verstanden. Diese Kritik ist nicht neu. Auch andere Theologen, obgleich Schillebeeckx seinen Kritikern gegenüber eine eher abschätzige Haltung einnimmt (vgl. etwa ‚Christliche Identität und kirchliches Amt', Einleitung), haben dieses Konzept kritisiert und eingewendet, daß in dieser Ekklesiologie die Gemeinde zu ideal verstanden sei. Die Gemeinde brauche keine Korrektur, keine Förderung, keinen eigenen amtlich-evangelischen Impuls mehr. Grelot und Martelet haben dieser Idealverfassung der Gemeinde daher „Narzismus" vorgeworfen, da sie sich ausschließlich im Kreise des eigenen Bildes und Spiegelbildes bewege.

In einem 1. Kap. (7–35) gibt der Vf. einen Überblick über die Geschichte der Pastoraltheologie. Dieser Abschnitt hat mehr einführenden Charakter, obgleich er als eine (niederländische) Einleitung in die Pastoraltheologie durchaus nützlich erscheint. Das 2. Kap. behandelt das Zentrum der heutigen Ekklesiologie – die „communio". In einer historischen Einführung weist Vf. darauf hin, daß die Entwicklung der Communio-Ekklesiologie vor allem durch den abrupten Umschlag des Klerikalismus in den Laizismus gestört worden sei. Gerade dadurch wurde in den Niederlanden die Realisierung der gegliederten Ekklesiologie erschwert, wie sie im Vatikanum II (LG) formuliert ist (43f; 59ff). Der Vf. verfolgt die Etappen der komplizierten Entwicklung des Laienapostolates in unserem Jahrhundert und weist dann auf die entsprechenden Neuregelungen des CIC (1983) cann. 129 und 208. In Anlehnung an diese Kanones und in Bezug auf LG 32 wird dann die „communio" definiert (90). In diesem Kontext unterscheidet der Vf. dann einerseits zwischen den Ämtern und den Aufgaben (officia/munera), die die Laien ausüben können, andererseits der pastoralen Sorge (cura pastoralis), an der die Laien nur mitwirken können. Der Vf. sieht hier noch weitere Entwicklungsmöglichkeiten. In Hinblick auf die niederländische Situation warnt der Vf. vor einer zu starken Institutionalisierung (93), mahnt aber, die Laien im kirchlichen Leben stärker zu beteiligen. – Das letzte Kap. (152–208) ist dem Phänomen der Gemeinde/Pfarrei gewidmet. Auch dieser Abschnitt wird durch eine historische Einführung eröffnet. Die Aufgliederung der Diözesen in einzelne Gemeinden darf nicht dazu verführen, den Begriff der „Ortskirche" auf die Gemeinde zu übertragen, obgleich die Ortskirche sich konkret in den Gemeinden realisiert (174). Eine Lösung des drängenden Priestermangels dürfe nicht auf Kosten des dreistufigen Priesteramtes erfolgen, also nicht durch Abtrennung des Elementes, das die Heiligung der Menschen ausspricht – der Liturgie (199). Der Vf. setzt sich für eine intensivere Beteiligung und Mitverantwortung der Laien im kirchlichen Leben ein (199–206).

V. B. versucht, die wichtigsten Leitlinien des neuen kirchlichen Gesetzbuches auf die konkrete Situation der Kirche in den Niederlanden anzuwenden. Auch wenn man manchmal einen breiteren theologischen Kontext in der Darstellung wünscht (etwa im Kapitel über die Kirche als „communio"), so behandelt der Vf. doch ausführlich und überzeugend die geschichtlichen und theologischen Faktoren, die in den Niederlanden die Realisierung der Ekklesiologie des Vatikanum II förderten oder erschwerten. Für die kompetent und nüchtern geschriebene Darstellung ist dem Vf. zu danken.

Kerkrade Jan Ambaum

**Plathow,** Michael: **Lehre und Ordnung im Leben der Kirche heute.** Dogmatische, rechtstheologische und pastoraltheologische Überlegungen zu den Lebens- und Visitationsordnungen unserer evangelischen Kirche. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1982). 314 S. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, Bd 43) kart. DM 58.–

In den letzten zwei Jahrzehnten ist über die Lebensordnungen unserer evangelischen Kirchen wissenschaftlich nur selten gearbeitet worden. Sieht man von den Überblicksartikeln in Handbüchern und Lexika ab, so ergibt sich eine recht schmale Liste von Aufsätzen und Arbeiten, die systematisch, kirchenrechtlich oder praktisch-theologisch nach Aufgabe und Struktur der Lebensordnungen fragen. Noch spärlicher ist die Literatur über Visitationen. So kann die gründliche, umfassend angelegte Studie von Michael Plathow auf wirkliches Interesse rechnen. Es ist die umfangreichste Arbeit, die gegenwärtig zu den geltenden Lebensordnungen vorliegt. Ihr Verdienst besteht also bereits in der Wahl des Themas. Die Lebens- und Visitationsordnungen haben eine besondere Rechtsstruktur, die sie sowohl vom kirchlichen Verfassungsrecht wie vom liturgischen Recht unterscheidet. Die Frage, in welchem Sinne und in welchem Umfang Lebensordnungen verbindliches Recht in den Kirchen sein können, ist umstritten. Daher ist es lohnend, diesen Ordnungen größere Aufmerksamkeit zu widmen, ihre Bedeutung und ihre Verbindlichkeit genau zu untersuchen.

P. stellt die geltenden Lebensordnungen der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands und der Evangelischen Kirche der Union, die beide 1955 verabschiedet wurden, dar. Außerdem untersucht er die Richtlinien der Bischofskonferenz der VELKD über die Visitation (1963) und das Muster der Visitationsordnung der Arnoldshainer Konferenz (1975). Die Weiterarbeit an diesen Ordnungen wird berücksichtigt. Ein umfangreiches Kap. ist der Vorgeschichte, insbesondere der Lebensordnungen, in der Zeit des Kirchenkampfes gewidmet. Überblicksabschnitte erläutern den historischen Kontext, der die Herausbildung des neuen Kirchenrechtsverständnisses begreiflich macht. Der Schwerpunkt (61–92) liegt dankenswerter Weise auf der ausführlichen Darstellung jener Entwürfe, die in der letzten Phase des Kirchenkampfes den Ertrag der neuen Erfahrungen ausgewertet und zu derartigen Ordnungen verdichtet hatten: Es handelt sich um die Schleswig-Holsteinische Lebensordnung von 1938/39 und das „Kirchenbüchlein", das 1941 im Auftrag der Bekenntnissynode für die Gemeinden der Evangelischen Kirche der altpreußischen Union von Otto Dibelius und Oskar Hammelsbeck herausgegeben wurde. Der Inhalt dieser Entwürfe wird referiert; zugleich wird nachgewiesen, wie stark sie die Lebensordnungen von 1955 geprägt haben. Durch die genaue Darstellung der kirchengeschichtlichen Situation und der flankierenden Notverordnungen und Synodalbeschlüsse wird erkennbar, wie gründlich damals die theologische und kirchenleitende Aufgabe, aus dem Bekenntnis zu Jesus Christus heraus zu einer klaren, den Anfechtungen der Zeit Rechnung tragenden Kirchenordnung zu kommen, angepackt worden ist.

Der größte Teil des Buches (105–295) ist den systematischen Überlegungen vorbehalten. Systematisch-theologisch geht es zunächst um das Verhältnis einer Lebensordnung zu der spätreformatorischen und reformierten Lehre vom *tertius usus legis* sowie um die Korrelation zu den trinitarischen Aspekten der Ekklesiologie überhaupt. Dem werden die verschiedenen Funktionen der Lebens- und Visitationsordnungen zugewiesen: als Bußordnung, Liebesordnung, Erneuerungsordnung und Bekenntnisordnung. Diese Typologie spielt dann in rechtstheologischen Überlegungen noch einmal eine Rolle. P. zeigt auf, wie die neueren Lebensordnungen in dem bekennenden Kirchenrecht verankert sind, das im Ergebnis des Kirchenkampfes theoretisch entwickelt und im Aufbau der Landeskirchen nach 1945 dann auch praktisch verwirklicht wurde. In diesem bekennenden Kirchenrecht sei die neuprotestantische Dichotomie von Geist- und Rechtskirche endlich überwunden worden. Von der so gewonnenen Einheit des Kirchenrechtsverständnisses her seien die Lebensordnungen klar durch ihre parakletische Form geprägt. Das wird an pastoraltheologischen Aspekten noch einmal erläutert. Im Schlußkapitel wird das Fazit gezogen: Lebens- und Visitationsordnungen haben – so ist der Vf. überzeugt – ihren Wurzelgrund im Amt der Schlüssel. Das Regiment durch das Wort, wie es sich in Predigt, Beichte und Kirchenzucht zeigt, ist für ihn der legitime Ansatz für ein evangelisches Kirchenrecht.

In der systematisch-theologischen und rechtstheologischen Diskussion liegt der eigentliche theologische Ertrag des Buches. Da die Lebens- und Visitationsordnungen im wesentlichen zwischen 1938 und 1955 entstanden sind, ist es erhellend, sie aus dem Kirchenrechtsverständnis jener produktiven Jahrzehnte heraus interpretiert zu bekommen. Dieser Zusammenhang macht vor allem begreiflich, daß sich diese Ordnungen so selbstverständlich an dem Leitbild der bekennenden Gemeinden orientieren – einer Gemeinde also, die wirklich im Gottesdienst das Zentrum ihres Lebens fand und die von da aus auch in der Zeit des Kirchenkampfes die Vollmacht hatte, die nötigen

Abgrenzungsentscheidungen zu treffen. Die zentrale Funktion des Amtes der Schlüssel mit der daraus folgenden Zucht in der Gemeinde hat dort also den Sitz im Leben.

Problematisch wird die Konzeption des Vf.s aber, wenn man von dem Anspruch des Buchtitels ausgeht: Lehre und Ordnung im Leben der Kirche heute? Darf sich eine solche Arbeit damit begnügen, die theologische und rechtliche Intention der Entstehungszeit des geltenden kirchlichen Rechts darzustellen? Müßte nicht auch nach dem Gebrauch dieser Ordnungen in der Gegenwart gefragt werden? Hat es Widerspruch gegen die Konzeption dieser Ordnungen nicht bereits bei ihrem Inkrafttreten gegeben? Sind sie nicht ausgesprochen selektiv nur genutzt worden? Muß nicht festgestellt werden, daß sie in zahlreichen Bestimmungen faktisch obsolet geworden sind? Der fundamentale Strukturwandel zwischen dem Abschluß der Wiederaufbauphase in den Kirchen um 1955 und der Gegenwart läßt sich fast nirgends so schlaglichtartig beleuchten wie gerade an der Frage der geltenden Lebensordnungen. Die systematisch-theologische und rechtstheologische Grundposition des Vf.s verleitet dazu, nur nach dem Selbstverständnis der in Gottes Wort gegründeten Kirche zu fragen – nicht aber danach, wie die Gemeinde heute, in ihrer empirischen Situation, mit einer solchen Ordnung umgeht.

Die Bedingungen dieses Strukturwandels lassen sich an einigen Aspekten erläutern:

1. Die kirchengeschichtliche Einordnung der neuen Lebensordnungen hat einen sehr wesentlichen Faktor vernachlässigt: unmittelbarer Vorgänger der Lebensordnungsentwürfe der Kirchenkampfzeit sind nicht die Kirchenordnungen der Reformationszeit (so sehr diese auch studiert und beachtet worden sind), sondern die Lebensordnung der Kirche der altpreußischen Union von 1930. Dort wird nämlich bereits mit dem Erbe des Staatskirchentums abgerechnet und der Versuch unternommen, angesichts der Säkularisierung christliche Sitte zu bewahren und Gemeinde neu aufzubauen. Die Nähe zu dem Schleswig-Holsteinischen Entwurf ist nicht zu übersehen.

2. Wie kann das Amt der Schlüssel in der Volkskirche der Gegenwart ausgeübt werden? Das Leben der volkskirchlichen Gemeinde ist – und das gilt nicht erst für 1987 oder 1980, sondern bereits für die Zeit von 1955 – durch die Zonen sehr unterschiedlichen Engagements und damit ebenso unterschiedlicher Verbindlichkeit geprägt. Wer sich zwar als Glied der Kirche versteht, aber am Leben der Gemeinde nur durch den Besuch von Weihnachtsgottesdiensten oder Großveranstaltungen partipiziert und die Dienste des Pfarrers nur zu Kasualien benötigt, kann z. B. nicht durch Zurückweisung vom Abendmahl „in Zucht genommen" werden. Das „Amt der Schlüssel" erreicht ihn nicht, weil er nicht wirklich in der Gemeinde lebt. Die Lebensordnungen haben daher in der Tat einen stark katechetisch-parakletischen Charakter: Sie wollen erläutern, worin das Leben der Gemeinde seine Mitte hat, wollen unter das Wort rufen und auf die Verbindlichkeit hinweisen, die sich daraus für eine christliche Lebensführung ergibt. Die indikativische, imperativische und parakletische Struktur der Aussagen dieser Ordnungen ist von P. auch herausgearbeitet worden. Daß aber die Volkskirche in einer säkularistischen Umwelt von solcher Lebensordnung kaum erfaßt wird, nimmt der Vf. nicht in den Blick. Auch wenn die Interpretation die Intention der Ordnungen (in ihrer zentralen Bindung an das Amt der Schlüssel) sicherlich zutreffend erfaßt, bedürfte es doch einer kritischen Untersuchung, ob ein solcher Ansatz 1955 noch legitim sein konnte.

3. „Lebensordnung ist auch Sittenordnung" (75). Was dieses meinen kann, bleibt unklar. P. referiert unter diesem Stichwort zunächst die Entwürfe der Kirchenkampfzeit, interpretiert deren Intention aber im Sinne der Ekklesiologie, nämlich als Konkretisierung des *usus theologicus legis:* Die Lebensordnung will den Christen zur Buße rufen, will ihm, wie in einem Beichtspiegel, das Bild des christlichen Lebens vorhalten. Ist das wirklich die Absicht von Lebensordnungen? Haben sie es nicht eher damit zu tun, daß die in den Gemeinden vorhandene christliche Sitte vom Wort Gottes her verdeutlicht, geklärt und dann in diesem Sinne bewahrt werden soll? In der heutigen Industriegesellschaft mit ihrer Mobilität und Pluralität wird die Funktion solchen Herkommens immer unsicherer. Die neuere Theologie ist gegenüber kirchlicher Sitte zudem prinzipiell kritisch eingestellt. Es zeigt sich an dieser Stelle also ein Problemfeld, das der theologischen Reflexion bedürfte. Da der Vf. aber gegenüber empirisch-theologischen Ansätzen ohnehin höchst kritisch argumentiert (vgl. 230f), ist er darauf nicht eingegangen.

4. Die Lebens- und Visitationsordnungen sind für P. wegen ihrer geistlich-parakletischen Grundstruktur offenbar das Kernstück evangelischen Kirchenrechts überhaupt. In der engen Durchdringung zwischen Gottesdienst, Kirchenverständnis und christlichem Lebensvollzug sind sie für ihn exemplarisch „bekennendes Kirchenrecht". In dieser Wertung verbirgt sich eine Abwehrhaltung gegenüber dem positiven Kirchenrecht. Die Überwindung der Dichotomie von Geist- und Rechtskirche, die er als entscheidenden Gewinn der Arbeit der Bekennenden Kirche sieht, ist für ihn in diesem, im Amt der Schlüssel verankerten geistlichen Recht gegeben. Daß es darüber hinaus auch noch ein kirchliches Verfassungsrecht geben müsse, wird als Problem anerkannt. Die Begründung dieses Rechts als „autonomes Kirchenrecht" (Johannes Heckel) oder als „transformatorisches Bekenntnis" des kirchlichen Rechtssetzungsaktes (H. Wehrhahn) (vgl. 223–228; außerdem 192–200) wird referiert. Daß aber auch das Lebensordnungsrecht umfangreiche Partien solchen positiven Kirchenrechts enthält, wird nicht behandelt. Dies spielt jedoch in den Fragen der Gliedschaft in der Kirche, des Austritts und der Wiederaufnahme, der Rechtsmittel bei der Versagung von Amtshandlungen, der Festlegung von Zuständigkeiten in solchen Fällen u. ä. eine bedeutsame Rolle. Der Rechtscharakter von Lebensordnungen ist komplex; wegen des starken Anteils paränetischer Passagen ist die Verbindlichkeit auch strittig. Die Einbindung des Lebensordnungsrechts in das Verfassungsrecht und das liturgische Recht der Kirchen wird in der vorliegenden Studie nicht berücksichtigt. Diese Problematik bestimmt aber die Diskussion seit Jahrzehnten. Die Vorsprüche zu den Ordnungen der ApU von 1930, der VELKD und der EKU von 1955 sind jeweils sehr präzise durchdiskutierte und ausformulierte Verlautbarungen zu dieser Problematik.

5. Auf solche Rückfragen an die vorliegende Studie kann nicht verzichtet werden, weil die Frage des Lebensordnungsrechts eine höchst aktuelle Bedeutung hat. P. hat zu dieser Diskussion einen wesentlichen Beitrag geleistet, indem er das vorhandene Material nicht nur zusammenstellt und vergleicht, sondern es im Rahmen des kirchengeschichtlichen Kontextes theologisch und rechtstheologisch interpretiert. Das ermöglicht einen sachgerechten Zugang zu wichtigen Aspekten. Wenn es aber darum gehen wird, neue Lebensordnungen zu erarbeiten oder zu diskutieren, wird man auf die hier benannten anderen Aspekte nicht verzichten dürfen. Geht es doch um das Leben der Gemeinde heute. Kann dies überhaupt noch in einer „Lebensordnung" zusammengefaßt werden? Wie müßte sie heute konzipiert werden? In den Gliedkirchen des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR wird gegenwärtig ein solcher Entwurf („Mit der Kirche leben") aus dem Jahr 1984 diskutiert. Es ist noch nicht abzusehen, ob es gelingen wird – nach der breiten, sehr kontrovers geführten Diskussion –, einen überzeugenden zweiten Entwurf zu schreiben, der dann in Kraft gesetzt werden könnte. Aber schon die Diskussion zeigt, wie sehr die Gemeinden auf eine solche Hilfe für das Christsein im Alltag warten.

Berlin Harald Schultze

**Mikat,** Paul: **Doppelbesetzung oder Ehrentitulatur** – Zur Stellung des westgotisch-arianischen Episkopates nach der Konversion von 587/89. (Opladen): Westdeutscher Verlag (1984). 37 S. (Rhein.-Westf. Akademie der Wissenschaften. Geisteswissenschaften. Vorträge G 268) kart. DM 12.-

In den Bischofssubskriptionen des Dritten Konzils von Toledo werden sieben Städten jeweils zwei Namen von Bischöfen zugeteilt. Einer dieser beiden Namen ist immer der eines aus der Gruppe jener arianischen Bischöfe um König Rekkared, deren Konversion auf diesem Konzil bestätigt wurde. Daraus wird ersichtlich, daß die konvertierten Bischöfe auch in der katholischen Kirche den Rang eines Bischofs erhielten und ihnen ihr alter Bischofsstuhl zugeteilt wurde. Aber wie ist die juristische Lage? Handelt es sich um eine Doppelbesetzung in Verbindung mit dem entsprechenden altgläubig katholischen Bischof oder um eine bloße Ehrentitulatur?

Die Meinungen der Historiker gehen auseinander. Garcia Villada dachte 1932 an eine reine Ehrentitulatur bis zu dem Zeitpunkt, wo es eine Vakanz im Episkopat erlaubte, dem altarianischen Bischof eine andere Stadt mit voller Jurisdiktion zu übertragen (20). Orlandis befürwortet 1962 eine Doppelbesetzung, deren Unstimmigkeiten der Lauf der Zeit beseitigen würde (23). Schäferdiek urteilte im Jahre 1967, daß es eine von König Rekkared durchgesetzte Doppelbesetzung gab (20).

Ebenso wie die zitierten Autoren hat sich Prof. Mikat auf der Suche nach einer Antwort bemüht, die geschichtlichen Ereignisse zu präzisieren. Aber die Daten sind spärlich und nicht ausreichend. Deshalb hat er einen neuen Forschungsweg eröffnet, in dem er die rechtsgeschichtliche Seite präzisiert. Der Zeitpunkt der Konversion der Westgoten

entsprach einem großen Interesse den „Ordo canonicus" zu restaurieren. Diesem „Ordo canonicus" sprach das Konzil von Nizäa eine außerordentliche Wertschätzung zu. Eine solche Wertschätzung war in der zeitgenössischen Kirche Allgemeingut, traf aber besonders für das Dritte Konzil von Toledo zu, weil sich dieses Konzil selbst als Vollendung jener Bewegung verstand, deren Anfang das Konzil von Nizäa war, und in diesem Sinne verstand es sich parallel zum Konzil vom Nizäa. Aufgrund dieser Konzeption ist es unwahrscheinlich, daß man zur Zeit des Dritten Konzils von Toledo den klaren Bruch des Kanon 8 von Nizäa, der die Doppelbesetzung eines Bischofsstuhles verbot, akzeptiert hätte. Auf der anderen Seite bot derselbe Kanon für die Bischöfe, die aus gewissen Häresien herkamen, eine Lösung: Die uneingeschränkte Besetzung wenn es in der Stadt keinen katholischen Bischof gab, die bloße Ehrentitulatur jedoch, wenn bereits ein Bischof da war. Folgende Tatsache legt es nahe, daß es *diese* Lösung war, die mit den Bischöfen, welche gleichzeitig mit Rekkared konvertierten, vereinbart wurde: Soweit man es beweisen kann, gab es keine Translation, sondern die Städte mit zwei Bischöfen behielten sie weiter, einschließlich in jenen Kirchenprovinzen, in denen sich zum selben Zeitpunkt Vakanzen nachweisen lassen.

Dieser Schluß ist gültig, soweit es die spärliche Quellenlage erlaubt. Der Autor hat ihn in einen historischen Entwurf des westgotischen Reiches und der westgotischen Kirche gestellt, in dem alle bedeutenden historischen und kanonischen Daten für das Thema westgotisches Reich und Kirche auftauchen und in dem sie gut interpretiert und aufeinander abgestimmt sind.

Es sei noch eine Randbemerkung angebracht: Die Handschrift von Claude Hardy (16, Anm. 64), die noch nicht identifiziert ist, enthielt die Saint-Maur-Sammlung. Die Reihe der Subskriptionen – notiert von Labbe – dieser Handschrift ist vollständig in dem bedeutendsten Manuskript der erwähnten Sammlung der ms s'Gravenhage, Rijksmuseum Meermanno-Westreenianum, M 10 B 4, Fol. 194r enthalten, und sicher mit besseren Lesearten: Commundus = Conimundus, Acritane = Accitane, Impositane = Imporitane, jedoch: Taraconensis = T(e)rroconensis.

Burgos/Spanien Félix Rodriguez

(Aus dem Spanischen von Rodrigo Aguilar)

**Berger,** Teresa: **Liturgie – Spiegel der Kirche.** Eine systematisch-theologische Analyse des liturgischen Gedankenguts im Traktarianismus. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1986). X, 382 S. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, Bd 52) kart. DM 88.–

Teresa Berger ist in Deutschland geboren und röm.-kath. Herkunft. Hansjakob Becker in Mainz ist ihr erster liturgischer Lehrer gewesen. Dann ist sie aber aufgebrochen zur Entdeckung der Ökumene, zuerst in Genf und später in den Vereinigten Staaten, wo sie heute als Assistenzprofessorin an einer theol. Fak. der Methodisten ist. Die vorliegende Studie ist unter der Leitung von Dietrich Ritschl als Inauguraldiss. erarbeitet und von der ev.-theol. Fak. in Heidelberg angenommen worden.

B. macht sich die Erforschung der Oxfordbewegung im England des 19. Jh.s zur Aufgabe, die auch Traktarianismus genannt wird (wegen ihrer Traktatschriften zu Zeitfragen). Der hervorragendste Vertreter ist der 1845 zum Katholizismus konvertierte und zuletzt römischer Kardinal gewordene J. H. Newman, in der anglikanischen Phase seines Lebens. Es geht um den Nachweis, daß die Oxfordbewegung nicht nur ein dogmatisches System darstellt, sondern ein großes liturgisches Gedankengut und Leben entwickelt hat. Die Liturgie ist Ausdruck der ekklesiologischen Option des Traktarianismus. Daher der Titel: „Liturgie – Spiegel der Kirche". Die Feststellung ist wichtig im Blick auf den gesamten Anglokatholizismus des 19. Jh.s, dessen Ausgangspunkt der Traktarianismus gewesen ist.

Im rahmengeschichtlichen Kap. II schätzen wir die Darstellung der Wurzeln der Oxfordbewegung in der anglikanischen Tradition und den verschiedenen katholisierenden Strömungen derselben ebenso wie die Bezugnahme auf die Romantik in England. Kontinuität und Diskontinuität werden sichtbar.

Kap. III ist der Untersuchung der theologisch-dogmatischen Grundlagen des Traktarianismus gewidmet. Es geht um die „imponierende Einseitigkeit" (der Ausdruck von D. Voll) der traditionalistischen Ekklesiologie und den Sakramentsbegriff. Ausgehend von der seit 20 Jahren in der Forschung entdeckten liturgischen Dimension des Traktarianismus, wird die Bedeutung der liturgischen Fragen für die Bewegung im nächsten Kap. untersucht.

Es folgen dann die entscheidenden Kap. V–VII, die der Auseinandersetzung mit liturgischen Traditionen, dem Verständnis vom Wesen der Liturgie und der eucharistischen Liturgie in der Oxfordbewegung gewidmet sind.

Der Verdeutlichung dient das letzte Kap. über die liturgische Praxis der Oxfordbewegung. Man hört da von der Bedeutung der Mariologie, von der Wiederbelebung des Stundengebets und der Beichtpraxis, aber auch von den Ordensgemeinschaften als „liturgischen Freiräumen". In einem letzten Exkurs zu denselben gibt die Autorin ihrer Meinung Ausdruck, daß diese Ordensgemeinschaften der Ort gewesen sind, an dem die liturgische Praxis der Traktarianer sich späterhin entwickeln konnte. Die Erforschung dieser Entwicklung ist noch ausstehend.

Ebenso bleibt das Verhältnis der Oxfordbewegung zu dem in England in der zweiten Hälfte des 19. Jh.s wichtigen Ritualismus eine offene Frage. B. zeigt, daß die Arbeit hier weitergeführt werden müßte.

In ihrer Schlußbemerkung (S. 289ff) stellt B. zu Recht fest, daß ihr der Nachweis des Zusammenhangs zwischen Liturgie und Ekklesiologie bei den Traktarianern gelungen sei. „Liturgie – Spiegel der Kirche" (291):

„Auf die konkrete Situation der Oxford Bewegung bezogen hieß dies, daß die ecclesia anglicana sich nicht zuletzt in und an ihrem gottesdienstlichen Leben als Teil der una, sancta, catholica et apostolica ecclesia erweisen mußte. Die Liturgie und der liturgische Vollzug wurden zur Möglichkeit und Herausforderung der Darstellung der Kirche."

Im Anschluß daran werden auf zwei S. (297f) einige „Diskrepanz(en) zwischen liturgischem und theologischem Denken" ins Auge gefaßt: Die Klerikalisierung der Liturgie, die fehlende eschatologische Ausrichtung der Ekklesiologie (dafür eine Rückwärtswendung), die individualistische Spiritualität. Es scheint mir, daß diese kritische Beurteilung des Traktarianismus schon früher in der Arbeit eine größere Rolle hätte spielen dürfen. Im Kap. über die eucharistische Liturgie (220–250) fühlen wir uns gleichzeitig angesprochen durch das Postulat der „Eucharistie als Höhepunkt und Inbegriff der gesamten Liturgie" und befremdet durch die Art und Weise seiner Verwirklichung im Traktarianismus. Es geht aber B. vorwiegend um die Darstellung einer Epoche: Das ist die Bescheidung und damit auch die Grenze ihrer Arbeit.

Dessenungeachtet vermittelt die Studie des Anglikanismus katholischer Prägung im 19. Jh. wichtige Einsichten über Strömungen, die in der modernen ökumenischen Bewegung wirksam geworden sind. Manche Orientierung von Faith and Order und des Ökumenischen Rates, an der sich die evangelischen Theologen gerne stoßen (man denkt an die Diskussion um den Limatext), wird im Lichte der anglikanischen Tradition verständlich. Davon handelt B. in keiner Weise – aber der Leser der Diss. wird nicht zuletzt im Blick auf diese Aktualität von ihrer Arbeit an den Quellen belehrt. Weil die Belehrung immer angenehm geschieht, nimmt man sie gerne an. So leistet die Arbeit von Frau Berger über den speziell historischen Gegenstand hinaus im deutschsprachigen und protestantischen Raum einen besonders wichtigen Dienst. Vielleicht hilft ihre Art der Darstellung dem protestantischen Leser, Oxfordbewegung und anglikanische Anliegen nicht einfach mit einem hochmütigen Vorurteil zu übergehen.

Neuchâtel und Freiburg (Schweiz) Bruno Bürki

**Ermecke,** Gustav: **Die natürlichen Seinsgrundlagen der christlichen Ethik.** – Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh 1986. X, 301 S. Ln. DM 38.–

Der im Februar d. J. wenige Tage vor seinem 80. Geburtstag verstorbene, durch die Bearbeitung des Lehrbuchs von J. Mausbach und zahlreiche andere geschätzte Publikationen bekannte ehemalige Paderborner Moraltheologe und Bochumer Sozialethiker legte in diesem Werk die 2. Aufl. seiner 1941 erschienenen Diss. vor, die wegen der damaligen Zeitlage nur eine geringe Verbreitung finden konnte. Gewiß war es ein Wagnis, ein früheres Werk nach so langer Zeit unverändert wieder herauszugeben. Der Verewigte war jedoch der Meinung, daß seinen Ausführungen ein bleibender Wahrheitsgehalt eigne, da sich die ethische Wissenschaft hinsichtlich ihrer metaphysisch-ontologischen Grundlagen nicht geändert habe. Wenn man sich in diese Darlegungen vertieft, gewinnt man schwerlich den Eindruck, es mit einer Erstlingsarbeit zu tun zu haben. Vielmehr würde man sie eher für das Werk eines in gereiftem Alter stehenden Autors halten, der nach langjähriger Vertrautheit mit dem behandelten Stoff aus dem Vollen zu schöpfen vermochte.

Das vom Verlag vorzüglich ausgestattete Werk gliedert sich in drei Teile, deren ersten beide sich mit den metaphysischen Grundlagen des

geschöpflichen Wirkens im allgemeinen und den Seinsgrundlagen des sittlichen Handelns im besonderen befassen, während der dritte das Sittliche unter dem Gesichtspunkt des Norm-, Wert- und Seinsgemäßen erörtert, die praktische Bedeutung dieser Sicht für die sittliche Erziehung hervorhebt und auf die Ergänzungsbedürftigkeit der natürlichen christlichen Ethik hinweist.

Das auf dem Fundament der neuscholastischen Philosophie, die zwischen den beiden Weltkriegen, durch neue Einsichten bereichert, sich zu einem beachtlichen Niveau erhob, aufgebaute Werk stellt dem tiefschürfenden spekulativen Denkvermögen des Vf.s ein hervorragendes Zeugnis aus, das um so höher zu werten ist, als ihm auch die Gabe zu Gebot stand, selbst komplizierte Sachverhalte in einer klaren, eingängigen Diktion zum Verständnis zu bringen.

Die natürliche Ethik faßt der Autor in betonter Weise als christliche auf, die sich im Sine einer als christlich verstandenen Philosophie in ihren Überlegungen am Glauben als negativer Norm orientiert. Außerdem will er die Ethik in bewußter Hinordnung auf die Moraltheologie erörtern, denn sie könne nur eine Teil-, keine Gesamterkenntnis des sittlichen Lebens bieten; genauso wie der natürliche Mensch selber sei sie vervollkommnungsbedürftig und -fähig. Das Interesse des Vf.s an den Seinsgrundlagen der Ethik erklärt sich nicht zuletzt daraus, daß er gemäß dem bekannten Axiom ‚agere sequitur esse' von der Herleitung der Gesetze für das sittliche Handeln aus dem Sein des Menschen überzeugt ist. Eine Auseinandersetzung mit der Kritik Humes an dieser Auffassung wird nicht geboten.

Von der Anwendung der induktiven Methode auf ethischem Gebiet hält der Vf. wenig. Er ist ganz eingeschworen auf das deduktiv-transzendente Verfahren, das von Gott ausgehend das Wirken der Geschöpfe von ihm aus und zu ihm hin unter besonderer Berücksichtigung der Lehre vom Exemplarismus divinus und von der Gottebenbildlichkeit des Menschen sieht. So wertvoll eine solche Betrachtungsweise für die Christen selber ist, so würde ihre ausschließliche Anwendung heutzutage zu einer weitgehenden Isolation einer derart theologisch geprägten philosophischen Ethik führen, da sie sich einem Dialog mit weltanschaulich anders Orientierten verschließt. Das Problem der Kommunikabilität ethischer Überzeugungen stellte sich offenbar zur Zeit der Abfassung des vorliegenden Werkes noch nicht.

Nichtsdestoweniger gebührt dem verewigten Vf. als einem geradlinigen, glaubensbewußten Christen voller Dank für die erneute Veröffentlichung seiner inhaltsreichen und gedankentiefen Studie. Es wäre ein Schaden für die von Christen betriebene Ethikwissenschaft, wenn im Konzert der in ihr vertretenen Meinungen diese Stimme fehlte. Eine Weiterführung seiner Darlegungen auf dem Feld der Moraltheologie vermochte E. noch im Jahre 1985 unter dem Titel „Sein und Leben in Christus. Über die Seinsgrundlagen der katholischen Moraltheologie" herauszubringen.

Kirchbach Richard Bruch

**Fritz,** Georg: **Menschliches Glück als Anliegen marxistischer und christlicher Ethik.** Ein Plädoyer für die Weiterführung des Dialogs zwischen Christen und Marxisten. – Frankfurt am Main, Bern, New York: Peter Lang (1984). 269 S. (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII Theologie, Bd 229) kart. sfr. 58.—

Der Vf. hat sich, angeregt durch einen Studienaufenthalt in der Sowjetunion, die Aufgabe gestellt, dem Dialog zwischen marxistischen Philosophen und christlichen Theologen einen neuen Impuls zu geben; er wählte dazu den Begriff des „Glücks", da mit ihm ein zentrales Anliegen sowohl der marxistischen als auch der christlichen Ethik getroffen sei.

Der Vf. referiert zunächst ausführlich „das Problem des menschlichen Glücks in den Lehren von Marx und Engels", um sich dann (2. Hauptteil) dem „Problem des Glücks in der marxistisch-leninistischen Ethik", wie es in der Sowjetunion vor allem nach dem 22. Parteitag 1961 verhandelt wurde, zuzuwenden. Jeweils etwas kürzere Abschnitte (3. Hauptteil) befassen sich weiter mit Stellungnahmen zur Glücksproblematik von Adam Schaff, Milan Machovec und dann wieder ausführlicher von Herbert Marcuse. Der vierte Hauptteil mit Ausführungen zur Möglichkeit des Dialogs zwischen Marxisten und Christen und mit einigen Hinweisen auf christliche Stellungnahmen zum menschlichen Glück (Thomas v. Aquin, Hugo Rahner, Harvey Cox, Teilhard de Chardin, Dorothee Sölle, Johann B. Metz) beschließt die Untersuchung.

F. zählt sich selbst zu den „Dialogwilligen", ist aber doch auch kritisch genug, nicht die Schwächen der von ihm herangezogenen marxistischen Positionen und der ihnen zugrundeliegenden anthropologischen Axiome zu beschönigen. Es gelingt ihm, interessante Aspekte in den teilweise schon häufig bearbeiteten Quellentexten neu herauszustellen.

Die Problematik der Arbeit liegt in der Zusammenfassung der Aussagen so disparater Autoren – wie Marx, Engels, den sowjetischen Parteiideologen und schließlich Herbert Marcuse – zu einer „marxistischen" Ethik (mutatis mutandis betrifft das auch die Zusammenstellung der Aussagen zur „christlichen" Ethik). Hier hätte man sich zur Rechtfertigung dieses Vorangehens eine ausführlichere und differenziertere Reflexion des Vf.s über die Methode seiner eigenen Arbeit gewünscht.

Die Arbeit wurde 1979 am Institut für Moraltheologie und Gesellschaftslehre der Universität Innsbruck als Diss. angenommen.

München Peter Ehlen

**Das Lernen des Seelsorgers,** Identität – Zielsetzung – Handeln im pastoralen Dienst. Hrsg. von Wilhelm Bruners / Josef Schmitz. – Mainz: Grünewald (1982). 164 S. (Grünewald – Praxis Bd 6) kart. DM 19.80

In vielen Berufsfeldern und Lernbereichen ist die programmatische Forderung des „lebenslangen Lernens" schon länger geübte Praxis. Endlich beginnen auch in vielen kleinen Schritten für die pastoralen Berufe unterschiedliche Formen der Weiterbildung heranzuwachsen. Das Theologisch-Pastorale Institut (TPI) in Mainz, getragen von den sechs südwestdeutschen Bistümern (Freiburg, Fulda, Limburg, Mainz, Rottenburg-Stuttgart, Trier) gehört zu den Wegbereitern dieser Weiterbildungsinitiativen. Anläßlich seines zehnjährigen Bestehens (1971–1981) hat das TPI ein Symposion gehalten zum Thema „Das Lernen des Seelsorgers"; die Fragen und Thesen dieses Symposions wurden von zwei führenden Mitarbeitern des TPI in dem hier angezeigten Sammelband herausgegeben.

In einem ersten Teil wird von Ferdinand Fromm ein Stück Geschichte der pastoralen Fortbildung im Spiegel der Geschichte des TPI (10–16) skizziert; deutlich ist zu erkennen, wie sich die nachkonziliare Lernbereitschaft – eingeschlossen die Entdeckung der Bedeutung der Ortskirchen – und die gesellschafts- und kirchenbezogene Lernbereitschaft der sog. Zweiten Aufklärung in einer erfreulichen Koalition der Lernformen und der Lerninhalte des Seelsorgers annehmen. Von vorneherein wird das Miteinanderlernen aller in der Pastoral Tätigen sowohl in der Praxis berufsbegleitender Forbildung geübt als auch in entsprechenden Rahmenordnungen für Diakone und Prister, Pastoral- und Gemeindereferenten vorgestellt.

Der zweite Teil des Sammelbandes „Grundsätzliche Überlegungen zum Lernen des Seelsorgers" wird eröffnet von einem höchst bemerkenswerten Beitrag von Wilhelm Bruners: „Pastorales Lernen in der Nachfolge Jesu. Eine bibeltheologische Skizze" (22–33). B. prüft in einem umsichtigen Befragen der ntl Quellen die Frage, inwiefern Jesus von Nazaret nicht nur als Lehrer, sondern auch als Schüler, als Lernender zu bezeichnen ist. Weit über die breit diskutierte „Lehrzeit" Jesu im Jüngerkreis des Johannes des Täufers hinausgehend kann B. eine enge Verbindung von Lernen und Lehren in der Praxis Jesu vorzeigen: im Wahrnehmen seiner prophetisch-messianischen Aufgabe, im Ausrufen des Evangeliums vom endzeitlichen Herankommen des Reiches Gottes und endlich im Bestehen der Ablehnung seiner einladenden Botschaft. „Auch angesichts einer immer deutlicheren Todesgefahr hält Jesus an der Nähe der Gottesherrschaft ‚mit lautem Schreien und mit Tränen' (Hebr 5,8) fest" (29f). Diese Lebensgeschichte Jesu als Lerngeschichte Jesu – in der Begegnung mit Menschen und mit Gott – ist Herausforderung und Ermutigung für alle, die ihm nachfolgen und in ähnliche Krisen geraten: in ihrem eigenen Leben, in ihren pastoralen Unternehmungen. – Josef Schmitz entwickelt aus der Sicht der Fundamentaltheologie: „Thesen zur theologischen Fortbildung der Seelsorger" (34–49). Besonders beachtenswert ist seine Forderung einer Balance der hermeneutischen und praxisanleitenden Aufgaben der Theologie (41f). Gerade die Fortbildung in den pastoralen Berufen erreicht – gefördert durch die Erwartungen der Teilnehmer – allzu leicht ein pragmatisches Übergewicht. „Gottes Wort und Heilshandeln . . . zur Sprache zu bringen, zu verstehen, ihm verantwortlich zu entsprechen, ist die vorrangige Aufgabe der Theologie" (42). So uneingeschränkt diesem Satz zuzustimmen ist, gilt es allerdings auch zu erinnern, daß Gottes Wort und Heilshandeln gestern und heute nur in einer glaubenden Deutung gelebter Praxis erkennbar wird; folglich ist die Praxis des Bedenkens des Glaubens an die Praxis des Lebens des Glaubens angebunden (das Erörtern dieser Interdependenz halte ich in diesem Zusammenhang für wünschenswert). – Hermann Andriessen kann aus einem fruchtbaren Gespräch zwischen Theologie und Psychologie verfestigte Begriffe wie „Glauben", „Lernen", „Erfahrung", „das Religiöse" verflüssigen und so vorstellen, daß der für die pastorale Fortbildung programmatische Zielsatz „Glauben lernen an religiöser Erfahrung" (50–60) glaubwürdig und realisierbar erscheint. – Während Paul Michael Zulehner bekanntere Überlegungen „Zur pastoralen Identität" (61–68) skizziert, trägt Gerd Domann SAC neue „Sozialpsychologische Aspekte einer kooperativen Pastoral" (69–80) zusammen. Angestoßen vom wiederentdeckten Gemeinschaftscharakter der Kirche und Gemeinde und ihrer Heilssendung durch das Vaticanum II und die Würzburger Synode und dadurch herausgefordert, die Bedingungen einer kooperativen Pastoral zu erkunden – „Kooperative Pastoral ist eine solche Weise der kirchlichen Heilssorge . . ., in der ein möglichst hohes Maß der Mitbeteiligung aller Christen in einer Vielfalt von Diensten und Dienstämtern gewährleistet ist und deren Träger ihre je eigene Aufgabe in möglichst enger Zusammenarbeit mit anderen wahrnehmen" (A. Weiser) –, prüft G. Domann die Bedingungen, die Hindernisse, die Ebenen der Kooperation aus sozialpsychologischer Sicht. Er kommt zu dem Ergebnis: Lernen von Kooperation im pastoralen Bereich ist nur möglich in einem Austauschen und Bedenken gemachter Erfahrungen in einem exemplarischen pastoralen Aktionsfeld. – Hans Hermann Henrix beschließt die grundsätzli-

chen Überlegungen des zweiten Teils mit einem Bericht über den Fortschritt des jüdisch-christlichen Gesprächs: „Dialog unter Zeitgenossen" (81–88).

Der dritte Teil stellt unterschiedliche Praxisberichte zusammen: Franz Sieben führt in das neue Feld „Pastorales Lernen durch Gemeindeberatung, Überlegungen zu einem praktischen Konzept" ein (89–99). Kurz die Zielstellung: Gemeindeberatung „hilft Priestern und hauptamtlichen pastoralen Mitarbeitern in Pfarrverbänden und Dekanaten, gemeinsames Handeln zu planen (zielorientiert), die dabei auftretenden Fragen und Schwierigkeiten zu erkennen und zu verstehen (problemorientiert), sowie die theologische und geistliche Bedeutung dieses Tuns für den einzelnen, die Gruppe oder Gemeinde miteinander auszutauschen und zu reflektieren (pastoralorientiert)" (89). Diese Verständigung über Ziele und Aufgaben, über praktische Möglichkeiten und Grenzen, den Anspruch Jesu heute zu verwirklichen, wird als gemeinsamer Lebensweg erkannt und zu gehen versucht. Die Einsicht, daß Exodusbereitschaft und Exodusschritte (vgl. 99) auch als Lernbereitschaft und Lernschritte zu begreifen sind, ist die Triebfeder der Gemeindeberatung. – Karl Frielingsdorf SJ berichtet über die bisherige Praxis der „Ausbildung zum seelsorglichen Berater" (100–110); er legt den handgreiflichen Beweis vor, daß das TPI in den ersten zehn Jahren seiner Tätigkeit eine Plattform und ein Aktionsraum der intensiven Auseinandersetzung der Theologie, der Praktischen Theologie mit den Humanwissenschaften war; die inzwischen auch im katholischen Raum fest etablierte Pastoralpsychologie ist eine wertvolle Frucht dieser kritischen Auseinandersetzung. F. unterscheidet drei Entwicklungsphasen innerhalb des Gesprächs zwischen Psychologie und Theologie (für andere interdisziplinäre Unternehmen gilt Ähnliches!): die puberal-euphorische, die konfrontative, die integrative Phase (jeweils von der Theologie aus betrachtet). Schwerpunkt aktueller und künftiger Bemühungen wird das Skizzieren eines gegenseitig anerkannten Menschenbildes sein: in seinen personalen, sozialen und teleologischen Dimensionen. – Über einen wesentlichen Inhalt und Weg des „Lernens des Seelsorgers" spricht Michael E. Frickel in „Haltung und Methode der Themenzentrierten Interaktion" (110–119). Längst ist die „Themenzentrierte Interaktion", die TZI, zum Königsweg beim Lernen innerhalb von pastoralen Gruppen geworden. Nun ist es das Verdienst dieses Praxisberichts, erneut daran zu erinnern, daß die TZI nur dann einen Lernerfolg erzielt, wenn sie nicht zum didaktisch-methodischen Mittel herabgesetzt wird, sondern als Inhalt und Weg des Lernens zugelassen wird. – Josef Mayer-Scheu skizziert die Geschichte der „Heidelberger Kurse in Klinischer Seelsorgeausbildung (KSA)" (120–129), die von Anfang an in der Trägerschaft des TPI Mainz entwickelt worden sind. – Das Protokoll eines Podiumsgesprächs „Vom Lernen des Seelsorgers" mit den genannten Autoren und einer Transformation zu Hebr 5,7–10 von W. Bruners beschließen den Sammelband.

Das Ziel dieses erfreulichen, weil notwendigen Sammelbandes nennt sein Titel: „Das Lernen des Seelsorgers"; die meist thesenartig vorgetragenen Inhalte werden seinem Anliegen weithin gerecht. Die Grenze dieses Bdes liegt in seinem Anliegen: einen Bewußtseinswandel bei allen pastoral Tätigen einzuleiten, daß um der verändernden Heilskraft des Evangeliums willen lebenslanges Lernen gefordert ist.

Bonn Gottfried Bitter Cssp

**Rauchfleisch,** Udo: **Psychoanalyse und theologische Ethik.** Neue Impulse zum Dialog. – Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag, Freiburg – Wien: Verlag Herder (1986). 151 S. (Studien zur theologischen Ethik, Bd 18) DM 29.50 / sfr. 24.80

Das Buch ist hervorgegangen aus einer interdisziplinären Vorlesungsreihe über Psychoanalyse und Moraltheologie, die der Vf. zusammen mit A. Holderegger an der Universität Fribourg gehalten hat. Der psychoanalytisch ausgebildete Autor ist Professor für Klinische Psychologie an der Universität Basel. Mit einer Arbeit über die ethische Verantwortung in Psychologie und Psychotherapie ist er schon 1982 bekannt geworden. Mit der neuen Veröffentlichung verfolgt er das Ziel, dem Theologen und theologischen Ethiker, der mit der psychoanalytischen Theorie wenig vertraut ist, einen kurzen, an der Darstellungsweise der Vorlesung orientierten Überblick über grundlegende Positionen der Psychoanalyse heute zu vermitteln. Der Vf. zeigt die Kompetenz und den Mut zur Differenzierung. Er stellt dar, in welcher ethisch relevanten Weise die Triebtheorie der frühen Psychoanalyse durch die neueren Konzepte der Ich-Psychologie und die Narzißmustheorie erweitert und verändert worden ist. Er stellt die Psychoanalyse nicht über alles. Die Aggressivität schreibender Analytiker fehlt.

In acht Kapiteln wird gehandelt 1. über das psychoanalytische Modell (13–28) und 2. den Umgang mit Sexualität aus psychoanalytischer Sicht (29–53); 3. gibt es psychoanalytische Anmerkungen zu Grenzfragen des Sexualverhaltens (55–72); 4. werden ethisch bedeutsame Grundsätze der psychoanalytischen Therapie vorgestellt (73–82); 5. werden Schuld, Schuldgefühle und Schuldbewältigung aus der Sicht der Psychoanalyse erörtert (83–95); 6. gibt es psychoanalytische Überlegungen zum Problem des echten Glaubensvollzugs (97–125); 7. wird gefragt, ob die Bergpredigt Utopie ist oder psychische Realität anspricht (127–143).

Der sichere Zugriff des Fachmanns auf die neuesten Entwicklungen seiner Disziplin, die in schnellen Strichen geleistete Darstellung sowie der ethische Ernst der Fragestellungen lassen zurückdenken an R. Egenter, P. Matussek, Ideologie, Glaube und Gewissen. Diskussion an der Grenze zwischen Moraltheologie und Psychotherapie, München 1965. Nur fehlt bei der jetzt vorgelegten Veröffentlichung der Part des Moraltheologen. Warum? Hoffentlich steht es nicht so, daß ein theologischer Autor die Veröffentlichung fürchten muß, wenn er mit dem umgeht, was der Psychoanalytiker mit Interesse an umfassender Anthropologie und fachkundiger Ethik anbietet.

Außer durch sein Fachwissen und seine Darstellung ohne Theorielabyrinte und Imponiergehabe im Fachjargon qualifiziert sich R. durch sein erfolgreiches Bemühen, die fortentwickelte Psychoanalyse von heute in eine umfassende Anthropologie einzuordnen, und die damit gegebene Bescheidung, die ihn hindert, die psychoanalytische Deutung als einzige und letzte auf alles und jedes anzuwenden. Vor allem anerkennt er die Kulturbezogenheit. Je nach Interesse und Bedarf kann der am Weiterdenken oder ethischen Einordnen Interessierte sich aus der Präsentation des Analytikers auswählen: die klärenden Darlegungen zu Selbstbefriedigung, Homosexualität, sexueller Enthaltsamkeit und vorehelicher Sexualität – besonders im Hinblick auf aktuelle Dokumente in der katholischen Kirche; oder aber man läßt sich fachspezifisch darüber orientieren, was ein gesund zu nennender Glaube im individuellen Leben zu leisten vermag; oder man nimmt erneut die Aufgabenstellung der Psychotherapie zur Kenntnis: „Das Ziel der psychoanalytischen Therapie ist eine größtmögliche Autonomie des Menschen, was nicht etwa Bindungslosigkeit und Egoismus heißt, sondern Befreiung aus unbewußten, die Entwicklung zu einem reifen Menschen behindernden Verstrickungen, mit der Fähigkeit, sowohl den eigenen Anliegen als auch den Bedürfnissen der näheren und weiteren Umgebung Rechnung zu tragen und Verantwortung für das eigene Handeln zu übernehmen" (75).

Es ist zu wünschen, daß theologische Ethiker dieses disziplinierte Gesprächsangebot annehmen. Es könnte damit auch der Schaden aufgearbeitet werden, der in bestimmten Bildungsschichten von Gläubigen eingetreten ist durch die Veröffentlichungen von E. Drewermann, Psychoanalyse und Moraltheologie, Mainz 1982/83.

Bochum Hans Kramer

**Hoppe,** Klaus D.: **Gewissen, Gott und Leidenschaft.** Theorie und Praxis psychoanalytisch orientierter Psychotherapie von katholischen Klerikern. Stuttgart: S. Hirzel, 1985. 170 S., Lw. DM 36.–

Man möchte es zunächst bedauern, daß es dem Autor nicht gelungen ist, sein Buch in einem theologischen Verlag zu veröffentlichen. Er hatte es zunächst versucht. Doch im Norden Deutschlands wurde ihm erklärt, „das Interesse an Religion und katholischen Priestern sei zu gering"; im Süden fürchtete man, Katholiken würden daran Anstoß nehmen und Priester könnten dadurch auch auf Abwege geraten (s. Vorw.). Die Tatsache an sich bleibt bedauerlich, zumal die Begründungen für die Ablehnung nicht überzeugend, ja unverständlich sind. Der Vf. selbst verschafft seinem Ärger Luft, wenn er am Ende seines Buches auf das Pseudo-Christentum eingeht und dabei feststellt, daß das Wagnis seines Buches durch Vertreter dieses Pseudo-Christentums in Frage gestellt worden ist und dabei eigens erwähnt: „Auch unter intellektuell-gebildeten Verlegern finden sich konfessionelle Fanatiker, Politiker der Restauration und verstockte Kulturchristen" (153).

Wenn ich mein Bedauern einschränke, dann deshalb, weil die ungünstigen Umstände dazu führten, daß ein Verlag, der eher bekannt geworden ist durch seine medizinischen und psychologischen Veröffentlichungen, es ermöglichte, ein pastoralpsychologisch wichtiges Thema einer breiteren Öffentlichkeit vorzustellen. Darin wird deutlich das Interesse von Medizin und Humanwissenschaft an theologisch relevanten Themen. Das stellt eine Bereicherung für die Pastoralpsychologie dar, die nach wie vor von Theologen geprägt wird, die aus einer theologischen Perspektive medizinische und humanwissenschaftliche Themen behandeln. Hier versucht ein Autor, der Psychiater und Psychoanalytiker ist, auf dem Hintergrund seiner Schulrichtung und Praxis in einen Dialog mit der Theologie zu treten, mit dem Ziel, der Theologie eine falsche, unbegründete Angst vor der Psychologie bzw. Psychotherapie und Psychoanalyse zu nehmen.

Doch der Vf. will noch mehr. Er will mit seinem Buch der Theologie und dann vor allem den Kirchen, und hier vor allem der katholischen Kirche, deutlich machen, daß sie in der Psychoanalyse keinen Feind, sondern einen Freund haben können, den zu umgehen ihnen zum Schaden gereichen kann. Andere – auf der theologischen und psychologischen Seite – hatten das bereits vor ihm versucht, und der Vf. geht auch auf ihre Argumente ein. Neu bei ihm ist das Wagnis, sich dabei auf seine psychotherapeutischen Erfahrungen mit katholischen Prie-

stern und Ordensleuten zu stützen. Das fällt ihm nicht leicht, weil damit eine Seite im Denken, Fühlen und Verhalten von katholischen Priestern und Ordensleuten ans Licht kommt, die in der Regel verborgen bleibt und die, ans Licht gebracht, von Unberufenen mißbraucht werden kann. Der Vf. nimmt das nur deshalb in Kauf, weil er glaubt, daß der Gewinn, den er in der Veröffentlichung seines Materials sieht, den möglichen Schaden, den sie mit sich bringen mag, übertrifft. Seine zehnjährige Erfahrung in der Psychotherapie von 22 Kleriker-Patienten hat ihn zur Erkenntnis gebracht, „daß ein Geistlicher, dem die Integration seines Priesteramtes mit seinem eigenen Selbst gelang, hundertfachen Segen all denen bringt, die mit ihren Nöten, ihren Zweifeln, ihrem Glauben zu ihm kommen" (11 und 22). Von den 22 Kleriker-Patienten, die von ihm behandelt wurden, setzen 19 ihr kirchliches Amt fort. Ein Priester schwankt noch, ob er zurückkehren soll. Bei zwei Seminaristen empfand, so der Vf., der Orden Erleichterung über deren Entschluß, einen weltlichen Beruf zu wählen (139).

Geschickt versteht es der Vf. psychodynamische Strukturen mit Fallbeispielen aus seiner therapeutischen Praxis zu erklären. Es gelingt ihm eine Anschaulichkeit, die seine Darlegungen auch für den Leser, der an rein psychoanalytischen Informationen interesssiert ist, wertvoll machen.

Da ist z. B. sein Konzept der Herrscher-Sklaven-Wippe (master-slave-seesaw-relationship), das im Verlauf seiner Fallbeschreibungen immer wieder auftaucht und eine Art Eckstein im Rahmen seines Therapieansatzes darstellt. Herrscher steht für das strafende Gewissen, das auf der Kindheitsstufe stehengeblieben ist. Dieser Herrscher hält sich das Selbst zum Sklaven und verhindert damit dessen Selbstentfaltung. Das Selbst versucht, meist ohne Erfolg, sich des Herrschers, spricht des strafenden Gewissens, zu entledigen, mit der Folge, daß die Unterdrückung durch den Herrscher und Depressionen zunehmen. Als einziger Ausweg bleibt dem Selbst die Verlagerung des inneren Herrschers nach außen. Der andere wird zum Herrscher. Das bringt zunächst eine Erleichterung mit sich, da Aggression und Auflehnung gegen den externalisierten Herrscher eher möglich ist. Das Selbst kann sich hochschaukeln, wird sozusagen – zumindest für eine bestimmte Zeit – zum Herrscher über den äußeren „Herrscher", der jetzt zum Sklaven wird. Dieser Zustand hält nicht lange an, da das Selbst bald Schuldgefühle über diese Situation empfindet und das Schaukelverhältnis sich wieder ändert: der innere Herrscher ist wieder oben, das Selbst unten.

Ein eigenes Kapitel widmet der Vf. dem „narzißtischen Selbst". Narzißmus sieht er zunächst als einen normalen Entwicklungszustand, der die Quelle schwerer Persönlichkeitstörungen aber auch die Matrix für Religiosität abgibt, wenn es im Entwicklungsprozeß gelingt, zwischen dem grandiosen Selbst und dem idealisierten Elternbild zu differenzieren und es schließlich zur Unterwerfung des Selbst unter einen allwissenden, magischen Gott kommt, wobei das Selbst sich integriert.

In seiner Therapie zielt der Vf. darauf ab, den Klienten aus seiner privaten Paradieswelt über zwischenmenschliche Einfühlungskraft zu kosmischer Empathie zu Führen.

Kosmische Empathie ist für ihn dabei eine Einfühlungskraft, die die Empathie der Privatsphäre in den Kosmos erweitert und transzendiert. Sie sehnt sich nach Glauben und ruft nach Gott.

Im Therapieansatz des Vf.s nimmt die kosmische Empathie eine zentrale Rolle ein. Der Vf. spricht in diesem Zusammenhang auch offen über den Entwicklungsprozeß seiner Empathie gegenüber den Klerikern. Anhand von einigen Klerikerprofilen versucht er, den Prozeß von privater Pradieswelt zu kosmischer Empathie zu verdeutlichen.

Kaplan Emanuel, hochgeschätzt in seiner Gemeinde, unterhält seit drei Jahren eine geheime Beziehung zu einer verheirateten Frau. Er selbst erlebt das als einen argen Widerspruch, fühlt sich aber von seinem eigenen Selbst besessen. Auf der einen Seite braucht er die ständige Bestätigung als Mann, als Priester aber fühlt er sich schuldig und leidet unter seinem „inneren Chaos". Die Verschmelzung von sexueller und narzißtischer Befriedigung, die Bewunderung seiner Geliebten erschweren den therapeutischen Erfolg. Das durch sexuelle Erfolge unterstützte Ich-Ideal des Liebhabers korrespondiert mit dem, von der Gemeinde bewunderten Ideal des Priesters. Als Kaplan Emanuel nach einiger Zeit plötzlich eine unverheiratete Künstlerin zu seiner Geliebten macht, konfrontiert ihn der Vf. mit dem grausamen Mangel an Empathie für seine frühere Freundin. Im Prozeß der Therapie – es ist das zweite Behandlungsjahr – ist Kaplan Emanuel nahe daran, das Priesteramt aufzugeben und seine Geliebte zu heiraten. Sein grandioser Narzißmus entwickelt sich zur zwischenmenschlichen Einfühlungskraft, bis er schließlich am Ende des dritten Behandlungsjahres bereit ist, die angebotene Stelle eines Hauptpfarrers anzunehmen und auszuführen. „Seine Geliebte wurde seine Freundin, der er Rat und Trost spendet . . . Sein grandioser Narzißmus hat sich weitgehend in persönliche und kosmische Empathie verwandelt" (123).

Die Entwicklung von grandiosem Selbst über mitmenschliche Einfühlungskraft zur kosmischen Empathie ist für den Vf. religiöse Ontogenese. In der Psychotherapie von katholischen Klerikern sieht er weiter eine Grenzsituation, in der Sexus radikal in Liebe, in kosmische Empathie verwandelt werden kann. Den Sinn der Zölibatsforderung sieht er psychologisch gesehen darin: Verzicht auf horizontalen Genuß steigert vertikale Sehnsucht.

Gerade da der Vf. der kosmischen Empathie eine so große Bedeutung beimißt, wäre ein gründlicheres und systematischeres Eingehen darauf angebracht. Was er dazu geschrieben hat, muß man sich regelrecht zusammensuchen. Ich denke etwa an die Bedeutung von Empathie im gesprächspsychotherapeutischen Ansatz von Carl Rogers, der längst nicht diese Tiefe und Aktivität der Empathie zuspricht, wie sie in der Verwendung des Begriffes durch den Vf. deutlich wird. Sein Verständnis von Empathie deckt sich zum Teil mit dem, was der bekannte amerikanische Existentialist und Neofreudianer Rollo May mit „Eros" bezeichnet, der damit jene Kraft meint, die uns u. a. um den anderen sorgen läßt und uns, wie Augustinus schon sagt, nach Gott verlangen läßt, genau das, was der Vf. der kosmischen Empathie zuspricht.

Zu wenig systematisch und grundlegend ist für mein Verständnis das Kapitel über „Psychoanalyse und christliche Religion", so sehr die Absicht des Vf.s, das gegenseitige Verstehen und die Zusammenarbeit von Psychotherapeuten und Theologen zu fördern, zu begrüßen ist. Im Gegensatz zu seinem Kapitel über „Gehirn, Kreativität und Symbole", wo der Vf. aus seinen neuesten Forschungsergebnissen berichtet, und man auch spürt, daß er auf diesem Gebiet Experte ist, wirkt sein Kapitel über das Verhältnis von Psychoanalyse und christlicher Religion langatmig. Stellenweise hat man den Eindruck, daß der Vf. nur referiert oder gar ein bestimmtes Werk rezensiert. Daß er dabei in seiner Diskussion zwar Hans Küng erwähnt – was wichtig ist – aber Karl Rahner unterschlägt oder aus dem katholischen Theologen Heinrich Fries einen protestantischen macht, ist verzeihbar und auch Heinrich Fries wird ihm das nicht übel nehmen. Diese Nachsicht kann man aber nicht mehr walten lassen, wenn man feststellen muß, daß C. G. Jung mit keinem Wort erwähnt wird. Es wäre für die Arbeit insgesamt förderlich gewesen, wenn sie ein Theologe gegengelesen hätte. Dann wären dem Vf. vermutlich auch nicht so Schnitzer unterlaufen wie in einem Fall, wo aus dem 7. Brief des Paulus an die Römer zitiert wird, in Wirklichkeit aber das 7. Kapitel im Brief an die Römer gemeint ist.

Allein, die genannte Kritik nimmt nichts von der einzigartigen Leistung, die der Vf. mit diesem Werk vor allem für die praktische Arbeit im Bereich der Pastoralpsychologie erbracht hat, auch, weil er selbst Praktiker ist und von daher sehr konkret und anschaulich über seine Erfahrungen und Erkenntnisse zu berichten vermag. Seine Arbeit kann den Priestern und Ordensleuten Mut machen, die sich in seelischer Not befinden. Hier bietet jemand einen Weg an, der auch für sie begehbar und erfolgsversprechend ist. Für andere wieder, die bezüglich ihres Lebensstils mit einer allzu großen Selbstverständlichkeit sich mit ihrer Gespaltenheit arrangiert haben, also das, was sie nach außen hin vorgeben, nicht übereinstimmt mit dem, was sie denken und tun, mag das Buch wie ein Stachel sein, der sie nötigt, tiefer zu gehen, um dort ihr Verhalten neu zu hinterfragen. Der Vf. bemerkt an einer Stelle, daß viele der Kleriker sich ihm, dem Protestanten, unbedingter und offener anvertrauten, als sie es einem streng katholischen Psychiater gegenüber gewagt hätten. Der Grund dafür dürfte vor allem in der Empathie des Vf.s selbst liegen, die auch in seinem Buch immer wieder deutlich wird und die, so hoffe ich, sein Anliegen fördert, zu einer Versöhnung der christlichen Religion mit psychoanalytischen Erkenntnissen beizutragen.

Freiburg i. Br. Wunibald Müller

**Frankl,** Viktor E.: **Psychotherapy and Existentialism.** Selected Papers on Logotherapy. – New York: Washington Square Press/Simon & Schuster, Neuaufl. 1985, 236 S.

Diese Taschenbuchausgabe gesammelter Vorträge und Zeitschriftenbeiträge Frankls aus den 50er bis 60er Jahren mit Bezug auf ein psychologisch informiertes Publikum bleibt in zweierlei Hinsicht aktuell.

Über ein sehr ausführliches Sachwortverzeichnis, ergänzt durch eine englischsprachige Bibliographie, kann der Leser sich jederzeit gezielt mit zentralen logotherapeutischen Theorie- und Methodenelementen vertraut machen. Angesichts noch fehlender bzw. nur verstreut zugänglicher Systematisierungsversuche innerhalb der Logotherapie ist dies eine nicht zu unterschätzende praktische Hilfe.

Von den einzelnen Beiträgen her gesehen, findet eine Präzisierung dieser 3. Wiener Schule der Psychotherapie statt. Denn F. muß sich sowohl mit dem amerikanischen Freudianismus auseinandersetzen wie auch seine „Existenzanalyse" von der vergleichbaren „ontoanalysis" Binswangers z. B. abgrenzen, die in den USA oft unter dem Begriff der „existential psychiatrie" subsumiert werden. Daß diese Differenzierung außerdem Klärungen hinsichtlich der noch breiteren Strömung einer „humanistischen Psychologie" (Maslow, Allport usw.) erfordert,

ist ein weiterer Gewinn für die gegenseitige Verständigung über anthropologische Axiomatik innerhalb der Psychotherapie heute.

Was Existenz beinhaltet, ist in der Tat weder philosophisch noch psychologisch eindeutig geklärt, obwohl der Größtteil der Therapien inzwischen mit diesem oder verwandten Begriffen wie Dasein, Subjektivität, Gestalt, Biographie usw. arbeitet.

Für F. ist der „Existenz-Sinn" nicht allein durch eine rein subjektiv bezogene Daseins-„Erhellung" zu gewinnen, die für ihn im Grunde nur eine persönlichere oder gestalthaftere „Ontologisierung" der Adlerschen „tendenziösen Apperzeption" darstellt (132ff), sondern logo-therapeutisch umfaßt existentieller Sinn stets Konfrontation des geistig-personalen Sinnwillens mit objektiver Sinntranszendenz im Rahmen einer verantworteten Biographie.

D. h. die Grundgegebenheiten der Existenz sind zu jedem Augenblick mehrdimensional. Sie lassen sich nicht auf Faktoren reduzieren, die entweder nur als bio-physische, psycho-soziale oder kognitive Determinanten auftreten. Die sinnzentrierte oder „noodynamische" Motivationstheorie F.s zielt auf ein Selbst- und Weltverständnis ab, wo die Aktualisierung von sich (noch) anzeigenden Sinnmöglichkeiten im Mittelpunkt steht. So kann Existenz als (Lebens-)Aufgabe begriffen werden, welche die „Situationen" an jeden Menschen konkret herantragen. Und in dem Maße, wie der Einzelne jene Fragen zu beantworten hat, die das Leben an ihn stellt, ist die Logotheorie Therapie – weil sie dazu verhelfen will, entsprechende Realisierungsmöglichkeiten wahrzunehmen (cf. 55 u.ö.). Sie ist also nicht, im Vergleich zur existentialistischen Philosophie, Phänomenologie oder Metaphysik der Sinnbegründung bzw. -verneinung. Dem Lebenswert, wie er medizinisch vorausgesetzt ist, fügt sie heuristisch und therapeutisch den Lebenssinnwert hinzu (cf. 79f).

Wie problematisch dies im einzelnen sein kann, drückt am besten eine Bemerkung von Crumbaugh und Maholick aus, deren psychometrische Untersuchung „Approach to Frankl's Concept of Noogenic Neurosis" in diesem Bd mit abgedruckt ist (174–187). So heißt es zur neuroseanfälligen „existentiellen Frustration": ... the individual ... has no organized frame of reference from which to perceive meaning in the elements of experience, and consequently he can plan no active attack upon the causes of frustration" (184). In der Tat ist es ein vertrauenswürdiges, individuell einmalig überzeugendes Sinnmuster (pattern) von integrativer Kraft, welches den Energieeinsatz fokalisieren hilft, anstatt ihn depressiv sich aufspalten zu lassen in scheinbar vergebliche Bemühungen.

Die „Techniken", die von F. zur Sinnfokalisierung wie aber auch zur Sinnmodulation aufgeboten werden, sind deshalb nicht eigentlich absolut neu. Nur in ihrer anti-fatalistischen wie determinismuskritischen Grundfunktion werden sie heute zu einem notwendigen Instrumentarium, das von jedermann als bewußt „geistiges" (spiritual) eingesetzt werden kann. Es besteht in der Selbstdistanzierung mittels Dereflexion und Humor, in der Situationsrelativierung mittels Einstellungswechsel sowie in der autonomen Entscheidungsorientierung durch ein verfeinertes Sinn-„Gewissen". Die hauptsächlichen pathologisch-psychotherapeutischen Indikationen sind daher Angst, Zwang, Gewissensfremdhörigkeit, schicksalhaftes Leid und personale Sinnverwirklichung von objektiven Werten, die in der unbewußten Geistigkeit einer Person angelegt waren. Neben den mehr logotheoretisch begründenden Artikeln wie „The Philosophical Foundations of Logotherapy" (9–32) oder „Dynamics and Values" (67–76) sind für den letztgenannten therapiepraktischen Bereich vor allem Studien und Fallberichte wie „Logotherapy and the Challenge of Suffering" (91–98), „Collective Neuroses of the Present Day" (114–130), „Paradoxical Intention: A Logotherapeutic Technique" (140–158) und „Psychotherapy, Art and Religion" (159–173) von realem Interesse.

Die Verbindung dieser theoretischen und praktischen Ansätze, um die Sinnstrukturierung in allen Lebensbereichen und -situationen operationalisierbar zu machen, d. h. dem angenommenen Sinngefüge des Lebens eine nachvollziehbare Sinngestaltung zu verleihen, wird sicher die stärkste zukünftige Herausforderung an die von F. begründete Logotherapie darstellen.

Singen – Konstanz Rolf Kühn

**Hoffmann,** Peter: **Amt und Gemeinde in der Sicht der sog Papiere.** – Frankfurt a. M. – Bern – New York: Peter Lang (1986). 290 S. (Europäische Hochschulschriften: Reihe 23, Theologie; Bd 277), kart. sfr 62.–

„Gefährliche Erinnerung" hieß eines der wesentlichen Stichworte des theologischen Aufbruchs nach dem II. Vat. Konzil (166). An diesem Aufbruch hatten die Solidaritätsgruppen katholischer Priester (= sog) in der Bundesrepublik wesentlichen Anteil. Es mag nun seinerseits wie eine gefährliche Erinnerung wirken, wenn deren Amts- und Gemeindeverständnis in einer bei Prof. Dr. H. J. Pottmeyer in Bochum vorgelegten Diss. umfassend dargestellt und kritisch gewürdigt wird. Vf. gliedert seine kenntnisreich und detailgetreu erarbeitete Diss. in acht Abschnitte.

Ein erstes Kapitel (21–47: Zur Entstehung, Geschichte und Struktur der sog Gruppen) vergegenwärtigt die von vielen (etwa den heutigen Studenten!) schon nicht mehr persönlich erlebte Aufbruchssituation der Kirche zur Zeit des II. Vat. Konzils. Im 2. Kapitel (49–72) werden „die entscheidenden Leitbegriffe des Aufbruchs" erläutert: Humanisierung, Demokratisierung, Neuinterpretation des Glaubens und Solidarisierung. Dabei wird deutlich, daß sich die sog Gruppen durchaus positiv als kritisches Ferment der Kirche verstehen, wenn auch die Liebe zur Kirche sich „manchmal eher in Kritik, Klage und Anklage äußert, als in Lobliedern und Hymnen" (69).

Als „Konsequenzen für das Verständnis von Amt und Gemeinde" (Kapitel III: 73–127) stellt der Vf. heraus: Das Denkmodell „oben – unten", „Hierarchie – Basis"; die Betonung von Brüderlichkeit und Solidarität (Abbau von Privilegien); den Einsatz für Menschen- und Christenrechte (Kampf um Wahlrechte, politisches Engagement, Berufswechsel des Priesters, Rechte der Laien und insbesondere der Frauen in der Kirche); das Recht der Gemeinde auf Eucharistie; ökumenische Offenheit; alternative Praxis statt starrem Gehorsam. Die Vielfalt der Stichworte zeigt die Fülle des Stoffes, die im Kapitel IV (129–138) in einer „Zwischenbilanz" durch vier Schwerpunkte zusammengefaßt wird: Gemeindeverständnis, Kirchenbild, Amtsverständnis und Praxisbegriff.

Das weiterführend theologische Anliegen der Arbeit wird im 5. Kapitel (139–197) herausgearbeitet: „Die Position der sog Gruppen im Kontext theologischer Meinungen." Am Beispiel der Amts- und Gemeindetheologie läßt sich nämlich deutlich machen, daß eine Wechselwirkung besteht zwischen den Vorstellungen der sog Papiere und den damaligen „progressiven" theologischen Überlegungen (etwa bei Greinacher, Klostermann oder Küng). Aber auch die kirchenamtlichen Stellungnahmen (Internationale Theologenkommission, Bischofssynode, Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland) greifen die Anliegen der Solidaritätsgruppen auf, wobei sie natürlich gleichzeitig deutliche Grenzlinien markieren, die von einer kirchlichen Theologie und Praxis nicht überschritten werden dürfen. (Kapitel VI, 199–242: „Die Positionen der sog Gruppen im Kontext kirchenamtlicher Akzentsetzungen und Entscheidungen postkonziliarer Dokumente").

Ein siebentes Kapitel gibt „Hinweise zu einem trinitarisch fundierten Amts- und Gemeindeverständnis" (243–267). Denn „die theologisch notwendige und kirchenamtlich angestrebte und geförderte Vermittlung zwischen christologischer und ekklesiologisch-pneumatologischer Amtsbegründung kann ebenso wie die Vermittlung zwischen einer einseitig akzentuierten ‚Leib Christi Ekklesiologie' und einer einseitig akzentuierten ‚Volk Gottes Ekklesiologie' nur gelingen in einem trinitarisch fundierten Amts- und Gemeindeverständnis" (243; vom Vf. gesperrt gedruckt).

Ein derart umfassender theologischer Ansatz vermag auch die theologischen Einseitigkeiten auszugleichen, die eine wirkliche Umsetzung der berechtigten Reformanliegen der sog Gruppen in eine breite Kirchenwirklichkeit bisher noch verhindern. (Kapitel VIII, 269–272: Abschließender und zusammenfassender Rückblick)

Die Wirksamkeit der sog Gruppen hat sich in den letzten Jahren weniger öffentlichkeitswirksam dargestellt bzw. in übergreifende Initiativen eingeordnet (etwa die aktive Teilnahme beim „Katholikentag von unten"). In einer solchen Situation bedeutet es eine „gefährliche Erinnerung", die theologischen Hintergründe aufzuarbeiten, die dem damals breitenwirksamen Aufbruch ihr theoretisches Fundament verliehen. Vf. tut das in einer sehr ausgewogenen und positiven Weise. Er stellt zu Recht fest, daß viele Einseitigkeiten der nachkonziliaren Kirche ihre Ursache in der „zwiespältigen konziliaren Ekklesiologie" (Pottmeyer) finden. Denn Konzilstexte sind häufig Kompromisse durch Nebeneinanderstellen verschiedener Positionen. Im Vergleich zur vorkonziliaren Theologie markieren sie gleichwohl Schritte in eine bestimmte Richtung, deren theologische Implikationen konsequent fortgeführt werden sollten. Nicht ohne Impulskraft dürfen auch jene Enttäuschungen mit der amtlich verfaßten Kirche bleiben, deren Überwindung die sog Gruppen so nachdrücklich angemahnt haben. Denn diese Enttäuschungen sind nicht nur Vergangenheit. Ist nicht der resignativ-stille Auszug aus der gegenwärtigen Kirche noch bedrohlicher als der protestierend-laute der sechziger und siebziger Jahre?

Könnte es nicht sein, daß die Ursachen gleichgeblieben sind und weder die „Kirche von oben" noch die „Kirche von unten" bisher überzeugende Lösungen gefunden haben? Gemeinsames theologisches und praktisch-kirchliches Bemühen im Geist des II. Vatikanums und mit dem Ziel der Vertiefung des Glaubens an Jesus Christus scheint in dieser Situation die einzig evangeliumsgemäße Reaktion.

Münster Hermann Wieh

**Staudigl,** Günther: **Die Bedeutung emotionaler Lernprozesse in Religionsunterricht und Jugendarbeit.** Ein Beitrag zur Werterziehung. – St. Ottilien: Eos Verlag (1985). XIV, 608 S. (Dissertationen theologische Reihe, Bd 11) kart. DM 61.–

Staudigl befaßt sich in seiner Diss. mit der Werterziehung, einem der schwierigsten Inhaltsbereiche der Religionsdidaktik. In klarer Abhebung von der kognitiven Position, wie sie von K. E. Nipkow im

Anschluß an Kant, Piaget und Kohlberg vertreten wird, untersucht er die emotionale Komponente im religiösen Lernprozeß in ihrer Bedeutung für den Aufbau von Werthaltungen. Staudigl schließt sich dabei an das von G. Stachel skizzierte Prozeß-Modell ethischen Lernens an: Bestimmte Erlebnisse prägen das Ausgangsverhalten des Menschen; ähnliche Erlebnisse, die zu Erfahrungen verarbeitet werden, verändern das Ausgangsverhalten; dadurch motiviert, wagt der Mensch eigene Lebensentwürfe; dabei werden neue Einsichten gewonnen, die sich bei Wiederholung stabilisieren zu Haltungen, welche sich ihrerseits im Handeln konkretisieren.

Dieses Modell ethischen Lernens bestimmt das Vorgehen Staudigls im ersten Hauptteil (Kapitel 1–4). Es werden die Bedingungen dieses Lernens aufgezeigt und an Erlebnis-, Erfahrungs-, Wert-, Symbol-, Emotions- und Motivationstheorien die wichtigsten Einflußgrößen auf die Werterziehung nachgezeichnet. Der zweite Hauptteil (Kapitel 5) kreist um Ziele und Inhalte der Werterziehung im RU und um geeignete Präsentationsformen für diese Ziele und Inhalte. Hier bleibt Staudigl nicht bei pädagogischen und sozialpsychologischen Zielsetzungen (demokratisches Ethos, moralische Mündigkeit, Identität) stehen, sondern leitet von der zentralen religiösen Frage nach Gott zu den religiös motivierten sittlichen Werthaltungen über: Die theologischen Tugenden (Glaube, Hoffnung, Liebe) als Motivkräfte christlichen Handelns (Heilsethos); die Kardinaltugenden (Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Maß) als Grundhaltungen des Christen in der Welt (Weltethos); die Grundhaltungen, in denen sich die Liebe als Inbegriff christlicher Humanität verwirklicht (Geduld, Demut, Toleranz, Feindesliebe, Solidarität).

Als geeignete Präsentationsformen für ethisches Lernen werden Erzählung, Spiel, Film und Karikatur sowie Text-, Bild- und Musikmeditation behandelt. Dabei gelingt es dem Vf., die Einsicht zu vermitteln, daß beim Glaubenlernen durch das methodische Vorgehen Inhalte nicht nur unter anderen Aspekten präsentiert, sondern solche Inhalte im Lernvorgang auch verändert werden. Die Strukturen religiösen Lernens, in denen sich Inhalt und Methode unlösbar verschränken, sind Verstehen, Deuten, Handeln; Verstehen ist unverzichtbar, weil sich die theologische Wahrheit in Verschränkung von Selbst-, Welt- und Gottesverständnis zu erkennen gibt; Deuten ist notwendig, weil sich die Wahrheit in Zeichen und Symbolen darstellt; Handeln setzt Deuten und Verstehen voraus und wird nur unter dieser Voraussetzung zum glaubwürdigen Zeugnis.

Die Untersuchung erbringt religionspädagogische Erkenntnisfortschritte. Sie lenkt den Blick auf die Werterziehung als einen unverzichtbaren Ziel- und Inhaltsbereich des Religionsunterrichtes; sie stellt Symbolerschließung als eine zentrale Aufgabe korrelationsdidaktischen Vorgehens heraus, und sie weist in Verbindung damit auf den notwendigen Bezug alles religiösen Lernens zum Gemeindeleben hin.

Die Mängel der Untersuchung hängen mit den Mängeln der sogenannten „anthropologisch-orientierten Religionspädagogik" zusammen, der die Arbeit konzeptionell und methodisch verpflichtet ist. Diese Religionspädagogik hat „Interdisziplinarität" als eines ihrer Kennzeichen, hat aber bisher kein Instrumentarium für ein entsprechendes methodisches Vorgehen erarbeitet. Das hat zur Folge, daß in den Ausführungen nicht erkennbar wird, nach welchen Gesichtspunkten Psychologie und Pädagogik befragt und mit welcher Begründung bestimmte Vertreter dieser Wissenschaften als maßgeblich herangezogen werden, andere hingegen unberücksichtigt bleiben. Es hat außerdem begriffliche Unschärfe zur Folge, so daß u. a. „emotionale Erziehung" mit „moralischer Erziehung" bzw. „Werterziehung" gleichgesetzt wird.

Regensburg Johann Hofmeier

**Religionsunterricht in der Grundschule.** Hrsg. von Klaus Wegenast 5 Bde. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer

**Wegenast,** Klaus: **Religionsdidaktik Grundschule.** Voraussetzungen, Grundlagen, Materialien (1983). 176 S. m. Lehrplansynopse, kart. DM 28.–

**Reents,** Christine: **Religionsunterricht im 1. Schuljahr** (1985) 167 S., kart. DM 29.80

**Konrad,** Johann-Friedrich: **Religionsunterricht im 2. Schuljahr** (1985). 179 S., kart. DM 29.80

**Sievers,** Eberhard: **Religionsunterricht im 3. Schuljahr** (1985). 187 S., kart. DM 29.80

**Buschbeck,** Bernhard / **Wibbing,** Siegfried: **Religionsunterricht im 4. Schuljahr** (1985). 144 S., kart. DM 29.80

Der an der ev.-theol. Fakultät der Univ. Bern lehrende Religionspädagoge K. Wegenast hat eine fünfbändige Reihe „Religionsunterricht in der Grundschule" herausgegeben. Sie besteht aus einem von ihm selbst verfaßten „Basisband" und vier, den entsprechenden Schuljahren der Grundschule gewidmeten, weiteren Bänden. Die Autoren Ch. Reents, J.-F. Konrad, E. Sievers, B. Buschbeck und S. Wibbing sind namhafte Vertreter der evangelischen Religionsdidaktik der Primarstufe.

Nach einer Zeit schnell sich ablösender Konzeptionen und einer Flut disparater Einzelbeiträge zum Religionsunterricht (= RU) der Grundschule liegt damit ein „Gesamtwerk" vor, das nicht nur wegen seiner expliziten Bezugnahme auf den katholischen RU (z. B. Wegenast 48ff, 140ff, 147ff), sondern auch wegen weitgehend gemeinsamer Problemstellungen das Interesse katholischer Religionspädagogen beanspruchen darf. Es stellt sich – das spürt man in jedem Beitrag der fünf Bände – das Problem der Randstellung des RU im Bildungsgefüge der öffentlichen Schule ebenso wie das Problem, das dem Unterricht durch die religiöse Indifferenz des Elternhauses und die Defizite religiöser Erziehung in den ersten Lebensjahren erwächst.

K. Wegenast beschreibt nach einem instruktiven Überblick über die historische Entwicklung der Grundschule (14–27) die gesellschaftlichen und religionspädagogischen Voraussetzungen und Bedingungen und die wichtigsten didaktischen Konzeptionen des RU in der Grundschule (18–25). Besonders wichtig ist der Abschnitt über den Schüler: hier werden anthropologische Voraussetzungen, die Religiosität des Kindes und ihre Werdegeschichte behandelt und mit grundsätzlichen Überlegungen zum Verhältnis von Glauben und Lernen weitergeführt (52–69). Die weiteren Kapitel gelten den schon klassischen drei Inhaltsbereichen des RU (Soziale Studien, Bibel, Tradition: 70–92) und den Methoden, denen W. erfreulicherweise seine besondere Aufmerksamkeit zuwendet (93–124). Es folgt ein – leider etwas knapp ausgefallenes und sicher nicht den neuesten Stand der Allgemeinen Didaktik einbringendes – Kap. über Planungskonzepte für den RU (125–136). Das Schlußkapitel behandelt Lehrpläne und Schulbücher (137–154). Eine auch den kath. Zielfelderplan berücksichtigende Lehrplansynopse beschließt den Band.

W. geht es um die Wahrnehmung pädagogischer und theologischer Verantwortung für alle Teile des Unterrichts, also auch für die Medien und Methoden. Er wendet sich gegen einen „Verbalismus". Es müsse sich die Einsicht durchsetzen, „daß ohne ein starkes affektives Moment, ohne Lied und Spiel, Feier und Fest, der RU dem Evangelium ebensowenig dienlich ist wie den Kindern" (43).

Auch wenn er den entsprechenden Begriff für seine Position nicht verwendet, plädiert W. für die Methode der Korrelation von Erfahrung und biblischer Botschaft.

Für eine 2. Aufl. empfehle ich die Berücksichtigung der für die Primarstufe bes. wichtigen neueren Arbeiten von H. Halbfas zur Symboldidaktik. Auch die inzwischen in mehreren Bundesländern neu konzipierten Lehrpläne sollten mit ihren unterschiedlichen pädagogischen und theologischen Leitvorstellungen charakterisiert werden. Die engagiert-kritischen Schulbuchrezensionen (148–154) sind gewiß anregend; vielleicht sollten im Basisband stattdessen Kriterien für eine Beurteilung von Schulbüchern genannt werden, zumal im Band zum 1. Schuljahr erneut dieselben Schulbücher rezensiert werden (dort 151–154).

W. hat ein Buch vorgelegt, das eine gute Orientierung über den RU in der Grundschule bietet und neugierig macht auf die weiteren, stärker didaktisch orientierten Bände.

Ch. Reents bietet für das 1. Schuljahr eine Fülle von in der Praxis erprobten Unterrichtsmöglichkeiten für Schulanfänger in der Form von Planungen und Berichten. Zahlreiche Arbeitsmaterialien sind in die Darstellung integriert. Ausführlich behandelt sie die ersten Unterrichtsstunden (25–63). Ihre Vorschläge sind praxisnah und pädagogisch und theologisch durchdacht. Nach einer Unterrichtsfolge zu Alltagserfahrungen behandelt sie die Themen Jesus und die Kinder, Weihnachten, erstes Kennenlernen von Jesus von Nazareth.

R. scheut sich nicht, in die Erstbegegnung mit Jesus auch Wundergeschichten einzubeziehen (126–130). Auf die Frage der Kinder, wie Jesus Wunder tun könne, antwortet sie, „daß Jesus sich immer wieder – auch nachts – zurückgezogen hat, um im Gebet Kraft von Gott zu erbitten. Wir legen uns nachts hin und schlafen, das gibt auch neue Kräfte, aber das sind Menschenkräfte. Die braucht jeder. Die brauchte Jesus auch. Aber er wußte, Gotteskräfte bekommt man, wenn man ganz in Ruhe an Gott denkt, mit Gott spricht und sich von Gott Gotteskräfte schenken läßt" (129f).

Vor der Behandlung der atl. Geschichten will R. die Gottesfrage thematisieren, um Mißverständnisse zu vermeiden. Das durch Jesus vermittelte Gottesbild ist durch Liebe bestimmt. Es geht ihr im RU um ein „Christentum mit menschlichem Antlitz", „aus Impulsen des Evangeliums".

Der von J.-F. Konrad verfaßte Band für das 2. Schuljahr ist weitgehend als Erzählbuch konzipiert. Ausführlich kommen die Vätergeschichten und die Josefgeschichte zur Sprache. Der Inhaltsbereich der „sozialen Studien" ist in sie integriert.

Vf. versteht sein Buch als „Ergänzungs- und Auswahlangebot" (9). „Es will Hilfe sein, ... wo der Lehrer einmal anderes über Jesus erzählen will und – wie ich meine – muß(!), als kirchliche Zensur von Richtlinien und Schulbüchern zuläßt ..." (9). So ist denn auch der für das 2. Schuljahr vorgesehene Jesus-Kurs „Jesus feiert Gottes Fest" ein

ausgesprochenes Kontrastprogramm zu dem im RU Üblichen. Vf. richtet sich in seinem Jesus-Kurs 1. gegen den christlichen Antijudaismus, 2. gegen den durch die feministische Theologie entdeckten Androzentrismus der ntl Überlieferung und 3. gegen „die strenge Bezogenheit des Weges Jesu auf seine Passion, die die Lebensbejahung und Lebensfreude Jesu im beginnenden Gottesreich überschattet und fast erdrückt" (106).

Dieses dreifache Programm bestimmt die Textauswahl und führt leider häufig zu Einseitigkeiten und Überspitzungen. Eine der Jüngerinnen folgt Jesus nach, „weil er verkündet, daß in Gottes Reich die Frau soviel gilt wie der Mann" (127)! Mk 14,3–9 steht unter der Überschrift „Jesus braucht Liebe" (138). „Erst die Kerygmatisierung zum überirdischen Gottessohn hat ihn dem geschöpflichen und menschlich-allzumenschlichen Bereich entnommen und ihn zum bloßen Austeiler, Geber und Sich-selbst-Hingebenden stilisiert" (141). „Die kerygmatische Redaktion" erdrücke die Lebenswirklichkeit Jesu und biete dafür den gefühlsunbedürftigen, nur austeilenden und spendenden, aktiven, mannhaft in den Tod gehenden, erhöhten, richtenden und herrschenden Christus – vielleicht die Larve eines armseligen Männlichkeitswahns?" (141). Jesus nahm die Kraft für sein Wirken aus seinem „Geliebtwerden" (145; vgl. aber Reents, s. o.).

Dieses aktuelle Interesse des Vf.s, seine Dogmatik, spricht sich immer wieder aus. Die Frage drängt sich auf, warum es auf die Legimitation durch Jesus angewiesen ist, der seinerseits nur in der Absage an seine Kerygmatisierung zu haben sein soll. Warum dieser Umweg über die Bibel bzw. über Erzählungen und Hörspiele, die den Schüler mittels einer Zeitmaschine in die Zeit des Rabbi Jesus versetzen? Angesichts dieser thematischen Einengung der sperrigen ntl Jesusüberlieferung ist es kein Zufall, daß die Unterrichtsvorschläge des Vf.s auch in didaktischer Hinsicht ausgesprochen lehrerzentriert sind.

E. Sievers bietet für das 3. Schuljahr Unterrichtseinheiten zu den Themen Frieden, Gesunde und Behinderte, Gleichnisse, Leben und Tod, Paulus, Reich Gottes, Religionsunterricht, Schöpfung, Sinn des Lebens, Zeit, in denen alltägliche Erfahrungen mit biblischen Texten konfrontiert werden. Sie sind ausführlich beschrieben und kommentiert und enthalten reizvolle methodische Ideen und Anregungen. Die Auswahl der Themen und ihrer Aspekte ist ebenso wie ihre theologische und didaktische Durchdringung überzeugend.

In dem von B. Buschbeck und S. Wibbing verfaßten Bd für das 4. Schuljahr treten die drei Inhaltsbereiche Bibel, soziale Studien und Gewordenes thematisch wieder auseinander. Für den bibl. Bereich sind die Mosegeschichten/Exodus und die Erarbeitung der Frage „Wer ist Jesus?" vorgesehen.

Die Botschaft von Jesu Auferstehung wird, wie im Primarbereich üblich, über Luk 24,13–35 erschlossen. Die Mahlgemeinschaft als „gemeinsame Erfahrung mit dem auferstandenen Jesus" „trägt" auch unsere Gemeinschaft (40). So kann die „in der Erfahrung des Ereignisses der Auferstehung verwurzelt(e)" Erfahrung der Jünger, „neuen Mut zu fassen und Hoffnung zu gewinnen, von diesem Auferstehungsglauben her auch die unsrige werden" (38). Die Vermittlungsprobleme liegen auf der Hand; sie werden durch die Lernintention „wahrnehmen" nicht verschleiert.

Unter der Überschrift „Gewordenes" erscheinen so disparate Themen wie Entstehung der Bibel, evangelisch und katholisch, Mohammed und der Islam (95–137). Bei der Behandlung des Islam hätte auch dessen Stellung zu Jesus und zur christlichen Religion berücksichtigt werden können.

Kurzum: Der Band für das 4. Schuljahr ermöglicht einen propädeutischen RU für die weiterführenden Schulen.

Münster Erdmann Sturm

**Les Arabes et l'Occident.** Hrsg. von Simon Jargy. – Genf: Labor et fides 1982, 131 S. (Collection Arabiyya, 4), kart.

Seit über einem Jahrzehnt setzt sich der Herausgeber dieses Sammelbandes (er ist Direktor der Einheit Arabistik und Islamwissenschaft der Universität Genf) für eine gerechtere Beurteilung der arabisch-islamischen Kultur und für eine größere Öffnung der universitären Kreise für das kulturelle Erbe des Islams ein. Er tut es mit Schwung und Umsicht zugleich, mit einer weisen Wahl der Themen und einer hohen Qualität der vorgelegten Forschungsergebnisse. Dies gilt auch für das hier angezeigte Buch, das die öffentichen Vorträge enthält, die auf seine Initiative hin in den Jahren 1980–1981 in Genf gehalten worden sind.

Die verschiedenen Autoren befassen sich mit dem Beitrag der Araber zur Entwicklung der westlichen Kultur und Zivilisation und behandeln folgende Themen:

Ramon Lull und die orientalische Wirklichkeit (Lucien Bolens, 15–27); Islamischer Beitrag zur Medizin (Mina Buchs, 29–40); Arabische Poesie und Europa (Francesco Gabrieli, 41–50); Arabische Philosophie (Charles Genequand, 51–63); Aspekte des christlich-islamischen Dialogs in der zeitgenössischen arabischen Literatur; Mittelalterliche Musik des Westens und religiöse sowie profane Volks-Hymnodie im Orient (beides von Simon Jargy, 65–71; 73–78); Islamische und christliche Mystik (Carl-A. Keller, 79–94); Westliche Geschichtskritik und arabische Biographien des Propheten (Mahmoud Mourad, 95–110); Überlieferung mathematischer Kenntnisse (Jacques Sesiano, 111–124); Übersetzungszentren (Brigitte Vetsch, 125–129).

Diese Streifzüge durch die Geschichte zeigen, wie bedeutend der Beitrag der Araber zur Erhaltung, Entwicklung und Weitergabe der damaligen Kultur gewesen ist und welche beachtliche Rolle die Araber bei der Entstehung und Gestaltung der europäischen Kultur im MA bis zum Anbruch der Neuzeit gespielt haben.

Münster Adel Theodor Khoury

**Hajjar,** Joseph: **Bible et témoignage chrétien en pays d'Islam.** – Louvain-La-Neuve: Centre d'Histoire des Religions, 1983, 51 S. (Conférence et Travaux 4), kart. Bfr. 120.–

Der Autor, ein melkitischer Priester aus Syrien, der seine wissenschaftliche Tätigkeit seit Jahrzehnten der Geschichte der Ostkirchen in ihrer islamischen Umwelt widmet, faßt im vorliegenden Vortrag seine Position zum christlich-islamischen Dialog zusammen.

Nach einer autobiographischen Einführung bezieht er Stellung gegen die Versuche, den Dialog als Instrument der Proselytenmacherei und der religiösen bzw. politischen Reaktion gegen den wiedererstarkten Islam zu mißbrauchen. Die lange Geschichte der Feindschaft zwischen Christen und Muslimen soll überwunden werden. Dann wendet er sich dem Vergleich zwischen dem religiösen Anspruch jeweils des Christentums und des Islams zu. Er stellt die prophetische Sendung Muhammads in den Kontext christlicher Theologie. Zwar geht er von einem „spezifischen prophetischen Charakter" des Islams aus, stellt aber zugleich fest, daß die theologischen Unterschiede zwischen den beiden Religionen derart sind, daß eine totale Vereinbarkeit zwischen Christentum und Islam nicht erreichbar ist. Dennoch liefern die Gemeinsamkeiten bei den moralischen Normen und den geistlichen Werten eine ausreichende Basis für den Dialog und die Annäherung zwischen Christen und Muslimen.

S. 32 schreibt der Autor, daß unser Gott wirklich verschieden ist vom Gott des Islams. Ich kann dem zustimmen, wenn man dies auf die christliche Trinität und den islamischen undifferenzierten Monotheismus bezieht. Eine größere Präzision in der Formulierung wäre jedoch hier wünschenswert. Das II. Vatikanische Konzil hat in Nostra Aetate (3) und noch deutlicher in Lumen Gentium (16), und nach ihm auch die Päpste Paul VI. und Johannes Paul II. festgestellt, daß Christen und Muslime denselben Gott anbeten. Zwischen einem differenzierten Monotheismus (Christentum) und einem undifferenzierten Monotheismus (Islam) gibt es zwar Unterschiede, aber bei beiden ist der Monotheismus die gemeinsame Grundlage.

In Bezug auf seine sonstigen klaren Ausführungen und kritischen Anmerkungen sowie sein dezidiertes Eintreten für einen ehrlichen, offenen, seiner Grenzen aber auch seiner Aufgaben bewußten Dialog möchte ich dem Autor beipflichten.

Münster Adel Theodor Khoury

**Ronai,** Alexander / **Wahle,** Hedwig: **Das Evangelium – ein jüdisches Buch?** Eine Einführung in die jüdischen Wurzeln des Neuen Testaments. – (Freiburg, Basel, Wien: Herder 1986). 190 S. (Herderbücherei Bd 1298) kart. DM 9.90

Es handelt sich um einen öffentlich durchgeführten Dialog zwischen dem Juden Alexander Ronai und der Sionsschwester Hedwig Wahle mit dem Ziel, die jahrhundertealte Unkenntnis der beiden Brudervölker übereinander zu beheben.

Der Jude erinnert sich, daß Jesus von Nazareth ein Jude ist und als Jude gelehrt hat, und die Christin besinnt sich darauf, daß Christen und Juden Brudervölker sind und einen Glaubensdialog durchführen können und müssen. Beide Vf. weisen abwechselnd darauf hin, daß die Evangelien durchsetzt sind mit jüdischem Gedankengut. Jesus „wird zur Brücke, auf der sich Juden und Christen begegnen können, endlich nicht mehr als Feinde, sondern als Brüder und Versöhnte, die sich die Hand reichen zum Heil der ‚Wurzel' und der aufgepfropften Zweige" (Franz Mussner).

Der jüdische Autor stellt die Grundelemente jüdischen Glaubens und Glaubenslebens vor Augen, die christliche Vf.in verweist auf die Entstehung der Evangelien durch Männer, die als Juden zum Glauben an Jesus kamen. Beide Vf. untersuchen an Hand der Evangelien die Aussagen über die einzelnen Phasen und Ereignisse im Leben Jesu: seine Kindheit, seine Taufe, seine Lehre und sein Verhältnis zum Gesetz und zu den Heiden. Jüdische Bräuche und Gewohnheiten tragen zum Verständnis der einzelnen Ereignisse im Leben Jesu bei.

Christen und Juden sind damit aufgerufen, den Dialog miteinander weiterzuführen. Wir können einander helfen, indem wir unseren Glauben voreinander bekennen und unseren Unglauben nicht verheimlichen, sondern einander Antwort geben.

Die Zeit ist reif für die Fortsetzung solcher Dialoge.

Herstelle Oda Hagemeyer OSB

# Theologische Bibliographie

**Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten**

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

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

## I. Allgemeines

Noscere sancta. Miscellanea in memoria di Agostino **Amore**. A cura di Isaac Vázquez Janeiro. Vol. I: Storia della chiesa, archeologia, arte. II: Liturgia, agiografia. – R: Pont. Athen. Anton. 1985. 462 p., 445 p. = Bibliotheca Pontificii Athenaei Antoniani XXIV/XXV; Lire 45 000.

Theologische Standorte. Jürgen **Redhardt** zum 60. Geburtstag am 8. Mai 1986. Hrsg. von Bernhard Jendorff, Gerhard Schmalenberg. – Gießen: Selbstverl. des Fachbereichs Religionswissenschaften 1986. 321 S. = Gießener Schriften zur Theologie und Religionspädagogik des Fachbereichs Religionswissenschaften der Justus-Liebig-Universität IV; kart. DM 15,–.

Glaube, Wissen, Zukunft. Festakt und Symposion zum 400-Jahr-Jubiläum der Katholisch-Theologischen Fakultät der Karl-Franzens-Universität **Graz** im Jahre 1985. Anton Kolb (Hrsg.). – (Graz u. a.:) Styria Verl. (1987). 214 S.

## II. Bibelwissenschaft

### 1. Allgemeines

Geisler, Norman L. – William E. Nix: A general introduction to the Bible. Rev. and expanded. – Chic, Ill.: Moody Press 1986. 724 p.

Walton, Martin: **Witness** in biblical scholarship. A survey of recent studies 1956–80. With a preface by Marc R. Spindler. – Lei, Utr: Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica 1986. IV, 79 p. = IIMO research pamphlet XV; hfl 18,–.

Malina, Bruce J.: Christian origins and cultural anthropology: practical models for biblical interpretation. – Atlanta, Ga.: John Knox Pr. (1986). VI, 230 p.

The Bible and the narrative tradition. Edited by Frank McConnell. – NY: Oxford Univ. Press. 1986. 152 p.

Brown, Dale W.: Biblical **pacifism**. A peace church perspective. Foreword by Richard Baggett Deats. – Elgin, Ill.: Brethren Press 1986. XVIII, 203 p.

### 2. Altes Testament

Kutsch, Ernst: Kleine Schriften zum Alten Testament. Zum 65. Geburtstag hrsg. von Ludwig Schmidt ... – B, NY: de Gruyter 1986. IX, 392 S. = Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. Beih. CLXVIII; DM 152,–.

Smend, Rudolf: Gesammelte Studien. Bd I: Die Mitte des Alten Testaments. – Mchn: Kaiser 1986. 246 S. = Beiträge zur evangelischen Theologie XCIX.

Syrén, Roger: The blessings in the Targums. A study on the Targumic interpretations of **Genesis 49** and **Deuteronomy 33**. – Åbo: Åbo Akademi 1986. 259 p. = Acta Academiae Aboensis A, 64, 1; FM 104,–. [Diss., Åbo Akad.]

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

Ska, Jean Louis: Le passage de la mer. Étude de la construction, du style et de la symbolique d'**Ex 14,1–31**. – R: Biblical Institute Pr. 1986. 198 p. = Analecta biblica CIX; Lire 48 000.

Oswalt, John N.: The book of **Isaiah**. Vol. I: Chapters **1–39**. – GrR, Mich.: Eerdmans (1986). XI, 746 p. – The New international commentary on the Old Testament; $ 29,95.

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

Ezekiel and his book. Textual and literary criticism and their interrelation. Ed. by Johan Lust. – Leuven: Univ. Pr.; Leuven: Peeters 1986. X, 391 p. = Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium LXXIV; FB 2700; [cont.:] p. 7–20: Lust, J.: The use of textual witnesses for the establishment of the text. The shorter and longer texts of Ezekiel; p. 21–47: Bogaert, P.-M.: Les deux rédactions conservées ‹LXX et TM› d'Ézéchiel **7**; p. 48–54: Lust, J.: The final text and textual criticism. Ez **39,28**; p. 55–77: Dijkstra, M.: The glosses in Ezekiel reconsidered: Aspects of textual transmission in Ezekiel **10**; p. 78–84: Spottorno, V.: Some lexical aspects in the Greek text of Ezekiel; p. 85–89: Raurell, F.: The polemical role of the ΑΡΧΟΝΤΕΣ and ΑΦΗΓΟΥΜΕΝΟΙ in Ez **LXX**; p. 90–100: Lust, J.: Ezekiel manuscripts in Qumran. Preliminary edition of **4Q** Ez **a** and **b**; p. 101–110: Mulder, M. J.: Die neue Pešiṭta-Ausgabe von Ezechiel; p. 111–119: Verdegaal, C. M. L.: The Jewish influence on the Ezekiel-translation of the English and Dutch authorized versions; p. 123–135: Greenberg, M.: What are valid criteria for determining inauthentic matter in Ezekiel?; p. 136–150: Becker, J.: Ez **8–11** als einheitliche Komposition in einem pseudepigraphischen Ezechielbuch; p. 151–165: Hossfeld, F. L.: Die Tempelvision **Ez 8–11** im Licht unterschiedlicher methodischer Zugänge; p. 166–181: Baltzer, D.: Literarkritische und literarhistorische Anmerkungen zur Heilsprophetie im Ezechiel-Buch; p. 182–200: Boadt, L.: Rhetorical strategies in Ezekiel's oracles of judgment; p. 201–213: Tromp, N.: The paradox of Ezekiel's prophetic mission. Towards a semiotic approach of Ezekiel **3,22–27**; p. 214–233: Pons, J.: Le vocabulaire d'Ez **20**. Le prophète s'oppose à la vision deutéronomiste de l'histoire; p. 234–247: Simian-Yofre, H.: La métaphore d'Ézéchiel **15**; p. 248–254: Willmes, B.: Differenzierende Prophezeiungen in Ez **34**; p. 255–259: Nobile, M.: Beziehung zwischen Ez **32,17–32** und der Gog-Perikope ‹**Ez 38–39**› im Lichte der Endredaktion; p. 260–265: Rendtorff, R.: Ez **20** und **36,16ff** im Rahmen der Komposition des Buches Ezechiel; p. 266–282: Fuhs, H. F.: Ez **24**. Überlegungen zu Tradition und Redaktion des Ezechielbuches; p. 283–294: Clements, R. E.: The chronology of redaction in Ez **1–24**; p. 295–316: Lang, B.: Street theater, raising the dead, and the Zoroastrian connection in Ezekiel's prophecy; p. 317–321: Joyce, P.: Ezekiel and individual responsibility; p. 322–329: Monloubou, L.: La signification du culte selon Ézéchiel; p. 330–334: Dohmen, C.: Das Problem der Gottesbeschreibung im Ezechielbuch; p. 335–339: Renaud, B.: L'alliance éternelle d'Éz **16,59–63** et l'alliance nouvelle de **Jér 31,31–34**; p. 340–343: Begg, C.: The non-mention of Ezekiel in the deuteronomistic history, the Book of Jeremiah and the chronistic history; p. 344–349: Goudoever, J. van: Ezekiel sees in exile a new temple-city at the beginning of a jobel year; p. 350–358: Maarsingh, B.: Das Schwertlied in Ez **21,13–22** und das Erra-Gedicht; p. 359–366: Lemaire, A.: Les formules de datation dans Ézéchiel à la lumière des données épigraphiques récentes.

Leeuwen, C. van: **Amos**. – Nijkerk: Callenbach 1985. 420 blz. = De prediking van het Oude Testament; hfl 99,50.

Lee, Thomas R.: Studies in the form of **Sirach 44–50**. – Atlanta, Ga.: Scholars Press 1986. XII, 271 p. = Society of Biblical literature. Dissertation series LXXV; paper $ 13,95 [Diss., Berkeley, Ca.]

Studies in Bible 1986. Ed. on behalf of the Department of Bible by Sara Japhet. – Jerusalem: Magnes Pr. 1986. VIII, 437 p. = Scripta Hierosolymitana XXXI; $ 22,–; [cont.:] p. 1–17: Greenberg, Moshe: More reflections on biblical criminal law; p. 19–48: Haran, Menahem: Midrashic and literal exegesis and the critical method in biblical research; p. 49–62: Hurvitz, Avi: The term לשכת שרים ‹**Ezek, 40:44**› and its place in the cultic terminology of the temple; p. 63–89: Japhet, Sara: The relationship between the legal corpora in the Pentateuch in light of manumission laws; p. 91–132: Kamin, Sarah: Rashbam's conception of the creation in light of the intellectual currents of his time; p. 133–154: Kogut, Simcha: On the meaning and syntactical status of נחלת ה׳ and נגה in biblical Hebrew; p. 155–192: Loewenstamm, Samuel E.: **Hosea 8:8–10** and ancient Near Eastern royal epithets; p. 193–204: Paul, Shalom M.: משא מלך שדים – p. 205–239: Rofe, Alexander: The history of the cities of refuge in biblical law; p. 241–255: Schwartz, Baruch J.: A literary study of the slave-girl pericope – **Leviticus 19:20–20**; p. 257–277: Shinan, Avigdor and Yair Zakovitch: Midrash on scripture and Midrash within scripture; p. 279–300: Talmon, Shemaryahu: Emendation of biblical texts on the basis of Ugaritic parallels; p. 301–320: Talshir, Zipora: Linguistic development and the evaluation of translation technique in the Septuagint; p. 321–339: Tov, Emanuel: The growth of the Book of **Joshua** in the light of the evidence of the LXX translation; p. 341–372: Weinfeld, Moshe: The day of the Lord: Aspirations for the kingdom of God in the Bible and Jewish liturgy; p. 373–386: Weiss, Meir: The contribution of literary theory to biblical research – illustrated by the problem of She'ar Yashub; p. 387–405: Westbrook, Raymond: The prohibition on restoration of marriage in **Deuteronomy 24:1–4**.

### 3. Neues Testament

MacArthur, John F.: **Matthew 1–7**. – Chic, Ill.: Moody Pr. (1985). 505 p. = The MacArthur New Testament commentary; $ 14,95.

Donelson, Lewis R.: Cult histories and the sources of Acts. – Biblica 68, 1987, 1–21; p. 22–40: Kazmierski, Carl R.: The stones of Abraham: John the Baptist and the end of Torah ‹**Matt 3,7–10** par. **Luke 3,7–9**›; p. 41–56: Aletti, Jean-Noël: L'argumentation paulinienne en **Rm 9**.

Verseput, Donald: The rejection of the humble messianic king. A study of the composition of **Matthew 11–12**. – Ffm [e. a.:] Lang (1986). 480 p. = European university studies XXIII, 291; sfr 77,–.

Kermode, Frank: St John as poet. – Journal for the Study of the New Testament 28, 1986, 3–16; p. 17–23: Wenham, Gordon J.: The syntax of **Matthew 19.9**; p. 25–29: Heater, Homer, Jr.: A textual note on **Luke 3.33**; p. 31–61: Painter, John: **John 9** and the interpretation of the Fourth Gospel; p. 63–80: Hurst, L. D.: The neglected role of semantics in the search for the aramaic words of Jesus; p. 81–101: Osei-Bonsu, Joseph: Does **2 Cor. 5.1–10** teach the reception of the resurrection body at the moment of death?; p. 103–120: Allen, Thomas G.: Exaltation and solidarity with Christ **Ephesians 1.20** and **2.6**.

Powell, Ivor: Mark's superb gospel. – GrR, Mich.: Kregel Publications 1985. 432 p.

Mearns, Chris: Realized eschatology in Q? A consideration of the sayings in **Luke 7.22, 11.20** and **16.16**. – SJTh 40, 1987, 189–210.

García Pérez, José Miguel: El endemoniado de Gerasa ‹**Lc 8,26–39**›. – EstB 44, 1986, 117–146; p. 263–304: García Pérez, José Miguel: El relato del buen ladrón ‹**Lc 23,39–43**›.

Dussaut, Louis, OFMCap: Le triptyque des apparitions en **Luc 24**. Analyse structurelle». – RB 94, 1987, 161–213.

Feuillet, André: Le don actuel et futur de l'Esprit Saint par Jésus dans les chapîtres **1 à 12** du Quatrième Évangile. – Divinitas 31, 1987, 119–143.

Hofius, Otfried: Struktur und Gedankengang des Logos-Hymnus in **Joh 1:1–18**. – ZNW 78, 1987, 1–25; S. 49–73: Wolter, Michael: Apollos und die ephesinischen Johannesjünger ‹**Act 18:24–19:7**›; S. 74–89: Eckstein, Hans-Joachim: „Denn Gottes Zorn wird vom Himmel her offenbar werden." Exegetische Erwägungen zu **Röm 1:18**; S. 90–105: Cosgrove, Charles H.: What if some have not believed? The occasion and thrust of **Romans 3:1–8**; S. 106–126: Deutsch, Celia: Transformation of symbols: The New Jerusalem in **Rv 21:1–22:5**; S. 132–140: Sylva, Dennis D.: The cryptic clause en tois tou patros mou dei einai me in **Lk 2:49b**; S. 145–152: Wilhelmi, Gerhard: Der Versöhner-Hymnus in **Eph 2:14ff**.

Kingsbury, Jack Dean: The parable of the wicked husbandmen and the secrect of Jesus' divine sonship in Matthew. – JBL 105, 1986, 643–655; p. 657–668: O'Day, Gail R.: Narrative mode and theological claim: A study in the Fourth Gospel; p. 669–676: Schwartz, Daniel R.: The end of the ΓΗ ‹**Acts 1:8**›. Beginning or end of the christian vision?; p. 677–687: Robbins, Charles J.: The composition of **Eph 1:3–14**.

Fryer, Nico S. L.: The meaning and translation of Hilasterion in **Romans 3:25**. – EQ 59, 1987, 99–116.

Gundry, Robert H.: The hellenization of dominical tradition and the christianization of Jewish tradition in the eschatology of **1–2 Thessalonians**. – NTSt 33, 1987, 161–178; p. 179–193: Wanamaker, C. A.: **Philippians 2.6–11**: Son of God or adamic christology; p. 194–204: Mearns, C. L.: The identity of Paul's opponents at **Philippi**; p. 205–225: Larsson, E.: Die Hellenisten und die

Urgemeinde; p. 226–243: Fossum, Jarl: Kyrios Jesus as the angel of the Lord in **Jude 5–7**; p. 244–254: Gooch, P. W.: 'Conscience' in **1 Corinthians 8** and **10**.

Trevijano Etcheverria, Ramón: Los que dicen que no hay resurrección ‹**1 Cor 15,12**›. – Salm 33, 1987, 275–302.

Carrez, Maurice: La **deuxième** épitre de Saint Paul aux **Corinthiens**. – Genève: Ed. Labor et Fides 1986. 260 p. = Commentaire au Nouveau Testament II, 8; sfr 48,–.

Snyder, John Ivan: The promise of his coming. The eschatology of **2 Peter**. – San Mateo, Ca.: Western Book/Journal Pr. 1986. 180 p.; $ 12,50 [Diss., Basel]

Gerhardsson, Birger: The **Gospel tradition**. – Malmö: CWK Gleerup 1986. 57 p. = Coniectanea biblica. New Testament series XV.

Sigal, Phillip: The **halakah** of Jesus of Nazareth according to the Gospel of Matthew. – Lanham [e. a.:] University Pr. of America (1986). XI, 269 p.

Magness, J. Lee: Sense and absence. Structure and suspension in the ending of Mark's Gospel. – Atlanta, Ga.: Scholars Press 1986. 136 p. = Semeia studies; paper $ 10,95.

Dawsey, James M.: The Lukan voice: confusion and irony in the Gospel of Luke. – Macon, GA: Mercer University Press 1986. VI, 198 p.

Klein, Hans: Barmherzigkeit gegenüber den Elenden und Geächteten. Studien zur Botschaft des lukanischen Sondergutes. – (Neuk-Vluyn:) Neukirchener Verl. (1987). 138 S. = Biblisch-theologische Studien X; kart. DM 27,–.

Gruenler, Royce Gordon: The **Trinity** in the Gospel of **John**. A thematic commentary on the fourth Gospel. – GrR, Mich.: Baker Book House (1986). XXI, 159 p.; $ 9,95.

Rebell, Walter: Gemeinde als Gegenwelt. Zur soziologischen u. didaktischen Funktion des Johannesevangeliums. – Ffm [u. a.:] Lang 1987. 255 S. = Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie XX; kart. sfr 55,– [Habil.-Schrift, Siegen]

Hyldahl, Niels: Die paulinische Chronologie. – Lei: Brill 1986. VII, 136 S. = Acta theologica Danica XIX; hfl 53,–.

Johanson, Bruce C.: To all the brethren. A text-linguistic and rhetorical approach to **I Thessalonians**. – Sto: Almquist & Wiksell (1987). XIV 230 p. = Coniectanea biblica. New Testament series XVI; scr 135,–.

Klauck, Hans-Josef: **Judas** – ein Jünger des Herrn. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1987). 160 S. = Quaestiones disputatae CXI; kart. DM 36,–.

Weder, Hans: Neutestamentliche **Hermeneutik**. – Zü: Theologischer Verl. (1986). 452 S. = Zürcher Grundrisse zur Bibel; DM 43,–.

Caragounis, Chrys C.: The **Son** of **Man**. Vision and interpretation. – Tü: Mohr 1986. IX, 310 S. = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament XXXVIII; DM 118,–.

Kearns, Rollin: Das **Traditionsgefüge** um den Menschensohn. Ursprünglicher Gehalt u. älteste Veränderung im Urchristentum. – Tü: Mohr 1986. IV, 202 S; kart. DM 68,–.

Haufe, Günter: Individuelle Eschatologie des Neuen Testaments. – ZThK 83, 1986, 436–463.

Küchler, Max: Schweigen, Schmuck und Schleier. Drei neutestamentliche Vorschriften zur Verdrängung der Frauen auf dem Hintergrund einer frauenfeindlichen Exegese des Alten Testamentes im antiken Judentum. – Frb/S: Universitätsverlag; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1986. XXI, 539 S. = Novum Testamentum et orbis antiquus I; Lw. sfr 98,– [Habil.-Schrift, Freiburg/S]

## III. Kirchen- und Dogmengeschichte

### 1. Allgemeines

Alberigo, Giuseppe: Méthodologie de l'histoire de l'Église en Europe. – RHE 81, 1986, 401–420

Jaspert, Bernd: Frömmigkeit und Kirchengeschichte. – St. Ottilien: EOS-Verl. 1986. 122 S.; kart. DM 9,80.

Disciplines of faith. Studies in religion, politics, and patriarchy. Ed. by Jim Obelkevich, Lyndal Roper and Raphael Samuel. – Henley-on-Thames: Routledge 1987. XVI, 581 p., ill. = History workshop series; £ 25,–.

Probleme der Bearbeitung **mittelalterlicher Handschriften**. [Vorträge, gehalten anläßl. einer Tagung der Jagiellon. Univ. in Kraków – Mogilany vom 20.–24. 6. 1983.] Hrsg. von Helmar Härtel ... – Wiesb: Harrassowitz 1986. 335 S. = Wolfenbütteler Forschungen XXX; kart. DM 128,–.

### 2. Gesamte Kirchengeschichte

Miscellanea historiae ecclesiasticae VII: Congrès de Bucarest, août 1980. – Brux: Nauwelaerts; Louvain-La-Neuve et Lv: Bureaux de la R. H. E. 1985. 381 p. = Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique LXXI; FB 1260,–; [cont.:] p. 16–24: Norocel, Epifanie: La vie ecclésiastique à Tomis du IV^e^ au VI^e^ s.; p. 25–38: Vornicescu, Nestor: Propagation et développement du christianisme entre les Carpathes, le Danube et la rivière d'Olt depuis les débuts jusqu'au XIV^e^ s.; p. 39–58: Sotomayor, M.: Las misiones como incorporación de nuevos pueblos a la propria Iglesia. Diversos grados de «colonización eclesiástica»; p. 59–76: Arduini, M. L.: **Ruperto di Deutz** tra Riforma della Chiesa ed escatologia; p. 77–85: Lückerath, C. A.: Systematisierung kirchlicher Rechtstradition im 12. Jt. Sporadische Hinweise auf der Grundlage ausgewählter Dekretglossen und -summenstellen; p. 86–97: Pellens, K.: Wandlungen im Verständnis des **Bischofsamtes** um 1100. Königsbischöfe und Rompolemik in den Traktaten des **Normannischen Anonymus**; p. 102–110: Binder, L.: Die kirchlichen und religiösen Verhältnisse **Siebenbürgens** im 16. und 17. Jt. im Licht der Toleranz; p. 111–114: Despinescu, A.: L'élément catholique à l'est des **Carpathes** durant la période **1500–1650**; p. 115–128: Rámureanu, I.: Le rôle de l'Église **Orthodoxe Roumaine** dans le cadre de l'Église d'Orient aux XIV^e^ et XV^e^ s.; p. 129–140: Urban, W.: Die Entwicklung der **Reformation** in **Ungarn**, **Böhmen** und im **polnisch-litauischen** Staat. Versuch eines Vergleichs; p. 178–191: Aldea, Q.: La libertad religiosa en las constituciones españolas del siglo XIX; p. 192–200: Andrés-Gallego, J.: Los movimientos laicales sociales y políticos en la **España** de **1868–1914**; p. 201–206: Aubert, R.: Où en est l'histoire de la J.O.C.?; p. 207–214: Bidegain de Urán, A. M.: L'incidence de la vie politique dans l'organisation des mouvements de jeunesse ouvrière et universitaire de l'Action catholique au **Brésil** et en **Colombie** entre 1930 et 1955; p. 215–242: Cholvy, G. De l'homme d'œuvre au militant: une évolution dans la conception du laïcat catholique en **France** depuis le XIX^e^ s.; p. 243–246: Ciurea, A. I.: A propos des mouvements laïcs dans l'histoire de L'Eglise **Orthodoxe Roumaine** au XIX^e^ s.; p. 247–272: Conway, J. S.: **Peace** and the churches between the wars; p. 273–286: Dumitriu-Snagov, I.: Considérations historiques sur la structure et l'importance de l'Association des Jeunes Ouvriers Catholiques de Bucarest à l'époque des origines du catholicisme social ‹1858–1863›; p. 287–298: Harrell, D. E.: The origins and evolution of the charismatic revival 1945–1980; p. 299–311: Healey, R. M.: Protestant American mission to the Jews in the XIXth and XXth centuries; p. 312–320: Hilaire, Y. M.: Observations sur l'essor de l'Association Catholique de la Jeunesse Française de 1905 à 1914; p. 321–333: Moir, J. S.: "On the King's Business": the rise and fall of the laymen's missionary movements in Canada; p. 334–345: Sendrey, Th.: The Catholic intellectual revival in Hungary in the 1930's: le Journal *Vigilia*; p. 346–378: Trisco, R.: American catholic lay movements in the XIXth and XXth cent.; p. 379: Table des matières.

### 3. Alte Kirchengeschichte

Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung. II. Principat: 20,1.2: Religion (Hellenistisches Judentum in römischer Zeit, ausgenommen Philon und Josephus). Hrsg. von Wolfgang Haase. – B, NY: de Gruyter 1987. IX, 667 S., S. 672–1304; Lw. DM 800,–; [enth.:] S. 3–39: Delling, G.: Die Begegnung zwischen Hellenismus und Judentum; S. 41–65: Aziza, C.: L'utilisation polémique du récit de l'Exode chez les écrivains alexandrins ‹IVème siècle av. J.-C.–Ier siècle ap. J.-C.›; S. 67–120: Walter, N.: Jüdisch-hellenistische Literatur vor Philon von Alexandrien ‹unter Ausschluß der Historiker›; S. 121–189: Tov, E.: Die griechischen Bibelübersetzungen; S. 190–220: Munnich, O.: Contribution à l'étude de la première révision de la Septante; S. 221–245: Paul, A: La Bible grecque d'Aquila et l'idéologie du judaïsme ancien; S. 246–297: Doran, R.: The Jewish hellenistic historians before Josephus; S. 298–336: Paul, A.: Le troisième livre des Macchabées; S. 337–358: Barzanò, A.: Giusto di Tiberiade; S. 359–420: Jonge, M. de: The **Testaments** of the **Twelve Patriarchs**: Central problems and essential viewpoints; S. 421–459: Collins, J. J.: The development of the **Sibylline** tradition; S. 460–542: Nikiprowetzky, V.: La Sibylle juive et le «Troisième Livre» des «Pseudo-Oracles Sybyllins» depuis Charles Alexandre; S. 543–667: Burchard, Ch.: Der jüdische **Asenethroman** und seine Nachwirkung. Von Egeria zu Anna Katharina Emmerick oder von Moses aus Aggel zu Karl Kerényi; S. 671–713: Kant, L. H.: Jewish inscriptions in Greek and Latin; S. 715–856: Hadas-Lebel, M.: L'évolution de l'image de Rome auprès des Juifs en deux siècles de relations judéo-romaines –164 à +70; S. 858–880: Lease, G.: Jewish mystery cults since Goodenough; S. 881–925: Hay, D. M.: The psychology of faith in hellenistic Judaism; S. 926–950: Charlesworth, J. H.: Jewish interest in astrology during the hellenistic and Roman period; S. 951–987: Charlesworth, J. H. (unter Mithilfe von J. R. Müller): Die ‚Schrift des Sem': Einführung, Text und Übersetzung; S. 988–1187: Strobel, A.: Weltenjahr, große Konjunktion und Messiasstern. Ein themageschichtlicher Überblick; S. 1189–1295: Riaud, J.: Les thérapeutes d'Alexandrie dans la tradition et dans la recherches critique jusqu'aux découvertes de Qumran.

Jacobs, Manfred: Das Christentum in der antiken Welt. Von der frühkatholischen Kirche bis zu Kaiser Konstantin. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1987. 202 S., 4 Kt. = Zugänge zur Kirchengeschichte II; kart. DM 16,80

Bodenmann, Reinhard: Naissance d'une exégèse. Daniel dans l'église ancienne des trois premiers siècles. – Tü: Mohr 1986. XVIII, 442 S. = Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese XXVIII; kart. DM 98,–.

Brooten, Bernadette J.: Jewish women's history in the roman period: A task for christian theology. – HThR 79, 1986, 22–30; p. 67–79: Jonge, M. de: Matthew 27:51 in early christian exegesis; p. 127–136: Grant, Robert M.: Carpocratians and curriculum: **Irenaeus**' reply; p. 206–216: Pearson, Birger A.: Christians and jews in first-century Alexandria; p. 289–297: Trakatellis, Demetrios: **Justin Martyr**'s Trypho; p. 298–307: Wilken, Robert L.: Early christian chiliasm, jewish messianism, and the idea of the Holy Land.

Wright, David F.: The origins of **infant baptism** – child believers' baptism? – SJTh 40, 1987, 1–23.

Wehr, Lothar: Arznei der Unsterblichkeit. Die Eucharistie bei **Ignatius** von **Antiochien** und im Johannesevangelium. – Mstr: Aschendorff (1987). XVI, 399 S. = Neutestamentliche Abhandlungen. N.F. XVIII; kart. DM 98,– [Diss., München]

Poirier, Paul-Hubert: La bibliothèque copte de **Nag Hammadi:** sa nature et son importance. – SR 15, 1986, 303–316; p. 317–325: Lightstone, Jack N.: Scripture and Mishnah in earliest rabbinic Judaism.

Heck, Eberhard: Mē theomachein oder: die Bestrafung des Gottesverächters. Untersuchungen zu Bekämpfung und Aneignung römischer religio bei **Tertullian**, **Cyprian** und **Lactanz**. – Ffm, Bern, NY: Lang 1986. 257 S. = Studien zur klassischen Philologie XXIV; kart. sfr 56,–.

Andia, Ysabel de: Homo vivens. Incorruptibilité et divinisation de l'homme selon **Irénée** de **Lyon**. – P: Études Augustiniennes 1986. 395 p.; F 390.

Martimort, Aimé-Georges: Nouvel examen de la *Tradition Apostolique* d'**Hippolyte**. – BLE 88, 1987, 5–25.

Marius Victorinus: Opera. Pars II: Opera exegetica. Rec. Franco Gori. – Vindobonae: Hoelder-Pichler-Tempsky 1986. XVI, 290 p. = Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum LXXXII; öSch 742,–.

Macina, R.: Pour éclairer le terme: digamoi. – RevSR 61, 1987, 54–73; p. 74–89: Maraval, Pierre: La lettre 3 de **Grégoire** de **Nysse** dans le débat christologique.

Kobler, Gerald – Ulrich Leinsle: Gemeinschaft und Philosophie in den Frühschriften des Hl. **Augustinus**. – APraem 62, 1986, 133–149.

Canning, R.: Augustine on the identity of the neighbour and the meaning of true love for him "as ourselves" (Matt. 22.39) and "as Christ has loved us" (Jn. 13.34). – Aug (L) 36, 1986, 161–239; p. 240–296: Alfeche, A.: The basis of hope in the resurrection of the body according to Augustine; p. 297–303: Verheijen, L. M. J.: La Règle de saint Augustin. Complément bibliographique.

Jacobs, Uwe Kai: Die **Regula Benedicti** als Rechtsbuch. Eine rechtshistorische und rechtstheologische Untersuchung. – Köln, Wien: Böhlau 1987. 224 S.

Studien zur frühchristlichen Kunst. Hrsg. von Guntram Koch. Bd. III. – Wiesb: Harrassowitz 1986. VII, 104, 13 S., 42 Ill. = Göttinger Orientforschungen II, 9.

Effenberger, Arne: Frühchristliche Kunst und Kultur. Von den Anfängen bis zum 7. Jh. – Mchn: Beck 1986. 383 S., zahlr. Ill. (z. T. farb.) und graph. Darst.; Lw DM 98,–.

### 4. Mittelalter und Neuzeit

Frenz, Thomas: **Papsturkunden** des Mittelalters und der Neuzeit. – Stu: Steiner-Verlag-Wiesbaden-GmbH 1986. 114, [18] S., 15 Ill., 1 graph. Darst. = Historische Grundwissenschaften in Einzeldarstellungen II; kart. DM 24,–.

Pacaut, Marcel: L'Ordre de **Cluny** ‹909–1789›. – P: Fayard 1986. 434 p.; F 120.

Wynands, Dieter P. J.: Geschichte der **Wallfahrt**en im Bistum **Aachen**. – Aachen: Einhard-Verl. 1986. 495 S., Ill., Kt. = Veröffentlichungen des Bischöflichen Diözesanarchivs Aachen XLI; Lw. DM 48,–.

Lees, Jay T.: **Anselm** of **Havelberg**'s "Banishment" to Havelberg. – APraem 62, 1986, 5–18; p. 19–27: Wochnik, F.: Überlegungen zu einer Rekonstruktion der Prämonstratenserkirche in **Gramzow/Uckermark**; p. 28–34: Bentler, Fritz: Die Dorfkirchen in der **Prignitz**; p. 35–53: Gabriel, Astrik L.: The academic career of Gervasius **Wain** abbot in commendam of Cuissy; p. 54–77: Clerck, D. de: L'Ordo diurnus en usage à l'abbaye d'**Averbode** avant et après la dispersion de 1797–1834; p. 78–84: Grauwen, W. M.: **Norbert** en de vroegste stichtingen in Noordwest-Duitsland; p. 150–233: Dijck, L. C. van: Le cardinal de **Richelieu**, abbé de Prémontré. I: Les préliminaires de l'élection de 1635.

Monsees, Yvonne: Das Zisterzienserinnenkloster **Gottesthal** im Rheingau. Geschichte, Verfassung, Besitz. – Wiesb: Selbstverl. der Hist. Komm. für Nassau 1986. X, 335 S., 4 Taf. = Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Nassau XLII. [Diss., Mainz]

Funkenstein, Amos: Theology and the scientific imagination from the middle ages to the seventeenth century. – Princeton, NJ: Princeton Univ. Pr. 1986. 421 p.; $ 47,50.

Krings, Hermann: Woher kommt die Moderne? Zur Vorgeschichte der neuzeitlichen **Freiheitsidee** bei Wilhelm von **Ockham**. – ZPhF 41, 1987, 3–18.

### 5. Mittelalter

The Bible in the medieval world. Essays in memory of Beryl **Smalley**. Ed. by Katherine Walsh and Diana Wood. – (Oxf, NY:) Blackwell 1985. XIII, 338 p. = Studies in church history. Subs. IV; £ 25,–; [cont.:] p. 1–16; Southern, R. W.: Beryl Smalley and the place of the Bible in medieval studies, 1927–84; p. 17–30: McClure, Judith: **Bede**'s *Notes on Genesis* and the training of the Anglo-Saxon clergy; p. 31–41: Dunbabin, Jean: The Maccabees as exemplars in the tenth and eleventh centuries; p. 43–60: Leyser, Karl: **Liudprand** of **Cremona**, preacher and homilist; p. 61–84: Robinson, I. S.: The Bible in the investiture contest: the South German Gregorian circle; p. 85–95: Schmidt, Paul Gerhard: Biblisches und hagiographisches Kolorit in den *Gesta Herwardi*; p. 97–107: Boyle, Leonhard E.: **Innocent III** and vernacular versions of scripture; p. 109–129: Luscombe, David: Peter **Comestor**; p. 131–155: Dahan, Gilbert: Les interprétations juives dans les commentaires du Pentateuque de **Pierre** la **Chantre**; p. 157–189: Lerner, Robert E.: Poverty, preaching, and eschatology in the commentaries of '**Hugh** of **Cher**'; p. 191–205: Bataillon, Louis-Jacques: *Similitudines* et *exempla* dans les sermons du XIII$^{e}$ siècle; p. 207–224: D'Avray, David: The Gospel of the marriage feast of Cana and marriage preaching in France; p. 225–235: Leff, Gordon: The Bible and rights in the Franciscan disputes over poverty; p. 237–249: Wood, Diana: ... *novo sensu sacram adulterare Scripturam:* **Clement VI** and the political use of the Bible; p. 251–268: Walsh, Katherine: Preaching, pastoral care, and *sola scriptura* in Later medieval Ireland: Richard **Fitzralph** and the use of the Bible; p. 269–286: Catto, J. I.: **Wyclif** and the cult of the eucharist; p. 287–300: Evans, G. R.: Wyclif's *Logic* and Wyclif's exegesis: the context; p. 301–316: Hudson, Anne: A wycliffite scholar of the early fifteenth century; p. 317–321: Bibliography of the writings of Beryl Smalley.

Hamilton, Bernard: Religion in the medieval west. – Maidenhead: Edward Arnold 1986. VIII, 216 p., maps; paper £ 7,95.

Bredero, Adriaan H[endrik]: Christenheid en christendom in de Middeleeuwen. Over de verhouding van godsdienst, kerk en samenleving. – Kampen: Kok; Kapellen: De Nederlandsche Boekhandel/Pelckmans (1986). 358 blz.

Vodola, Elisabeth: **Excommunication** in the Middle Ages. – Berkeley, CA: Univ. of California Pr. 1986. XIII, 281 p.; $ 35,–.

Sieben, Hermann Josef: **Irenäus** im **Mittelalter**. Ein neues Zeugnis im *Liber de sectis haereticorum*. – ThPh 62, 1987, 73–85.

Steinhauser, Kenneth B.: The Apocalypse commentary of **Tyconius**. A history of its reception and influence. – Ffm, Berne, NY: Lang 1987. XV, 430 p. = European University studies XXIII, 301; sfr 75,–.

Photius patriarchae Constantinopolitani: Epistulae et Amphilochia. Rec. L. G. Westerink. Vol. IV: Amphilochiorum pars prima. Vol. V: Amphilochiorum pars altera. – Lpz: Teubner 1986. XXVII, 190 p.; V, 265 p. = Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana; Lw. M 68,–, M 84,–.

Mordek, Hubert: Unbekannte Texte zur karolingischen Gesetzgebung. **Ludwig** der **Fromme, Einhard** und die Capitula adhuc conferenda. – DA 42, 1986, 446–470; S. 471–516: Schmitz, Gerhard: Zur Kapitulariengesetzgebung Ludwigs des Frommen.

Kenaan-Kedar, Nurith: Les modillons de Saintonge et du Poitou comme manifestation de la culture laique. – Cahiers de civilisation médiévale X$^{e}$–XII$^{e}$ siècles 29, 1986, 311–330; p. 331–338: Kneepkens, C. H.: À propos des débuts de l'histoire de l'église funeraire Sainte-Radegonde de Poitiers.

Lübke, Christian: Regesten zur Geschichte der **Slaven** an **Elbe** und **Oder** (vom Jahr 900 an). Teil III: Regesten **983–1013**. – B: Duncker und Humblot 1986. 317 S. = Osteuropastudien der Hochschulen des Landes Hessen I, 134.

Die falschen **Investiturprivilegien**. Hrsg. von Claudia Märtl. – Han: Hahn 1986. 233 S. = MGH. Leges VIII = Fontes iuris Germanici antiqui in usum scholarum separatim editi XIII; kart. DM 48,– [Diss., Regensburg]

Röckelein, Hedwig: **Otloh, Gottschalk, Tnugdal**. Individuelle und kollektive Visionsmuster des Hochmittelalters. – Ffm, Bern, NY: Lang 1986. 341 S. = Europäische Hochschulschriften III, 319; kart. sfr 68,– [Diss., Freiburg/B]

Poeck, Dietrich: **Longpont**. Ein cluniacensisches Priorat in der Ile-de-France. – Mchn: Fink 1986. 166 S., Kt. = Societas et fraternitas = Münstersche Mittelalter-Schriften XXXVIII; Lw. DM 68,– [Diss., Freiburg/B]

Hugenholtz, Frits – Henk Teunis: Suger's advice. – Journal of Medieval History 12, 1986, 191–206; p. 207–223: Spiegel, Gabrielle M.: *Pseudo-Turpin*, the crisis of the aristocracy and the beginnings of vernacular historiography in France; p. 225–237: Wakefield, Walter L.: Heretics and inquisitors: the case of **Auriac** and **Cambiac**; p. 239–251: Parsons Lillich, Meredith: Gothic heraldry and name punning: secular iconography on a box of **Limoges** enamel; p. 253–268: Logan, Richard D.: A conception of the self in the later middle ages; p. 279–289: Salisbury, Joyce E.: The Latin doctors of the Church on sexuality; p. 291–296: Levine, Robert: Why praise Jews: satire and history in the middle ages; p. 315–332: Tyson, Diana B.: Jean le Bel: portrait of a chronicler; p. 333–343: Wemple, Suzanne F. – Denise A. Kaiser: Death's dance of women.

Hoffmann, Hartmut: Buchkunst und Königtum im ottonischen und frühsalischen Reich. I: Textband. – Stu: Hiersemann 1986. XIX, 566 S. = Schriften der Monumenta Germaniae Historica XXX; kart. DM 196,–.

Jaitner, Klaus: Georg Heinrich **Pertz,** die Monumenta Germaniae Historica und die Wiederentdeckung des Evangeliars Heinrichs des Löwen ‹1860/61›. – DA 42, 1986, 395–445.

Schröder, Werner: Vom „Rheinauer Paulus" zur „Millstätter Sündenklage 345". Aspekte der Poetisierung volkssprachlicher kirchlicher Gebrauchstexte im frühen 12. Jh. – Stu: Steiner-Verlag-Wiesbaden-GmbH 1986. 71 S. = Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse / Akademie der Wissenschaften und der Literatur 1986, 3; kart. DM 29,–.

Southern, Richard: **Robert Grosseteste**. The growth of an English mind in medieval Europe. – Oxf: Clarendon Pr. 1986. XIII, 337 p.; £ 30,–.

Beiträge zur Geschichte des **Deutschen Ordens**. Hrsg. von Udo Arnold. Bd. I. – Marburg: Elwert 1986. X, 302 S., Ill., 1 Kt. = Quellen und Studien zur Geschichte des Deutschen Ordens XXXVI = Veröffentlichungen der Internationalen Historischen Kommission zur Erforschung des Deutschen Ordens I.

Birks, Walter – R. A. Gilbert: The treasure of **Montsegur**. A study of the **Cathar** heresy and the nature of the Cathar secret. – Wellingborough: Thorsons 1987. 166 p., [8] p. of plates; £ 6,99.

Powell, James M.: Anatomy of a **crusade**, **1213–1221**. – Philadelphia, PA: Univ. of Pennsylvania Pr. 1986. 287 p.; $ 34,95.

Tewes, Ludger: Die Amts- und Pfandpolitik der **Erzbischöfe** von **Köln** im Spätmittelalter ‹**1306–1463**›. – Köln, Wien: Böhlau 1987. VIII, 394 S. = Dissertationen zur mittelalterlichen Geschichte IV; kart. DM 78,–.

Osberg, Richard: The Jesse tree in the 1432 London entry of Henry VI: messianic kingship and the rule of justice. – The journal of medieval and renaissance studies 16, 1986, 213–232.

Hippler, Christiane: Die **Reise** nach **Jerusalem**. Untersuchungen zu den Quellen, zum Inhalt u. zur literarischen Struktur der Pilgerberichte des Spätmittelalters. – Ffm [u. a.:] Lang 1987. 328 S. = Europäische Hochschulschriften I, 968; sfr 66,–.

Schnyder, André: Die **Ursulabruderschaften** des Spätmittelalters. Ein Beitrag zur Erforschung der deutschsprachigen religiösen Literatur des 15. Jh. – Bern, Stu: Haupt 1986. 555 S., Ill. = Sprache und Dichtung N.F. XXXIV; kart. DM 118,– [Habil.-Schr., Bern]

### 6. Gesamte Neuzeit

Frettlöh, Regina: Die Revisionen der **Lutherbibel** in wortgeschichtlicher Sicht. – Göppingen: Kümmerle 1986. III, 610 S. = Göppinger Arbeiten zur Germanistik 434; kart. DM 88,– [Diss., Münster]

Pierrard, Pierre: Le prêtre français du Concile de Trente à nos jours. – P: Desclée 1986. 168 p. = Bibliothèque d'histoire du christianisme VIII; F 89,–.

Reingrabner, Gustav: Aus der Kraft des Evangeliums. Geschehnisse und Personen aus der Geschichte des österreichischen Protestantismus. – Erl: Martin-Luther-Verl.; Wien: Ev. Presseverband in Österreich 1986. 119 S., Ill., Kt.

Klein, Christoph: Auf dem anderen Wege. Aufsätze zum Schicksal der **Siebenbürger Sachsen** als Volk und Kirche. – Erlangen: Martin-Luther-Verl. 1986. 224 S.

Themel, Karl: **Brandenburg**ische **Kirchenbücher**. Übersicht über die Bestände der Pfarr- und Kirchenarchive in den Sprengeln Cottbus, Eberswalde und Potsdam der Evang. Kirche in Berlin-Brandenburg. Erg., bearb. und eingel. von Wolfgang Ribbe unter Mitwirkung von Rosemarie Baudisch ... – B: Colloquium-Verl. 1986. 527 S. = Einzelveröffentlichungen der Historischen Kommission zu Berlin LIII; Lw. DM 188,–.

### 7. Reformation und katholische Erneuerung

Krieg und **Frieden** im Horizont des Renaissancehumanismus. Hrsg. von Franz Josef Worstbrock. – Weinheim: Acta Humaniora, VCH 1986. X, 212 S., Ill., graph. Darst. = Mitteilung der Kommission für Humanismusforschung XIII.

Perrot, Alain: Le visage humain de Jean **Calvin**. Préface d'André Dumas. – (Genève») Ed. Labor & Fides (1986). 248 p.; sfr 28,–.

Eire, Carlos M. N.: War against the idols. The reformation of worship from Erasmus to Calvin. – NY: Cambridge Univ. Pr. 1986. X, 325 p.; $ 59,50.

Luther and the modern state in Germany. Ed.: James D. Tracy. – (Kirksville, Mo.: Sixteenth Century Journal Publ. 1986). 108 p. = Sixteenth century essays & studies VII; [cont.:] p. 9–20: Tracy, James D.: Luther and the modern state: Introduction to a neuralgic theme; p. 21–30: Schilling, Heinz: The Reformation and the rise of the early modern state; p. 31–44: Brady, Thomas A., Jr.: Luther and the state: The reformer's teaching in its social setting; p. 45–60: Gritsch, Eric W.: Luther and the state: Post-reformation ramifications; p. 61–76: Blaschke, Karlheinz: The Reformation and the rise of the territorial state; p. 77–100: Peterson, Brent O.: "Workers of the world unite – for God's sake!": Recent Luther scholarship in the German Democratic Republic.

Smeeton, Donald Dean: Lollard themes in the reformation theology of William **Tyndale**. – Kirksville, Mo.: Sixteenth Century Journal Publishers 1986. 285 p. = Sixteenth century essays and studies VI; $ 30,–.

Meyer, Walter E.: Huldrych **Zwinglis** Eschatologie. Reformatorische Wende, Theologie u. Geschichtsbild des Zürcher Reformators im Lichte seines

eschatologischen Ansatzes. – Zü: Theologischer Verl. 1987. XVI, 367 S.; sfr 55,– [Diss., Bern]

Winzeler, Peter: **Zwingli** als Theologe der Befreiung. – Bas: Reinhardt 1986. 113 S. = Zeitbuchreihe Polis N.F. XII.

Wengert, Timothy J.: Dating Huldrych Zwinglis lectures on the gospel of John. – Zwing 17, 1986, 6–10; S. 11–26: Locher, Gottfried W.: Felix **Manz'** Abschiedsworte an seine Mitbürger vor der Hinrichtung 1527: Spiritualität und Theologie. Die Echtheit des Liedes „Bey Christo will ich bleiben"; S. 27–32: Döring, Detlef: Eine bisher unbekannte Handschrift mit dem Text von Heinrich **Bullinger** „Ratio studiorum" in der Leipziger Universitätsbibliothek; S. 33–47: Rüsch, Ernst Gerhard: **Vadians** reformatorisches Bekenntnis; S. 48–61: Van den Driesche, René – Ulrich Gäbler: Schweizer Theologiestudenten in Franeker 1585–1650.

Bavaud, Georges: Le réformateur Pierre **Viret** ‹1511–71›. Sa théologie. – (Genève:) Ed. Labor & Fides (1986). 361 p. = Histoire et société X; sfr 35,–.

Faure, Marie-Noëlle: La relativisation du mythe de l'empereur dans les œuvres de **Ulrich** von **Hutten**. – BHR 49, 1987, 55–68.

MacLaughlin, R. Emmet: Caspar **Schwenckfeld**, reluctant radical. His life to 1540. – New Haven: Yale Univ. Pr. 1986. XII, 250 p. = Yale historical publications. Miscellany CXXXIV.

Heller, Henry: The conquest of poverty. The **Calvinist revolt** in 16. century France. – Lei: Brill 1986. XIII, 281 p. = Studies in medieval and Reformation thought XXXV; hfl 98,–.

Letham, Robert: Theodore **Beza**: a reassessment. – SJTh 40, 1987, 25–40; p. 41–66: Livingstone, David N.: Preadamites: The history of an idea from heresy to orthodoxy.

Secretan, Catherine: Idéologies politiques pendant la révolte des Pays-Bas de 1566 à 1588, ou comment les Etats-Généraux de ces provinces prirent conscience de leur souveraineté. – RHPhR 66, 1986, 391–402; p. 403–418: Nieto, José C.: L'hérésie des Alumbrados; p. 419–427: Schrenck, Gilbert: La réception d'**Agrippa** d'**Aubigné** au XVII[e] siècle.

### 8. Neuere Zeit

Kamen, Henry: **Inquisition** and society in **Spain** in the 16th and 17th century. – Bloomington: Indiana Univ. Pr. (1985). VIII, 312 p.; $ 10,95.

Tyacke, Nicholas: Anti-Calvinists: The rise of **English Arminianism** c. 1590–1640. – Oxf: Clarendon Pr. 1987. XI, 305 p., ill. = Oxford historical monographs; £ 30,–.

Ypma, E., OSA: De boeken van de Augustijnenstatie te **Groningen** en **Utrecht** in de 17[e] eeuw. – Aug (L) 36, 1986, 304–338.

Norbrook, David: 'The masque of truth': Court entertainments and international protestant politics in the early Stuart period. – The seventeenth century 1, 1986, 81–110.

Dompnier, Bernard: Le venin de l'hérésie. Image du protestantisme et combat catholique au XVII[e] siècle. Préface de Jean Delumeau. – (P:) Ed. du Centurion (1985). 277 p., fig. = Chrétiens dans l'histoire; F 108,–.

McCoog, Thomas: The creation of the first **Jesuit** communities in **England**. – Hey] 28, 1987, 40–56.

Rowse, A. L.: Reflections on the **Puritan** revolution. – Lo: Methuen London 1986. 262 p.; £ 14,95.

Plongeron, Bernard: Entre **Bossuet** et **Lamennais**: quelques équivoques historiques de «politique chrétienne». – SR 15, 1986, 277–301.

Karl **Bader**: Benediktiner von Ettal ‹1668–1731›, Leben und Werke. Hrsg. von Stephan Schaller. – St. Ottilien: EOS-Verl. 1986. 116 S. = Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens und seiner Zweige. Ergänzungsband XXX; kart. DM 48,–.

Karniel, Joseph: Die **Toleranz**politik Kaiser **Josephs II.** (Aus dem Hebr. von Leo Koppel). – Gerlingen: Bleicher 1986. 616 S., Ill., Kt. = Schriftenreihe des Instituts für Deutsche Geschichte, Universität Tel-Aviv IX; kart. DM 85,–.

Die Korrespondenz Heinrich Melchior **Mühlenbergs**. Aus der Anfangszeit des deutschen Luthertums in Nordamerika. Band II: **1753–1762**. Hrsg. von Kurt Aland. – B, NY: de Gruyter 1987. 623 S. = Texte zur Geschichte des Pietismus III, 3; Lw. DM 328,–.

Blaas, Mercedes: Die „Priesterverfolgung" der bayerischen Behörden in **Tirol 1806–1809**. Der Churer Bischof Karl Rudolf von **Buol-Schauenstein** und sein Klerus im Vinschgau, Passeier und Burggrafenamt im Kampf mit den staatlichen Organen. Ein Beitrag zur Geschichte des Jahres 1809. – Innsbr: Universitätsverlag 1986. 397 S., Ill. = Schlern-Schriften CCLXXVII; kart. DM 80,– [Diss., Innsbruck]

Berger, Teresa: Liturgie – Spiegel der Kirche. Eine systemat.-theol. Analyse des liturgischen Gedankenguts im **Traktarianismus**. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1986. X, 382 S. = Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie LII; kart. DM 88,– [Diss., Heidelberg]

Gleixner, Hans: Die ethische und religiöse Sozialismuskritik des Vladimir **Solov'ev**: Texte und Interpretationen. – St. Ottilien: EOS-Verl. 1986. X, 436 S. = Dissertationen. Theologische Reihe XVII; kart. DM 45,– [Habil.-Schr., Passau]

Moser, Mary Theresa: The evolution of the option for the **poor** in **France 1880–1965**. – Lanham [e. a.:] Univ. Pr. of America (1985). X, 206 p.; $ 11,75.

Inda, Jean-Pierre: Léonard **Constant** et le Sillon. I: Rencontres et engagement. – BLE 88, 1987, 26–46.

Dietrich, Wendell S.: **Cohen** and **Troeltsch**. Ethical monotheistic religion and theory of culture. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1986. XI, 95 p. = Brown judaic studies CXX; $ 18,95.

Troeltsch-Studien. Bd IV: Umstrittene Moderne. Die Zukunft der Neuzeit im Urteil der Epoche Ernst **Troeltsch**s. Hrsg. von Horst Renz und Friedrich Wilhelm Graf. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1987). 400 S.; kart. DM 75,–; [enth.:] S. 13–55: Herms, Eilert: Theologischer „Modernismus" und lehramtlicher „Antimodernismus" in der römischen Kirche am Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts; S. 56–66: Neuner, Peter: Was ist Modernismus?; S. 67–72: Cantillo, Giuseppe: Leben und Formen. Bemerkungen über Ernst Troeltsch und die Kultur seiner Zeit; S. 73–91: Erbe, Michael: Das Problem des Historismus bei Ernst Troeltsch, Otto Hintze und Friedrich Meinecke; S. 92–114: Hübinger, Gangolf: Kulturkritik und Kulturpolitik des Eugen-Diederichs-Verlags im Wilhelminismus. Auswege aus der Krise der Moderne?; S. 117–132: Mommsen, Wolfgang J.: Deutschland und Westeuropa. Krise und Neuorientierung der Deutschen im Übergang vom Kaiserreich zur Weimarer Republik; S. 133–171: Nowak, Kurt: Die „antihistorische Revolution". Symptome und Folgen der Krise historischer Weltorientierung nach dem Ersten Weltkrieg in Deutschland; S. 172–192: Graf, Friedrich Wilhelm: „Kierkegaards junge Herren." Troeltschs Kritik der „geistigen Revolution" im frühen zwanzigsten Jahrhundert; S. 193–208: Tanner, Klaus: Antiliberale Harmonie. Zum politischen Grundkonsens in Theologie und Rechtswissenschaft der zwanziger Jahre; S. 211–229: Korsch, Dietrich: Zeit der Krise und Neubau der Theologie. Karl **Holl** als Antipode Ernst Troeltschs; S. 230–258: Ruddies, Hartmut: Karl **Barth** und Ernst Troeltsch. Aspekte eines unterbliebenen Dialogs; S. 259–284: Clayton, John: Paul **Tillich** – ein „verjüngter Troeltsch" oder noch „ein Apfel vom Baume Kierkegaards"?; S. 285–304: Meier, Kurt: Krisenbewältigung im freien Protestantismus. Kontinuitäts- und Umbruchsbewußtsein im kirchlichen Liberalismus nach 1918; S. 305–315: Trillhaas, Wolfgang: Konservative Theologie und moderne Welt. Werner **Elert** zum Gedächtnis; S. 316–322: Widmann, Peter: Die Tidehverv-Bewegung in Dänemark; S. 325–337: Birkner, Hans-Joachim: Glaubenslehre und Modernitätserfahrung. Ernst Troeltsch als Dogmatiker; S. 338–351: Coakley, Sarah: Christologie „auf Treibsand"? Zur Aktualität von Troeltschs Christusdeutung; S. 352–373: Wyman, Walter E., jr.: Troeltschs Begriff der Glaubenslehre; S. 374–389: Rendtorff, Trutz: Die umstrittene Moderne in der Theologie. Ein transkultureller Vergleich zwischen der deutschen und der nordamerikanischen Theologie.

### 9. Neueste Zeit

Otto Baumgarten. Studien zu Leben und Werk. Hrsg. von Wolfgang Steck. – Neumünster: Wachholtz 1986. 303 S. = Schriften des Vereins für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte II, 41; kart. DM 35,–.

Klemm, Hermann: Im Dienst der Bekennenden Kirche, das Leben des Pfarrers Karl **Fischer** 1896–1941. Bearb. von Gertraud Grünzinger-Siebert. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1986. 489 S. = Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes. Ergänzungsreihe XIV; kart. DM 80,–.

Damberg, Wilhelm: Der Kampf um die **Schulen** in **Westfalen 1933–1945**. – Mz: Grünewald-Verl. 1986. XXIII, 270 S. = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte B, XLIII; kart. DM 68,–.

Guelluy, R.: Les antécédents de l'encyclique Humani Generis dans les sanctions romaines de 1942: **Chenu, Charlier, Draguet**. – RHE 81, 1986, 421–497.

Besier, Gerhard: „Selbstreinigung" unter britischer Besatzungsherrschaft. Die ev.-luth. **Landeskirche Hannover**s und ihr Landesbischof Marahrens 1945–1947. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1986. 452 S. = Studien zur Kirchengeschichte Niedersachsens XXVII; kart. DM 58,– [Diss., Berlin]

Lobato, Abelardo, OP: La persona eje del humanismo integral de J. **Maritain**. – Ang 64, 1987, 6–29; p. 30–57: Possenti, Vittorio: Verso una nuova cristianità?; p. 58–84: Del Cura, Alejandro, OP: El ser en el pensamiento de Jacques Maritain; p. 85–100: Wilder, Alfred, OP: St. Thomas: Master teacher in the thought of Maritain; p. 101–112: Rigobello, Armando: Jacques Maritain e la riflessione filosofica in Italia; p. 113–145: Viotto, Piero: Verità e libertà nel processo educativo secondo Maritain.

Winter, Jörg: Die **Barmer** theologische **Erklärung**. Ein Beitrag über ihre Bedeutung für Verfassung, Recht, Ordnung und Verwaltung der Evang. Landeskirche in **Baden** nach 1945. – Hei: Müller, Juristischer Verl. 1986. VIII, 45 S. = Freiburger rechts- und staatswissenschaftliche Abhandlungen XLVII.

Anton, Karl-Heinz: Kritik der Identität. **Barths** Hegelkritik u. das theologische Denken des Unterschieds. – Ffm: Haag & Herchen 1986. 299 S.; kart. DM 38,– [Habil.-Schrift, Duisburg]

Ruschke, Werner M.: Entstehung und Ausführung der Diastasentheologie in Karl Barths zweitem „Römerbrief". – (Neuk-Vluyn:) Neukirchener Verl. 1987. X, 229 S. = Neukirchener Beiträge zur Systematischen Theologie V; kart. DM 64,–. [Diss., Münster. Überarb.]

Rothuizen, G. Th.: Een spraak in het wiel. Dietrich **Bonhoeffer** over de vrede. – Baarn: Ten Have (1985). 191 blz.; hfl 27,50.

Friedman, Maurice: Martin **Buber** and the eternal. – NY: Human Sciences Pr. 1986. 191 p.; $ 16,95.

Schilson, Arno: Perspektiven theologischer Erneuerung. Studien zum Werk Romano **Guardinis**. – Düs: Patmos Verl. (1986). 267 S.; kart. DM 36,–.

## IV. Missionsgeschichte und -wissenschaft

Bible and mission. Biblical foundations and working models for congregational ministry. Ed.: Wayne Stumme. – Minneapolis: Augsburg Publ. House 1986. 206 p. = Mission in the U.S.A. series; $ 10,95.

Staffner, H.: Mission methods according to Vatican II. – IndMissR 8, 1986, 229–241; p. 242–252: Saldanha, Julian: Conversion without change of community.

Potter, Philip: From missions to the mission. Reflections on seventy-five years of the IRM. – IRM 56, 1987, 155–172.

Shenk, Calvin E.: The **Ethiopian Orthodox** Church's understanding of mission. – Mission studies 4,1, 1987, 4–20; p. 21–34: Assad, Maurice: Mission in the **Coptic Church**. Perspective, doctrine and practice; p. 35–41: Doorn, Nelly van: An unusual christian view of Islam in modern **Egypt**; p. 42–54: Mbon, Friday M.: Response to Christianity in pre-colonial and colonial Africa: Some ulterior motives; p. 55–63: Mofokeng, Takatso A.: A basis for a relevant theology for **Botswana**.

Maria de la Cruz S. H. (e. a.:] Effective inculturation and ethnic identy. – R: Centre 'Cultures and Religions' Pont. Greg. Univ. 1987. XI, 128 p. = Inculturation. Working Papers on living faith and cultures IX; Lire 20 000.

Criscuolo, Vincenzo, OFMCap: Marco d'**Aviano**. Vicende e documenti riguardanti la sua nomina a «Missionario Apostolico». – CollFranc 56, 1987, 279–302.

Gittins, Anthony J.: Tomorrow's world: Training for mission. – Verbum SVD 28, 1987, 89–103.

Hood, George A.: Mission accomplished? The English Presbyterian mission in Lingtung, South China. A study of the interplay between mission methods and their historical context. – Ffm: Lang (1986). VIII, 437 p. = Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums XLII; sfr 75,–.

End, Th. van den (ed.): Indonesische Geloofsbelijdenissen. – Lei, Utrecht: Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica 1986. 228 p. = IIMO Research pamphlets XX.

Luneau, René: Laisse aller mon peuple! Eglises africaines au-delà des modèles? Préface du Boka di Mpasi Londi. – P: Ed. Karthala 1987. 193 p.; F 80,–.

Young, Josiah U.: Black and African theologies: siblings or distant cousins? – Maryknoll, N.Y.: Orbis Books 1986, XI, 146 p. = The Bishop Henry McNeal Turner studies in North American Black religion II.

Trompf, Garry W. (ed.): The Gospel is not Western. Black theologies from the Southwest Pacific. – Maryknoll, NY: Orbis Books 1987. 213 p.; $ 17,95.

Koop, Allen V.: American evangelical missionaries. – France 1945–1975. – Lanham, NY, Lo: Univ. Press of America (1986). XII, 207 p.; $ 27,–.

## V. Religionswissenschaft und -geschichte

Les rites d'initiation. Actes du Colloque de Liège et de Louvain-la-Neuve, 20–21 nov. 1984. Ed. par Julien Ries. Avec la collaboration de Henri Limet ... – Louvain-la-Neuve: Centre d'Histoire des Religions 1986. 559 p. = Homo religiosus XIII; FB 1400,–; [cont.:] p. 13–26: Ries, Julien: L'homme, le rite et l'initiation selon Mircea **Eliade**; p. 27–37: Ries, Julien: Les rites d'initiation et le sacré; p. 39–85: Vidal, Jacques: Rite et ritualité; p. 87–105: Meslin, Michel: L'herméneutique des rituels d'initiation; p. 107–127: Simon, Jules G.: Initiation et espace sacré. A propos d'**Eliade** et de **Bettelheim**; p. 131–141: Doutreloux, Albert: Rites d'initiation en **Afrique**; p. 143–159: Rodegem, F.: Initiation à la sagesse dans les sociétés africaines; p. 163–202: Hamayon, Roberte: De l'initiation solitaire à l'investiture ritualisée. Le cas du **chamane** bouriate; p. 203–221: Sass, Kálmán: Comment gravir l'arbre du monde? Les rites d'initiation dans le **chamanisme hongrois**; p. 225–241: Prévot, Dominique: L'épopée de **Gilgamesh**: un scénario initiatique?; p. 243–254: Limet, Henri: Le secret et les écrits. Aspects de l'ésotérisme en **Mésopotamie** ancienne; p. 257–267: Delahoutre, Michel: Les rites d'initiation dans l'**hindouisme**; p. 269–282: Defourny, Michel: L'initiation, mythe et rituel. Commentaires sur un épisode du **Mahābhārata**; p. 285–297: Wathelet, P.: **Homère, Lykaon** et le rituel du Mont **Lycée**; p. 299–315: Bodson, Liliane: L'initiation **artémisiaque**; p. 317–334: Motte, André: Silence et secret dans les mystères d'**Eleusis**; p. 335–352: Vernière, Yvonne: Initiation et eschatologie chez **Plutarque**; p. 355–362: Malaise, Michel: Les caractéristiques et la question des antécédents de l'initiation **isiaque**; p. 363–376: Ternes, Charles-Marie: De la métamorphose à l'initiaion. L'itinéraire de **Lucius** dans les «Métamorphoses» d'**Apulée**; p. 379–387: Martin, Aubert: Y a-t-il des rites d'initiation dans l'**Islam**?; p. 389–394: Marçais, Philippe: Les rites d'initiation dans l'Islam populaire; p. 397–412: Giblet, Jean: L'initiation dans les communautés esséniennes; p. 415–429: Houssiau, Albert: Les rites de l'imitiation chrétienne; p. 441–453: Massaut, Jean-Pierre: Le baptême dans les controverses du XVI^e siècle. Le rite et la foi; p. 457–489: Ries, Julien: Les rites d'initiation dans la vie de l'homme religieux.

Ries, Julien: Théologies royales en **Egypte** et au **Proche-Orient** ancien et hellénisation des cultes orientaux. – Louvain-la-Neuve: Centre d'Histoire des Religions 1986. 139 fol. = Collection information et enseignement XX.

Monnot, Guy: **Islam** et religions. – P: Ed. Maisonneuve & Larose 1986. 307 p. = Islam d'hier et d'aujord'hui XXVII; F 212,–.

Gyatso, Geshe Kelsang: Heart of wisdom: a commentary to the **Heart Sutra**. – Ulverston: Tharpa Publs. 1986. XX, 200 p.; £ 6,95.

Shulman, David: Terror of symbols and symbols of terror: Notes on the myth of **Śiva** as Sthāṇu. – HRel 26, 2, 1986, 101–124; p. 125–141: Calame, Claude: Facing otherness: The tragic mask in ancient **Greece**; p. 143–187: Abusch, Tzvi: Ishtar's proposal and Gilgamesh's refusal: An interpretation of *The Gilgamesh Epic,* tablet 6, lines 1–79; p. 188–213: White, David Gordon: *Dakkhiṇa* and *Agnicayana:* An extended application of Paul Mus's typology.

Minamiki, George: The **Chinese** rites controversy from its beginning to modern times. – Chic, Ill.: Loyola Univ. Pr. 1985. XVI, 353 p.; $ 19,95.

Zheng, C.: Les structures totémiques de la religion chinoise primitive. – BHR 203, 1986, 115–130.

Pagan gods and shrines of the Roman Empire / edited by Martin Henig and Anthony King. – Oxf: Oxford Univ. Commitee for Archaeol. 1986. 265 p., ill. = Oxford University. Committee for Archaeology. Monographs VIII; £ 25,–.

Gilliland, Dean S.: African religion meets Islam religious change in Northern **Nigeria**. – Lanham, NY, Lo: Univ. Press of America (1986). VII, 241 p.

## VI. Religionsphilosophie

Bobik, Joseph: **Aquinas**'s fourth way and the approximating relation. – Thomist 51, 1987, 17–36.

Fontinell, Eugene: Self, God, and immortality: A Jamesian investigation. – Phil: Temple University Press 1986. XVIII, 298 p.; $ 34,95.

Bucaro, Giuseppe: Filosofia della religione forme e figure. La riflessione sul «senso» del fatto religioso da **Spinoza** a **Nietzsche**, da **Bloch** a **Eliade**. – (R:) Citta Nuova Ed. (1986). 204 p. = Idee LXXIII; Lire 12 000.

Kelly, Charles J.: God's knowledge of the necessary. – International Journal for philosophy of religion XX, 1986, 131–145; p. 147–157: Chrzan, Keith: Linear programming and utilitarian theodicy; p. 159–164: Zeis, John: **Ross**'s antinomy and modal arguments for God's existence.

Groth, Bernd: **Sowjetischer Atheismus** und Theologie im Gespräch. – Ffm: Knecht 1986. 366 S. = Frankfurter theologische Studien XXXIII; kart. DM 68,– [Diss., Frankfurt/M. St. Georgen]

Lafont, Ghislain: Dieu, le temps et l'être. – P: Ed. du Cerf 1986. 373 p. = Cogitatio fidei CXXXIX; F 146,–.

Corvez, Maurice: De la science à Dieu. – P: Téqui 1986. 263 p.; F 110,–.

Henderson, Charles P.: God and science. The death and rebirth of **theism**. – Atlanta Ga.: Knox Press 1986. 186 p.

Athéisme & [et] agnosticisme. Colloque de Bruxelles, Mai 1986. Ed. par Jacques Marx. – Brux: Ed. de l'Université de Bruxelles 1987. 182 p. = Problèmes d'histoire du christianisme XVI; [cont.:] p. 11–24: Savon, Hervé: L'athéisme jugé par les chrétiens des premiers siècles; p. 26–43: Trousson, Raymond: Le problème religieux das les voyages imaginaires au seuil des Lumières; p. 45–62: Mortier, Roland: L'athéisme en France au XVIII^e siècle: progrès et résistances; Haarscher, Guy: Réflexions sur l'athéisme chez **Marx** et dans le marxisme; p. 73–87: Meyer, Michel: Dieu est mort, l'homme est mort, et que faire?; p. 89–97: Goriely, Georges: Athéisme, socialisme, sociologie; p. 99–119: Deconchy, Jean-Pierre: Filtres idéologiques et anthropologiques chez des «croyants» et des «non-croyants»; p. 121–137: Janne, Henri: Athéisme et morale; p. 133–142: Hottois, Gilbert: De la science athée à la technique agnostique; p. 143–150: Kurtz, Paul: Secular humanism; p. 151–165: Ladrière, Jean: Les apories de l'ontologie; p. 167–178: Apostel, Leo: Athéisme et agnosticisme.

Hauser, Marianne: Gestalten des **Bösen**. Phänomenologie ihres Ursprungs u. Ansätze zu ihrer begrifflichen Grundlegung. – Altenberge: Akademische Bibliothek 1986. 132 S. = Studien zur Religionsphilosophie und zur Religionswissenschaft II; kart. DM 24,80.

## VII. Fundamentaltheologie

Bauer, Karl: Der Denkweg von Jürgen **Habermas** zur Theorie des kommunikativen Handelns. Grundlagen einer neuen Fundamentaltheologie? – Rgb: Roderer 1987. 455 S. = Theorie und Forschung XVIII = Philosophie und Theologie I; kart. DM 58,– [Habil.-Schr., Regensburg]

Religious experience and religious belief. Essays in the epistemology of **religion**. Ed. by Joseph Runzo, Craig K. Ihara. – Lanham [e. a.:] Univ. Pr. of America 1986. XVII, 141 p.; $ 11,50.

Küng, Hans: Theologie im Aufbruch. Eine ökumenische Grundlegung. – Mchn, Zü: Piper (1987). 320 S.; Lw. DM 39,80.

Stinson, Linda L.: Process and conscience. Toward a theology of **human emergence**. – Lanham [e. a.:] University Pr. of America (1986). X, 192 p.

Dalmann, Elmar, OSB: Neuzeit und Offenbarung. Studien zur trinitarischen Analogik des Christentums. – R: Pont. Ateneo S. Anselmo 1986. 392 p. = Studia Anselmiana XCIV.

Haight, Roger: An alternative vision. An interpretation of **liberation theology**. – NY, Mahwah, N.J.: Paulist Press (1985). V, 345 p.; $ 9,95.

Theologie der **Befreiung** und **Marxismus**. Hrsg. von Peter Rottländer. [Von] Clodovis Boff (u. a.). – Mstr: Edition liberación 1986. 188 S.; kart. DM 24,50; [enth.:] S. 7–22: Castillo, Fernando: Die Christen und der Marxismus. Ein Problem mit Geschichte; S. 37–45: Boff, Clodovis: Zum Gebrauch des „Marxismus" in der Theologie der Befreiung. Einige Thesen; S. 45–75: Gutiérrez, Gustavo: Theologie und Sozialwissenschaften. Eine Ortsbestimmung; S. 77–108: Ellacuría, Ignacio: Theologie der Befreiung und Marxismus. Grundlegende Reflexionen; S. 109–115: Boff, Clodovis: Die ambivalente Haltung der „Instruktion zur Theologie der Befreiung" gegenüber dem Marxismus; S. 117–154: Girardi, Giulio: Die gegenwärtigen Auseinandersetzungen um Marxismus, Theologie der Befreiung und „Kirche des Volkes" (iglesia popular); S. 155–174: Hinkelammert, Franz J.: Der konservative Umgang mit dem Marxismus und die Veränderung der marxistischen Religionskritik; S. 175–186: Politische Theologie und die Herausforderung des Marxismus. Ein Gespräch des Herausgebers mit Johann Baptist **Metz**.

Wer ist unser Gott? Beiträge zu einer Befreiungstheologie im Kontext der „ersten" Welt. Hrsg. von Luise Schottroff ... – Mchn: Kaiser (1986). 272 S.

Forrest, Peter: The dynamics of **belief**. – Oxford: Blackwell 1986. 213 p. = Philosophical theory; £ 22,50.

Biser, Eugen: Die glaubensgeschichtliche Wende. Eine theologische Positionsbestimmung. – (Graz, Wien, Köln): Styria (1986). 348 S.; kart. DM 39,80.

Fries, Heinrich: „Damit die Welt glaube." Gefährdung, Ermutigung, Erneuerung. – Ffm: Knecht (1987). 298 S.; kart. DM 32,–.

Bourgeois, Henri – Pierre Gibert – Maurice Jourjon: L'experience chrétienne du temps. – P: Ed. du Cerf 1986. 182 p. = Cogitatio fidei CXLII; F 100,–.

Rausch, Thomas P.: The roots of the catholic **tradition**. – Wilmington, Del.: Glazier 1986. 247 p. = Theology and life series XVI; $ 9,95.

Brandenburger, Egon: Das **Böse**. Eine biblisch-theologische Studie. – Zü: Theologischer Verl. (1986). 115 S. = Theologische Studien CXXXII.

Corliss, Richard L.: Redemption and the divine realities: A study of **Hick**, and an alternative. – Religious Studies 22, 1986, 235–248; p. 249–262: Netland, Harold A.: Professor Hick on religious pluralism.

## VIII. Dogmatik

Bouyer, Louis: **Mysterion**. Du mystère à la mystique. – P: O.E.I.L. (1986). 382 p.; F 172,–.

Klimek, Nicolaus: Der **Gott** – der Liebe ist. Zur trinitarischen Auslegung des Begriffs „**Liebe**" bei Eberhard **Jüngel**. – Essen: Verl. Die Blaue Eule (1986). 123 S. = Theologie in der Blauen Eule I; kart. DM 24,–.

Kraus, Hans-Joachim: **Heiliger Geist**. Gottes befreiende Gegenwart. – Mchn: Kösel (1986). 133 S. = Evangelium konkret; kart. DM 19,80.

Evolution and **creation**. Ed.: Ernan M[a]c Mullin. – Notre Dame, Ind.: Univ. of Notre Dame Pr. 1985. XV, 307 p. = University of Notre Dame studies in the philosophy of religion IV; $ 12,95.

Klotz, John William: Studies in **creation**. A general introduction to the creation/evolution debate. – St. Louis, Mo.: Concordia Publ. House 1985. 216 p; $ 9,95.

Schepping en evolutie. Het creationisme een alternatief? [Van] C[ornelis] Houtman ... – Kampen: Kok (1986). 145 blz.; hfl 22,50.

Surin, Kenneth: Theology and the problem of **evil**. – Oxf, NY: Blackwell (1986). XII, 180 p. = Signposts in theology; £ 6,95.

Speidell, Todd Saliba: The **incarnation** as the hermeneutical criterion for liberation and reconciliation. – SJTh 40, 1987, 249–258.

Carnley, Peter: The structure of **resurrection** belief. – Oxford: Clarendon Pr. 1987. XIII, 394 p.; £ 35,–.

Mondin, Battista: La Chiesa primizia del Regno. Trattato di **ecclesiologia**. – Bologna: Ed. Dehoniane (1986). 507 p. = Corso di teologia sistematica VII.

Witte, Hendrik Petrus Johannes: „Alnaargelang hun band met het fundament van het christelijk geloof verschillend is." Wording en verwerking van de

uitspraak over de ‚hierarchie' van waarheden van Vaticanum II. D. I–II. – (Tilburg: Univ. Pr. 1986.) XII, 494 p.; hfl 120,–. [Diss., Tilburg]

Gnilka, Joachim: Tu es, Petrus. – MThZ 38, 1987, 3–17; S. 19–29: Stockmeier, Peter: **Papsttum** und Petrus-Dienst in der frühen Kirche; S. 31–51: Schwaiger, Georg: Kirchenreform und Reformpapsttum ‹1046–1124›; S. 53–69: Horst, Ulrich: Theologie und Lehramt; S. 65–85: Müller, Gerhard Ludwig: Der römische Primat; S. 97–106: Döring, Heinrich: Dienst an der Einheit.

Galvin, John P.: Papal primacy in contemporary Roman catholic theology. – ThSt 47, 1986, 653–667.

Vanni, Ugo: La promozione del regno come responsabilità sacerdotale dei Cristiani secondo l'Apocalisse e la Prima Lettera di Pietro. – Gregorianum 68, 1987, 9–56; p. 57–101: Rambaldi, Giuseppe: Carismi e laicato nella Chiesa. Teologia dei carismi, comunione e corresponsabilità dei **laici** nella Chiesa; p. 103–155: Antón, Angel: Principios fundamentales para una teología del Laicado en la Eclesiología del Vaticano II; p. 157–185: Beyer, Jean: Le laïcat et les laïcs dans l'Eglise; p. 187–213: Galot, Jean: La **femme** dans l'Eglise; p. 215–266: Rosato, Philip J.: **Priesthood** of the baptized and priesthood of the ordained; p. 267–305: Pastor, Félix-Alejandro: Ministerios laicales y Comunidades de Base. La renovación pastoral de la Iglesia en América Latina; p. 307–337: Goldie, Rosemary: The laity in the ecumenical movement.

Faivre, Alexandre: Naissance d'un laïcat chrétien. Les enjeux d'un mot. – FZPhTh 33, 1986, 391–429.

Chantraine, Georges: Le laïc à l'intérieur des missions divines. – NRTh 109, 1987, 362–381.

Betti, Umberto, OFM: Chiesa di Cristo e Chiesa Cattolica. A proposito di un'espressione della «Lumen Gentium». – Antonianum 61, 1986, 726–745.

Briancesco, Eduardo: «Sacramentum fidei»: pensar la Eucaristía hoy. – Teologia 22, 1985, 109–121.

## IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Fleischmann-Bisten, Walter: **Protestanten** auf dem Wege. Geschichte des Evangelischen Bundes. Von Walter Fleischmann-Bisten, Heiner Grote. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1986. 239 S., Ill. = Bensheimer Hefte LXV.

Evangelisch und ökumenisch. Beiträge zum 100jährigen Bestehen des **Evangelischen Bundes**. Hrsg. von Gottfried Maron. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1986. 608 S. = Kirche und Konfession XXV; kart. DM 98,–.

Kahle, Wilhelm: Die Erforschung der **orthodoxen Kirchen** und der Kirchen des Ostens. – ThRu 52, 1987, 59–86.

Heim, S. Mark: The **Holy Spirit** consultation. An introduction. – Greek Orthodox theological review 31, 1986, 231–234; p. 235–254: Patterson, Lloyd G.: The Spirit, the creed, and christian unity; p. 255–287: Styliano-poulos, Theodore: The Filioque: Dogma, theologoumenon or error?; p. 289–310: Cardman, Francine: The Holy Spirit and the Apostolic Faith. A Roman catholic response; p. 311–334: Stortz, Martha Ellen: Let the Spirit come; p. 335–350: Lovelace, Richard: Pneumatological issues in American presbyterianism; p. 351–360: Bondi, Roberta: The role of the Holy Spirit from a Methodist; p. 361–388: Dayton, Donald W.: Pneumatological issues in the holiness movement; p. 389–400: Meyer, Lauree Hersch: Reflections on pneumatology in the Church of the Brethren tradition; p. 401–416: Sheppard, Gerald T.: The Nicean creed, filioque, and pentecostal movements in the United States.

Kirchliches Lehren in ökumenischer Verpflichtung. Eine Studie zur Rezeption ökumenischer Dokumente, erarbeitet vom Ökumenischen Studienausschuß der VELKD u. des DNK/LWB. Hrsg. von Hermann Brandt. – Stu: Calwer (1986). 156 S.; kart. DM 24,80.

Ein Gott – ein Herr – ein Geist. Zur Auslegung des **apostolischen Glaubens** heute. (One God, ohe Lord, one Spirit. On the spirit of the Apostolic faith today, dt.) In Zusammenarbeit mit Dan-Ilie Ciobotea und Dietrich Ritschl. Herausgegeben von Hans-Georg Link. – Ffm: Lembeck (1987). 155 S. = Beihefte zur ökumenischen Rundschau LVI; kart. DM 24,80,–; [enth.:] S. 7–19: Link, Hans-Georg: Fülle des Glaubens. Zum Prozeß einer ökumenischen Auslegung des apostolischen Glaubens; S. 21–48: Teil I: Der erste Glaubensartikel: Wir glauben an den einen Gott. Eine ökumenische Auslegung; S. 49–69: Ciobotea, Dan-Ilie: Wir glauben an den einen Gott, den Vater, den Allmächten, der alles geschaffen hat. Aspekte eines ökumenischen Zugangs zum ersten Glaubensartikel; S. 71–100: Teil II: Der zweite Glaubensartikel: Wir glauben an den einen Herrn Jesus Christus. Eine ökumenische Auslegung; S. 101–114: Ritschl, Dietrich: Wir glauben an den einen Herrn Jesus Christus. Nachzeichnung des Weges der Interpretation des zweiten Glaubensartikels von Kottayam bis Potsdam; S. 115–131: Teil III: Der dritte Glaubensartikel: Wir glauben an den Heiligen Geist, die Kirche und das Leben der kommenden Welt. Eine ökumenische Auslegung; S. 132–152: Link, Hans-Georg: Prophetischer Geist, Kirche als Gemeinschaft und Leben in Hoffnung. Ökumenische Aspekte des dritten Glaubensartikels.

Evangelisch und ökumenisch. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1987. 159 S. = Im Lichte der Reformation XXX; [enth.:] S. 10–22: Maron, Gottfried: Evangelisch und Ökumenisch. Hundert Jahre Evangelischer Bund; S. 34–42: Hempel, Johannes: Evangelischer Glaube und ökumenische Herausforderung; S. 49–67: Löser, Werner: Was gilt in der Kirche? Katholische Fragen an die Evangelische Kirche; S. 68–87: Barth, Hans-Martin: Was gilt in der Kirche? Evangelische Fragen an die Evangelische Kirche; S. 88–103: Obst, Helmut: Gegeneinander – Nebeneinander – Miteinander. Situation, Probleme und Aufgaben der Evangelischen Kirche in der DDR; S. 104–119: Spengler, Helmut: Von Gott reden. Wie redet die Kirche von Gott?; S. 120–143: Braun, Dietrich: Luther über die Grenzen des Staates 1523.

Birmelé, André: Le salut en Jésus Christ dans les dialogues œcuméniques. – P: Ed. du Cerf; Ed. Labor & Fides 1986. 520 p. = Cogitatio fidei CXLI; F 189,– [Diss., Straßburg]

Lange, Ernst: Die ökumenische Utopie oder Was bewegt die ökumenische Bewegung? Am Beispiel Löwen 1971: Menschenheinheit – Kicheneinheit. – (Mchn:) Kaiser (1986). 313 S.; Lw. DM 36,–.

Hoeckman, Remi: Ecumenism after the extraordinary synod. – Angelicum 63, 1986, 598–615.

Cullmann, Oscar: **Einheit** durch **Vielfalt**. Grundlegung u. Beitrag zur Diskussion über die Möglichkeiten ihrer Verwirklichung. – Tü: Mohr 1986. 145 S.

## X. Moraltheologie

Capone, Domenica: La teologia della coscienza morale nel Concilio e dopo il Concilio. – Studia moralia 24, 1986, 221–250; p. 251–256: Chenu, M.-D.: Une morale «séculière»; p. 257–282: Häring, Bernhard: Was besagt die Synode 1985 über die Zukunft der Moraltheologie?; p. 283–298: Terrazas, J.: El Sinodo extraordinario y la moral: vivencia y testimonio de un pastor, miembro de la asamblea; p. 299–318: Ratzinger, Joseph: Le pluralisme: problème posé à l'Eglise et à la théologie.

Verhegghen, Gaby: De principes van de proportionaliteit en discriminatie in de defensie-ethiek. – Collationes 17, 1987, 24–43; p. 44–71: McCormick, Richard A.: Ethische argumentatie en christelijke ethiek; p. 72–83: Leenhouwers, Piet: Secularisatie als opdracht van de Kerk.

Scola, Angelo: Christologie et morale. – NRTh 109, 1987, 382–410.

Gauthier, David: Morals by agreement. – Oxf: Clarendon Pr. 1986. X, 367 p.

Mondin, Battista: I valori fondamentali della persona, della morale e della religione in prospettiva planetaria. – Euntes docete 39, 1986, 471–489; p. 491–502: Edouard, Hamel: La morale cristiana e la cultura contemporanea; p. 503–521: Malone, Richard: Magisterium and dissent.

Vidal, Marciano: La moralidad de la **guerra**. Revisión histórica y afirmaciones actuales. – Moralia 9, 1987, 115–132; p. 133–142: Bennàssar, Bartomeu: El **laico**, sujeto activo de la Teología Moral; p. 143–155: Rejon, F. Moreno: «Articulación de la Teología Moral a partir de **América Latina**» (X Encuentro Nacional de profesores de Teología Moral de Brasil); p. 157–164: Rejon, F. Moreno: Bibliografia latinoamericana sobre Moral Fundamental ‹1984–1986›; p. 165–201: Vidal, Marciano: Panorama bibliográfico de moral en 1986. El tema de la moral en las revistas.

Witschen, Dieter: „Gerechtigkeit" als univerales und partikuläres Tugendwort. – ThGl 77, 1987, 36–61.

On moral **medicine**. Theological perspectives in medical ethics. Ed. by Stephen E. Lammers . . . – GrR, Mich.: Eerdmans 1987. X, 657 p.; $ 35,–.

War, **peace** and **violence** – Guerre, paix et violence. Bibliographie internationale **1983–1984**. – Strasbourg: CERDIC-Publ. 1985. 120 p. = RIC-Supplément CI–CII; F 150,–.

Musto, Ronald G.: The Catholic **peace** tradition. – Maryknoll, N.Y.: Orbis Books (1986). XIV, 365 p.; $ 21,95.

Quinlan, Michael: The ethics of nuclear deterrence: A critical comment on the pastoral letter of the U.S. catholic bishops. – ThSt 48, 1987, 3–24.

Nagel, Ernst Josef: Die Strategische Verteidigungsinitiative als ethische Frage. – Köln: Bachem (1986). 158 S. = Theologie und Frieden II.

## XI. Theologie des geistlichen Lebens

Rousseau, Philip: **Pachomius**. The making of a community in fourth-century Egypt. – Berkeley, Ca. [e. a.:] University of California Pr. (1985). XVI, 217 p. = The transformation of the classical heritage VI; $ 32,50.

Biarne, Jacques: La vie quotidienne des moines en Occident du **IV^e** au **VI^e** siècle. – CollCist 49, 1987, 3–19; p. 20–37: Stéphanos: Les origines de la **vie cénobitique**; p. 38–62: Leloir, Louis: Le message des **Pères** du **Désert** jadis et aujourd'hui; p. 63–76: Amargier, Paul: **Salvien** de **Marseille**; p. 77–99: Clément, Olivier: Essai de synthèse des mouvements ascétiques au **VII^e** siècle dans l'Orient chrétien.

Bergmann, Rolf: Katalog der deutschsprachigen geistlichen Spiele und Marienklagen des Mittelalters. Unter Mitarb. von Eva P. Diedrichs u. Christoph Treutwein. – Mchn: Beck 1986. 607 S. = Veröffentlichungen der Kommission für Deutsche Literatur des Mittelalters der Bayerischen Akademie der Wissenschaften; kart. DM 98,–.

Troubnikoff, Alexandre: Les **matryrs** de **Lyon** et leur temps. Préface de Jacques Goudet. – P: O.E.I.L. (1986). 167 p., fig.; F 74,–.

Wiedemeier, Kurt: La religion de **Bernardin** de **Saint-Pierre**. – Frb/S: Ed. Univ. 1986. 320 p. = Sillons II; sfr 48,–.

Il rinnovamento del francescanesimo. L'Osservanza. Atti dell'XI Convegno internaz., Assisi, 20–21–22 ott. 1983. – Assise: Società internaz. di Studi Francescani, Università di Perugia, Centro di Studi francescani 1985. 323 p., pl. e cartas; Lire 40 000.

Women and men in spiritual culture, **XIV–XVII** centuries. A meeting of south and north. Edited by Elisja Schulte van Kessel. – The Hague: Netherland Government Publ. Office; s'-Grav: Staatsuitgeverij 1986. 260 p., 32 fig.; hfl 30,–; [cont. e. a.:] p. 27–32: Blok, Anton: Notes on the concept of virginity in Mediterranean societies; p. 35–43: Accati, Luisa: Simboli maschili e simboli femminili nella devozione alla Madonna della Controriforma: appunti per una discussione; p. 47–68: Schulte van Kessel, Elisja: Gender and spirit, pietas et contemptus mundi. Matron-patrons in early modern Rome (2 fig.); p. 71–90: Prosperi, Adriano: Dalle «divine madri» ai «padri spirituali» (2 fig.); p. 93–109: Noël, Jeanne Marie: Education morale des filles et des garçons dans les Pays Bas au 16e siècle: deux manuels pédagogiques (1 fig.); p. 111–134: Guarnieri, Romana: «Nec domina nec ancilla, sed socia.» Tre casi di direzione spirituale tra Cinque e Seicento (2 fig.); p. 135–147: Koorn, Florence: Women without vows. The case of the beguines and the Sisters of the Common Life in the Northern Netherlands; p. 149–161: Volpato, Antonio: Tra sante profetesse e santi dottori: **Caterina** da **Siena** (2 fig.); p. 163–175: Jelsma, Auke: The appreciation of **Bridget** of **Sweden** ‹1303–1373› in the 15th century; p. 177–192: Scaraffia, Lucetta: La beatificazione di **Rita** da **Cascia**: un modello di santità femminile controriformistico (3 fig.); p. 193–211: Erba, Andrea: Il «caso« di Paola Antonia **Negri** nel Cinquecento italiano; p. 213–223: Steggink, Otger: Spiritual friendship in **Teresa** of **Avila**.

Del Zotto, Cornelio, OFM: L'obbedienza in san Francesco d'Assisi. – Antonianum 61, 1986, 569–597.

Man, A. de: Het leven van Sinte **Lutgard** door broeder Geraert: een verwaarloosde bewerking van Thomas Cantimpratensis' Vita Lutgardis. – OGE 61, 1986, 125–147; p. 148–203: Margry, P. J.: Het Katharijneconvent te Heus-

den. Een onderzoek naar het boekenbezit en boekengebruik van een tertiarissnklooster in de late middeleeuwen; p. 204–253: Verleyen, H.: **Benedictus** van **Haeften** ‹† 1648› als geestelijk schrijver; p. 254–287: Pelckmans, P.: De grote manier van de deugd. Dood en rouw in Willem Leevend.

Arraj, James: St. **John** of the **Cross** and Dr. C. G. **Jung**. Christian mysticism in the light of Jungian psychology. – Chiloquin (Oregon): Tools for Inner Growth 1986. 200 p.; $ 11,95.

Helminiak, Daniel A.: Spiritual development: an interdisciplinary study. – St. Louis: Loyola Univ. Press 1987. 235 p.; $ 15,95.

Coste, René: Le grand secret des Béatitudes. Une théologie et une spiritualité pour aujourd'hui. – P: Éditions S.O.S. (1985). 300 p.; F 110,–.

Maroto, D. de Pablo: El «camino espiritual». Revisiones y nuevas perspectivas. – Salm 39, 1987, 17–60.

Gondal, M.-L.: La mystique est-elle un lieu théologique? – NRTh 108, 1986, 666–684.

Estrada, Juan A.: La transformación de la religiosidad popular. – Salm: Ed. Sígueme 1986. 136 p. = Materiales XXIV.

## XII. Christliche Sozialwissenschaften

Coste, René: L'Encyclique «Populorum progressio» vingt ans après. – NRTh 109, 1987, 161–181; p. 182–207: Thils, Gustave: Les fidèles laïcs: leur sécularité, leur ecclésialité.

Brown, Neil: Christians in a pluralist society. – Sydney: Catholic Institute of Sydney 1986. VIII, 152 p.; $ 12,–.

Religious **liberty** and human rights in nations and in religions. Ed. by Leonard Swidler. – Phil: Ecumenical Pr.; NY: Hippocrene Books (1986). XVI, 255 p.

Women, religion and social change. Ed. by Yvonne Yazbeck Haddad and Ellison Banks Findly. – (Albany, N.Y.:) State University of New York Pr. (1985). XXI, 507 p.; $ 19,50.

Mörth, Ingo: Lebenswelt und religiöse Sinnstiftung. Ein Beitrag zur Theorie des Alltagslebens. – (Mchn:) Tuduv-Verlagsges. (1986). IV, 222 S. = Tuduv-Studien. Reihe Sozialwissenschaften XXXIX; kart. DM 38,80 [Habil.-Schrift, Linz]

Nesti, Arnaldo: Introduction: Le catholicisme **espagnol** dix ans après la mort de Franco. – SocComp 33, 1986, 337–345; p. 347–362: Pereda, Carlos – Miguel Angel de Prada: The breakdown of religious debates in Spain in the 80's; p. 363–383: Urbina, Fernando – José Sanchez: Religion et société dans l'histoire de l'Espagne; p. 385–400: Riaza Ballesteros, José-Maria: La religiosité des jeunes espagnols; p. 401–418: Vericat, José: Le veau d'or. L'expérience de la sécularisation et le labyrinthe religieux espagnol; p. 419–435: Perez-Agote, Alfonso: The role of religion in the definition of a symbolic conflict. Religion and the basque problem; p. 437–455: Moreno-Navarro, Isidoro: Religiosité populaire andalouse et catholicisme.

Tending the garden. Essays on the gospel and the earth. Ed. by Wesley Granberg-Michaelson. – GrR, Mich.: Eerdmans (1987). VIII, 150 p.; $ 7,95.

Cronache e commenti di studi religiosi. III: Crisi del sacro: sacralità, desacralizzazione, dissacrazione. A cura del Centro Studi Religiosi. Facoltà di Filosofia dell'UPS. – R: LAS 1986. 102 p. = Quaderni di «Salesianum» XII.

Haldane, John J.: Christianity and politics: Another view. – SJTh 40, 1987, 259–286.

Vassort-Rousset, Brigitte: Les évêques de France en politique. – P: Ed du Cerf, Presses de la Fondation Nationale des Sciences politiques 1986. 311 p. = Sciences humaines et religion; F 109,–.

Charlton, William: The Christian response to industrial capitalism / by William Charlton, Tatiana Mallinson and Robert Oakeshott. – Lo: Sheed & Ward 1986. VII, 263 p.; £ 9,50.

Esser, Otto: Kirche – unternehmerische Wirtschaft. Erfahrungen und Eindrükke. – Köln: Wirtschaftsverlag Bachem 1987. 23 S. = Schriftenreihe Kirche-Wirtschaft II; geb. DM 2,80.

Messner, Johannes: Das Unternehmerbild in der katholischen Soziallehre. – (Köln: Bund Katholischer Unternehmer 1968.) 37 S. = Beiträge zur Gesellschaftspolitik III.

## XIII. Kirchenrecht

Chiapetta, Luigi: Dizionario del nuovo Codice di Diritto Canonico. Prontuario teòrico-pràtico. – Napoli: Ed. Dehoniane 1986. XXII, 1363 p.

Longhitano, Adolfo: La normativa sul Sinodo diocesano. Dal Concilio di Trento al Codice di Diritto Canonico. – SC 115, 1987, 3–31; p. 32–47: Criscuolo Limido, Marta: Fecondazione artificiale e matrimonio canonico.

Martin, John Hilary: The ordination of women and the theologians in the middle ages. – Escritos del Vedat XVI, 1986, 115–177.

Barcala Muñoz, Andrés: Censuras inquisitoriales a la obras de P. **Tamburini** y al Sínodo de Pistoya. – Madr: Centro de Estudios Histórico 1985. 434 p. = Bibliotheca theologica Hispana II, 4; pes 2700.

Pollak, Gertrud: Der Aufbruch der **Säkularinstitute** und ihr theologischer Ort. Historisch-systematische Studien. – Vallendar-Schönstatt: Patris Verl. 1986. 317 S.; kart. DM 38,–. [Diss., Freiburg]

Lenz, Gisela: Die Rechtsbeziehung zwischen dem Land **Hessen** u. der **kath. Kirche** unter besonderer Berücksichtigung der Bistumsverträge vom 9. 3. 1963 u. 29. 3. 1974. – Ffm [u. a.:] Lang 1987. XXIX, 312 S. = Europäische Hochschulschriften II, 540; sfr 69,–.

Kessler, Rainer: Die Kirchen und das **Arbeitsrecht**. – Dmst: Verl. für Wissenschaftl. Publ. 1986. 372 S.; kart. DM 48,– [Diss., Frankfurt/M]

Erdö, Peter: Epressiones obligationis et exhortationis in Codice Iuris Canonici. – PerRMCL 86, 1987, 3–27; p. 29–45: Matano, Salvatore R.: Necessitudo inter Episcopum ac Sacerdotes, sicut ipsa significatur in normis de personis, afficientibus sacerdotes Dioecesis Providentiensis; p. 47–82: Coccopalmerio, Francesco: Quaestiones de **paroecia** in novo Codice (Pars II); p. 83–98: Hendriks, Jan: De **libertate religiosa** in Concilio Vaticano II disceptata. Num mutata est doctrina?; p. 99–120: Beyer, Jean B.: Quaesita et dubia de Societatibus vitae apostolicae solvenda; p. 121–159: Manzanares, Julio: De **absolutione sacramentali** generali in casu gravis necessitatis consideratio-

nes; p. 161–181: Navarrete, Urbano: Canon **1098** de errore doloso estne iuris naturalis an iuris positivi ecclesiastici?; p. 183–188: Urrutia, Francisco Javier: Nota. Superior paritatem suffragiorum in suo consilio, de qua in can. 127 § 1, dirimere non potest.

Kealy, Robert L.: **Diocesan financial** support: its history and canonical status. – Roma 1986: (Tip. Graziani). XIX, 406 p. [Diss., Roma. Pont. Univ. Gregor.]

Gambari, Elio: I religiosi nel Codice. Commento ai singoli canoni. – Milano: Ed. Àncora 1986. 445 p.; Lire 29 000.

Grib, Philip J.: **Divorce laws** and morality. A new catholic jurisprudence. – Lanham [e. a.:] Univ. Pr. of America 1985. XXII, 232 p.; $ 13,50. [Diss., Washington z. T.]

Martínez-Torrón, Javier: La configuración jurídica de las prelaturas personales en el Concilio Vaticano II. – Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra 1986. 344 p; pes 3000.

Villeggiante, S.: Matrimonio cattolico e matrimonio mussulmano: Due mondi a confronto nel Matrimonio dispari. – MonEccl 11, 1986, 463–510.

Quesnel, Michel: Le baptême: du bain pour le pardon au rite d'appartenance. – L'année canonique 29, 1985–1986, 7–18; p. 19–54: Faivre, Alexandre: Aux origines du laïcat; p. 55–70: Fransen, Gérard: Les laïcs dans l'Eglise au moyen-âge; p. 71–82: Imbert, Jean: Les laïcs après le Concile de Trente; p. 83–98: Gaudemet, Jean: Pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction. Quelques repères historiques; p. 99–104: Rémond, René: Heurs et malheurs de l'Action catholique en France; p. 105–113: Passicos, Jean: Du mandat à la mission exercée «au nom de l'Eglise»; p. 115–121: Valdrini, Patrick: Apostolat, témoignage et droit; p. 123–140: Manzanares, Julio: Les laïcs et la liturgie; p. 141–151: Morlot, François: Un statut original: les laïcs consacrés dans un institut; p. 153–166: Branchereau, Piere: L'état de mariage; p. 167–182: Arrieta, Juan Ignacio: Formation et spiritualité des laïcs; p. 183–192: Frost, Francis: Les laïcs dans l'anglicanisme; p. 193–200: Jouffroy, Jacqueline: Les laïcs dans l'Eglise réformée; p. 201–208: Dussoubs, Marie-Josèphe – M. Latéras: Laïcs au synode diocésain de Limoges.

## XIX. Pastoraltheologie und Katechetik

Études pastorales: pratiques et communautés. Direction: Roland Chagnon et Marcel Viau. – Montréal: Éditions Bellarmin 1986. 288 p.; $ 15,–; [cont.:] p. 17–28: Beauregard, André: Pour une compréhension des pratiques en praxéologie pastorale; p. 29–46: Viau, Marcel – Paul O'Grady: Le rapport science/foi en études pastorales; p. 47–66: Visscher, Adrian: Christian **kerygma** and community in pastoral education; p. 67–81: Volant-Labelle, Éric: Crise et promesse: leurs retombées morales; p. 85–104: Brodeur, Raymond: De **catéchisme** en catéchisme: enjeux du changement en pastorale; p. 105–114: Caron, Anita: Intervention psychosociologique et action pastorale; p. 115–134: Chagnon, Roland: Les nouvelles **religions orientales** et le renouvellement des pratiques pastorales; p. 135–146: Gagné, Jacques: L'Église domestique au service des fiancé(e)s; p. 147–166: Nadeau, Jean-Guy: L'interaction entre ecclésiologie et pastorale – Un exemple: la pastorale de la **prostitution**; p. 167–192: Meir, Augustine: Phobic avoidance of confession: Symptomatology, psychological factors, and treatment; p. 193–206: Price, David R.: Pastoral responses to the **spiritual needs** of adolescents: A discussion; p. 207–220: Raymond, Gilles: Une Église particulière et la formation de ses ministres-laïcs; p. 221–236: Rigby, Paul: Paulo Freire and the Bishop's economic statement; p. 237–260: Sheehan, Mary Ellen: Christian community and the promotion of **healing**: Theological reflection in a therapeutic context.

Bäumler, Christof: **Gemeindepraxis** in der offenen Volkskirche als konziliare Realisierung der Freiheit. – ThZ 43, 1987, 7–17; S. 22–30: Bommer, Josef: Die Gemeinde und ihre **Sterbenden** und **Toten**; S. 42–52: Eisinger, Walther: Lernen, was glauben heißt – die notwendige Wiedergewinnung des verlorenen **Katechismus**unterrichts; S. 71–84: Kramer, Werner: Mit dem Munde bekennen – mit dem Herzen glauben. Überlegungen zur Frage nach einem **„neuen" Glaubensbekenntnis**; S. 85–91: Leuenberger, Robert: Paradigmawechsel in der Volkskirche? Ein Erfahrungsbericht; S. 92–97: Lochman, Jan Milič: Die Zukunft der Kirche: Verhältnisse und Verheißungen. Eine theologisch-homiletische Skizze; S. 98–106: Meier, Christoph: Das Verlassen eingefahrener Wege als Chance begreifen. Wider die Verteufelung emanzipatorischer Arbeit in der Kirche; S. 107–116: Müller, Alois: **Kult** und **Kunst**; S. 117–123: Ott, Heinrich: Gedanken zur Phänomenologie des **Gesprächs**; S. 124–141: Otto, Gert: Zur **Osterpredigt**; S. 142–147: Rauchfleisch, Udo: Zum Verhältnis zwischen beratender Seelsorge und Psychotherapie; S. 148–157: Riess, Richard: Missio und communio. Zur missionarischen Dimension der kirchlichen Seelsorge; S. 158–165: Rössler, Dietrich: Grundsätze und Erfahrung. Zum Problem des Begriffs der Praktischen Theologie; S. 166–174: Scharfenberg, Joachim: **Symboldidaktik** – ein neuer Weg zum alten Evangelium?; S. 175–183: Steck, Wolfgang: Der Ursprung der Seelsorge in der Alltagswelt; S. 184–198: Stollberg, Dietrich: Psychologie als Herausforderung für die Theologie.

Enichlmayr, Johann: Wiederverheiratet nach Scheidung. Kirche im Dilemma. Versuch einer pastoralen Aufarbeitung. – Wien: Herder (1986). 195 S.

Mashoff-Fischer, Manfred: Eheliche Partnerschaft und Erziehung zur Partnerschaftsfähigkeit in pastoralpsychologischer Perspektive. – Ffm, Bern, NY: Lang 1987. 503 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 303; sfr 78,– [Diss., Würzburg]

Atti del IV Convegno Catechistico Diocesano. ‹Busto Arsizio, 30 sett. – 6 ottobre 1984.› – Milano: (Centro Ambrosiano di Documentazione e Studi Religiosi) 1985. 465 p. = Ricerche storiche sulla Chiesa Ambrosiana XIV, (Suppl.).

Karg, Hans Hartmut: **Reformationspädagogik**. Über die Erziehungslehren bedeutender Reformatoren u. die Wirkung auf bestimmte Erziehungstheoretiker. – (Ffm:) Haag & Herchen (1986). 287 S.; kart. DM 34,20.

Hindriksen, Arendt: Religionspädagogische Konzeptionen und ihr Verhältnis zum Rollenbild des **Religionslehrers**. Eine empirische Untersuchung. – Oldenburg: Universität 1986. 390 S., Tab.; kart. DM 24,–.

Handbuch Religiöser Erziehung. Hrsg. von Werner Böcker ... Bd I: Lernbedingungen und Lerndimensionen. Bd II: Handlungsfelder und Problemfelder. – Düs: Schwann (1987). VIII, 700 S.; Lw. DM 128,–.

Biehl, Peter: Der biographische Ansatz in der Religionspädagogik. – Religion und Biographie . . ., Mchn 1987, 272–296; S. 297–309: Meier, Christoph: Biblische Geschichten als Lebensgeschichten begreifen – **Biographie** und Lebenswelt in der theologischen Erwachsenenbildung; S. 310–321: Neidhart, Walter: Religion und Biographie im Religionsunterricht.

### XV. Liturgiewissenschaft und christliche Kunst

Décréaux, Joseph: Le sacramentaire de **Marmoutier** ‹Autun 19 bis› dans l'histoire des sacramentaires carolingiens du **IX**e siècle. Texte revus et mis au point par Victor Saxer Vol. I: Etudes. II: Texte. – CdV: Pont. Istituto di Archeologia Cristiana 1985. XLVI, 782 p. = Studi di Antichità Cristiana XXXVIII; Lire 90 000.

Jounel, Pierre: Le renouveau du culte des **saints** dans la liturgie romaine. – R: Ed. Liturgiche 1986. 273 p. = Bibliotheca «Ephemerides Liturgicae». Subsidia XXXVI; Lire 45 000.

Cant, H. William M.: The most urgent call to the kirk: The celebration of Christ in the liturgy of word and sacrament. – SJTh 40, 1987, 107–124.

Albertine, R. P.: The post-Vatican Consilium's ‹Coetus X› treatment of the epiclesis question in the new eucharistic prayers. – ELit 100, 1986, 489–507.

Gy, Pierre Marie: Le problème de la **confirmation** dans l'Église catholique. – MD 168, 1986, 7–13; p. 15–32: Becker, Karl J.: Le don de la confirmation; p. 33–46: Noret, Jacques: La confirmation selon Nicolas **Cabasilas**; p. 47–75: Clerck, Paul de: La dissociation du baptême et de la confirmation au haut Moyen Age; p. 77–105: Bornert, René: La confirmation dans le **Protestantisme** et dans l'**Anglicanisme**; p. 107–116: Holeton, David R.: Enfants, confirmation et communion: une réflexion anglicane; p. 117–141: Sarda, Odette: La confirmation: les pratiques actuelles en **France**; p. 143–152: Brulin, Monique: Rencontre européenne des secrétaires nationaux de liturgie.

La Mère de Jésus-Christ et la Communion des Saints dans la liturgie. Conférences Saint-Serge XXIIe semaine d'études liturgiques Paris, 25–28 juin 1985. Éd. par A(chille) M. Triacca . . . – R: Ed. Liturgiche 1986. 361 p. = Bibliotheca «Ephemerides Liturgicae». «Subsidia» XXXVII; Lire 45 000; [cont.:] p. 17–28: Allchin, A. M.: Marie et les Saints dans l'œuvre de Thomas **Ken**; p. 29–44: Andronikof, C.: La Théotokos médiatrice du salut dans la liturgie; p. 45–54: Cazelles, H.: La Septante d'Is **7,14**; p. 55–73: Cothenet, E.: Le signe de la Femme ‹**Apoc 12**›; p. 75–89: Craciun, C.: L'originalité de l'illustration de l'hymne Akathiste en Moldavie; p. 91–102: Fauquet Y.: Une approche biblique de la maternité de Marie «essai de théologie biblique»; p. 103–116: Harissiadis, C.: La fête de la source vivifiante ‹que l'on nomme en grec: «Ἑορτὴ τῆς Ζωοδόχου Πηγῆς»; p. 117–134: Holeton, D. R.: Marie dans la tradition liturgique **anglicane**; p. 135–148: Kniazeff, A.: Les fêtes **byzantines** d'intercession de la **Théotokos** des 2 juillet et 31 août; p. 149–171: Limouris, G.: Les homélies mariales de **Nicolas Cabasilas** ‹XIVe s.›, monument liturgique et théologique; p. 173–196: Lodi, E.: L'**eucologie** romaine de la liturgie mariale; p. 197–207: Metzger, M.: La place de l'iconographie mariale dans l'organisation du lieu de culte en **Occident**; p. 209–228: Muess, Cl.-R.: La **communion** des Saints dans l'Église **Luthérienne**; p. 229–234: Neunheuser, B.: La Vierge Marie et ses fêtes dans la réforme liturgique de Vatican II; p. 235–253: Renoux, Ch.: La **Fête** de l'**Assomption** dans le rite arménien; p. 255–265: Rose, A.: Les **Pausmes 44** et **131** dans la liturgie mariale; p. 267–282: Theodorou, E.: Le féminisme des textes liturgiques **orthodoxes**; p. 283–332: Triacca, A. M.: La Vierge Marie, Mère de Dieu, dans la liturgie eucharistique **ambrosienne** «Hinc egressa mysteria Salvatoris»»; p. 333–344: Westphal, G.: La catéchèse biblique mariale dans les vitraux de Notre-Dame de **Chartres**; p. 345–359: Zellweger, E.: Marie, Mère du Seigneur, dans le culte réformé.

Lang, Odo, OSB: Psalmenfrömmigkeit und Feier des Paschamysteriums in der Psalmodie des Monastischen Stundenbuches. – StM 97, 1986, 381–412.

Dürig, Walter: Das stellvertretende Gebet des Priesters. Gedanken zum **Stundengebet** ohne Gemeinde. – St. Ottilien: EOS Verlag 1986. 58 S.

. . . kein Bildnis machen. **Kunst** und **Theologie** im Gespräch. Christoph Dohmen, Thomas Sternberg (Hrsg.). – (Wü:) Echter Verl. (1987). 223 S.; kart. DM 29,–; [enth.:] S. 11–24: Dohmen, Christoph: Religion gegen Kunst? Liegen die Anfänge der Kunstfeindlichkeit in der Bibel?; S. 25–57: Sternberg, Thomas: „Vertrauter und leichter ist der Blick auf das Bild." Westliche Theologen des **4.** bis **6.** Jahrhunderts zur **Bilderfrage**; S. 59–67: Lange, Günter: Christos polymorphos. Die Vorstellung von der **Vielgestaltigkeit Jesu** und ihre religionspädagogische Relevanz; S. 69–81: Stein, Dietrich: Biblische Exegese und kirchliche Lehre im Für und Wider des byzantinischen Bilderstreits; S. 83–96: Iking, Thomas: Vom Sakrament der Schrift. Typologisches Denken am Beispiel der **Biblia Pauperum**; S. 97–117: Speer, Andreas: Kunst als Liturgie. Zur Entstehung und Bedeutung der **Kathedrale**; S. 119–148: Göttler, Christine – Peter Jezler: Das Erlöschen des Fegefeuers und der Zusammenbruch der Auftraggeberschaft für sakrale Kunst; S. 149–166: Boespflug, François: Die bildenden Künste und das Dogma. Einige Affären um Bilder zwischen dem **15.** und **18.** Jahrhundert; S. 167–178: Smitmans, Adolf: Das Ende der christlichen Kunst? Die Probleme des **19.** Jahrhunderts in ihrer grundsätzlichen Bedeutung; S. 179–184: Beykirch, Ursula: „In mäßiger Zahl und in angemessener Ordnung." Bemerkungen zum Thema **Bilderverehrung** im Recht der katholischen Kirche; S. 185–203: Hoeps, Reinhard: Bild und Ikonoklasmus. Zur theologisch-kunsttheoretischen Bedeutung des **Bilderverbotes**; S. 205–221: Stephany, Erich: Die Kirche braucht die Künste. Über die Kontinuität der christlichen Kunst.

### Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Adolf Adam, Waldthausenstr. 52, 6500 Mainz-Finthen; Dr. Jan Ambaum, Groot-Seminarie Rolduc, Heyendahllaan 82, NL-6464 EP Kerkrade; Prof. Dr. Jürgen Becker, Rönner Weg 15, 2313 Raisdorf; Prof. DDr. Wolfgang Beinert, Großberger Weg 9, 8401 Pentling; Prof. Dr. Gottfried Bitter CSSp, Auf der Neide 3, 5480 Remagen; Prof. DDr. Werner Bröker, Überwasserstr. 29, 4402 Greven-Gimbte; Prof. Dr. Norbert Brox, Universität Regensburg, Universitätsstr. 31, Postfach 397, 8400 Regensburg; Prof. Dr. Richard Bruch, A-8082 Kirchbach; Dr. Bruno Bürki, Rue de la Côte 25, CH-2000 Neuchâtel; Ludger Camp, Kalbweg 219, 4100 Duisburg; Prof. Dr. Peter Ehlen SJ, Kaulbachstr. 31a, 8000 München 22; Prof. Dr. Karl Suso Frank, Bürgerwehrstr. 17, 7800 Freiburg; Dr. Oda Hagemeyer OSB, Abtei Herstelle, Postfach 5127, 3472 Beverungen 1; Prof. Dr. Wolf-Dieter Hauschild, Evang.-Theol. Fakultät der Univ. Münster, Universitätsstr. 13–17, 4400 Münster; Dr. Linus Hauser, Austum 38 A, 4407 Emsdetten; Prof. Dr. Johann Hofmeier, Talblick 30, 8411 Lappersdorf; Prof. Dr. Fernando Inciarte, Am Kreuztor 8, 4400 Münster; Prof. Dr. Adel-Theodor Khoury, Buchenallee 35, 4401 Altenberge; Prof. Dr. George Dunbar Kilpatrick, 27 Lathbury Road, GB-Oxford/X2 7AT; Prof. Dr. Otto B. Knoch, Universität Passau, Michaeligasse 13, 8390 Passau; Prof. Dr. Walter Kornfeld, Laudongasse 42/11, A-1080 Wien; Prof. Dr. Hans Kramer OSC, Ruhr-Universität, Universitätsstr. 150, 4630 Bochum 1; Dr. Rolf Kühn, Widerholdstr. 14, 7700 Singen; Dr. Ernst Laubach, Arnikaweg 18, 4400 Münster; Dr. Helmut Moll, Annaturmplatz 9, 5350 Euskirchen; Dr. Wunibald Müller, Bergstr. 36, 7803 Gundelfingen; Dr. Rosemarie Nürnberg, Ruhruniversität, Buscheystr., Postfach 10 21 48, 4630 Bochum; Prof. Dr. Lorenz Oberlinner, Kappenhofstr. 5, 7801 Buchenbach; Prof. Dr. J. V. Pollet, 222, Faubourg, Saint Honoré 8e, F-75008 Paris; Pater Hermann Josef Repplinger, Friedrich-Spee-Haus, Hildesheimer Str. 30, 3000 Hannover 1; Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 30, 4403 Senden-Bösensell; Prof. Dr. Felix Rodriguez, Merced 13, E-09003 Burgos; Prof. Dr. Alexander Sand, Auf dem Backenberg 13, 4630 Bochum 1; Prof. Dr. Josef Sudbrack SJ, Zuccalistr. 16, 8000 München 19; Prof. Dr. Josef Scharbert, Pählstr. 7, 8000 München 70; Prof. Dr. Werner H. Schmidt, Im Cäcilienbusch 58, 5309 Meckenheim; Dr. Harald Schultze, Hauptstr. 138, DDR-1107 Berlin; Prof. Dr. Peter Stockmeier, Cochemstr. 2, 8000 München 70; Prof. Dr. Erdmann Sturm, Jupiterweg 26, 4400 Münster; Prof. Dr. Hansjürgen Verweyen, Hexentalstr. 39, 7802 Merzhausen; Dr. Jared Wicks SJ, Pont. Univ. Gregoriana, Piazza della Pilotta 4, I-00187 Roma; Dr. Hermann Wieh, Niels-Stensen-Kolleg, Philippi-Str. 2, 4400 Münster; Prof. Dr. Joachim Wollasch, Institut für Frühmittelalterforschung, Salzstr. 41, 4400 Münster.

Schriftleitung: 4400 Münster, Johannisstraße 8–10 / Gesamtherstellung: Aschendorff, Münster Westfalen.

Unverlangt eingesandte Bücher werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert.
Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für unverlangt eingesandte Manuskripte.

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

Verlag und Anzeigen:
Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., Postfach 11 24, 4400 Münster.

Bezugspreise:
Einzelheft 19,– DM, jährlich 96,– DM, Studenten-Abonnement 76,80 DM (im Inland jeweils 7 % MwSt. incl.)

© 1987 Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., Münster

Die Zeitschrift ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Funksendung, der Wiedergabe auf fotomechanischem oder ähnlichem Wege und der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54, Abs. 2, UrhG, werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.

Gesamtherstellung: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., Münster, 1987

ISSN 0040-568X

Diesem Heft liegen folgende Prospekte bei:
»Die Katakombe« und »Katalog gedruckter deutschsprachiger katholischer Predigtsammlungen«