476 T = Bu V

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 4 **1987** **83. Jahrgang**

Adolf Kolping: „Standrechtlich gekreuzigt". Neuere Überlegungen zum Prozeß Jesu . . . . . Sp. 265

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 275
St. I. L. Norin: Sein Name allein ist hoch (J. Scharbert)
C. Locher: Die Ehre einer Frau in Israel (L. Schwienhorst-Schönberger)
J. Jeremias: Das Königtum Gottes in den Psalmen (O. Loretz)
B. Hartberger: „An den Wassern von Babylon . . ." (H. Groß)
St. Pisano: Additions or Omissions in the Books of Samuel (O. Wahl)
F. Porsch: Viele Stimmen – ein Glaube (H. Frankemölle)
L. Aejmelaeus: Wachen vor dem Ende (W. Radl)
Das Neue Testament auf Papyrus. In Verb. mit K. Junack bearb. v. W. Grunewald. Mit Vorwort v. K. Aland (J. Becker)
M. Y.-H. Lee: Jesus und die jüdische Autorität (Th. Söding)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 285
D. Jetter: Das europäische Hospital von der Spätantike bis 1800 (J. Overath)
B. Hallensleben: Communicatio (B. Lohse)
Kirchenreform als Gottesdienst. Hrsg. von K. Stoll (R. Stupperich)
R. Postel: Die Reformation im Hamburg 1517–1528 (W.-D. Hauschild)
Joseph Görres 1776–1848. Hrsg. von H. Raab (R. Bäumer)
Die Habsburgermonarchie 1848–1918. Hrsg. v. A. Wandruszka u. P. Urbanitsch (R. Zinnhobler)
H. Bacht: Die Tragödie einer Freundschaft (K. Schatz)
K. Groß: Menschenhand und Gotteshand in Antike und Christentum (W. Gessel)
A. Orbe S. J.: Teologia de San Ireneo I. (H.-J. Jaschke)
A. Zani: La cristologia di Ippolito (R. Tremblay)
F. Genn: Trinität und Amt nach Augustinus (C. Mayer)
B. J. Hilberath: Der Personbegriff der Trinitätstheologie in Rückfrage von Karl Rahner zu Tertullians „Adversus Praxean" (B. Studer)
Concilii Tridentini Diariorum. Ed. H. Mazzone (K. Ganzer)
Ph. Schäfer: Eschatologie. Trient und Gegenreformation (U. Horst OP)

Fundamentaltheolgie und Dogmatik . . Sp. 311
M. Hartmann: Ästhetik als ein Grundbegriff fundamentaler Theologie (H. Verweyen)
W. Lohff: Fundus des Glaubens (H. Wagner)
A. K. Wucherer-Huldenfeld: Personales Sein und Wort (B. Casper)
G. Greshake / J. Kremer: Resurrectio mortuorum (H. Verweyen)
Sühne und Versöhnung. Hrsg. v. J. Blank u. J. Werbick (K.-H. Menke)
R. Schwager: Der wunderbare Tausch (J. Werbick)

Pastoraltheologie und Religionspädagogik Sp. 321
M. Seitz: Erneuerung der Gemeinde (H. Wieh)
R. Sauer: Kinder fragen nach dem Leid (E. Sturm)
Religiöse Erziehung und Glaubensentwicklung. Hrsg. v. H.-J. Fraas u. H.-G. Heimbrock (M. Blasberg-Kuhnke)
W. Langer: Religionsunterricht in einer „nachchristlichen" Gesellschaft (J. Hofmeier)
W. Nastainczyk: Glauben weitergeben – Glauben entfalten (N. Mette)
W. Rees: Der Religionsunterricht und die katechetische Unterweisung in der kirchlichen und staatlichen Rechtsordnung (M. Kaiser)

Missions- und Religionswissenschaft . Sp. 326
B.-M. Ahn: Draußen vor dem Tor (W. Promper)
A. Pieris: Theologie der Befreiung in Asien (W. Promper)
K.-E. Bleyler: Religion und Gesellschaft in Schwarzafrika (K. J. Tossou)
Afrikanische Spiritualität und christlicher Glaube. Hrsg. von M. G. Cikala Musharhamnia (K. J. Tossou)
Lexikon religiöser Grundbegriffe – Judentum, Christentum, Islam. Hrsg. v. A. Th. Khoury (P. Heine)
Der Islam in der Bundesrepublik Deutschland. Hrsg. von H. Marré und J. Stüting (P. Heine)
Jüdischer Alltag / Jüdische Feste. Hrsg. von P. Maser (H.-Chr. Goßmann)
R. Haddad: La Trinité divine chez les théologiens arabes 750–1050 (A. Th. Khoury)
S. Jargy: L'Orient déchiré entre l'Est et l'Quest, 1955–1982 (A. Th. Khoury)

„Standrechtlich gekreuzigt"* Neuere Überlegungen zum Prozeß Jesu

Adolf Kolping

Nicht alle Tage befaßt sich ein Jurist, praktizierender Rechtsanwalt, mit der schwierigen Prozeßmaterie, die zur Kreuzigung Jesu führte. Zwar sind neuerlich Versuche unternommen worden, nach fast zwei Jahrtausenden den Prozeß Jesu vor einem heutigen Gericht in die Berufungsinstanz gehen zu lassen, natürlich mit dem Ziel, einen Freispruch zu erlangen. Eine solche Absicht, einen lang zurückliegenden Prozeß mit uns z. T. fremden Urteilsmaßstäben erneut aufzugreifen, ist im Grunde nicht sehr sinnvoll (vgl. auch die Bemühungen um den Galilei-Prozeß, Aufhebung der Bannflüche vergangener Konzilien u. ä.). Trotz aller redlichen Bemühung, sich dem infragestehenden Vorgang gleichzeitig zu machen, erheben sich in solchen Fällen ungeachtet eingehender hist. Forschung unüberwindbare Schwierigkeiten. Auch im Fall des Jesus-Prozesses lassen sich nicht alle Fragen lösen.

„Der gedankliche Ursprung dieses Buches", so resümiert sein Vf., „liegt in einem Rechtsfall, mit dem ich mich als Anwalt beruflich zu befassen hatte. In den Jahren 1970 bis 1974 war ich Offizialsverteidiger in einem Verfahren wegen nationalsozialistischer Gewaltverbrechen." Der Angeklagte, Polizist im Judenghetto von Tschenstochau, hatte als junger Mann – es lagen 32 Jahre zurück – „8 Juden aus nichtigem Anlaß und niedrigen Beweggründen erschossen . . . Er wurde wegen Mordes zu lebenslanger Freiheitsstrafe verurteilt" (9). Der Polizist des Jahres 1942 durfte „durchaus glauben, in seiner Tat mit Staat und Gesellschaft konform zu sein". Er sah sich durch den vermeintlichen Rechtstitel gerechtfertigt, wonach die Evangelisten, zumal Mt und Joh, die Schuld an Jesu Tod in einer Form Kollektivschuld (Mt 27,25) den Juden aufbürdeten, was dann „zur Diskriminierung, Vertreibung und Ermordung der Juden" – scheinbar rechtens – führte.

Demgegenüber stellt nun W. Fricke die These auf, die der kollektiven Schuldzuschreibung für den Tod Jesu an die Juden den Boden entzieht: Nicht die Juden, sondern der römische Präfekt („Prokurator")[1] Pontius Pilatus habe das Interesse an Jesu Tod gehabt und ihn „standrechtlich" kreuzigen lassen. Als Anwalt erschien es F. reizvoll, gewissermaßen nach Art eines Plädoyers, die Würdigung des Beweisergebnisses in Bezug auf Person und Prozeß Jesu vorzunehmen. „Die bevorzugt argumentative Form der Darstellung unter Verwendung und häufiger Zitierung gerade solcher Quellen, deren Verankerung im christlichen Glauben bzw. deren besonderer Wert für den christlich-jüdischen Dialog zweifelsfrei ist, soll dem Leser bewußt machen, daß das gemeinhin durch Kirche und Predigt geprägte Jesusbild in ganz entscheidenden Punkten von dem Bild abweicht, das einer historischen Nachprüfung – im bescheidenen Rahmen des Möglichen – standhält. . . . Die Fragen des persönlichen Glaubens (bestrebt er sich) unangetastet zu lassen", wendet sich „aber gegen einen Glauben, der die Ergebnisse historischer Forschung negiert und daher naiv ist" (13f).

Zunächst (I. Teil) äußert sich der Rechtsanwalt „zur Person" Jesu (13–109), also zu den Quellen und ihrem historischen Quellenwert, dann zum

* **Fricke,** Weddig: **Standrechtlich gekreuzigt.** Person und Prozeß des Jesus aus Galiläa. – Buchschlag b. Frankfurt/M. Mai Verlag (1986). 304 S., geb. DM 38.–

[1] Der Titel des P. Pilatus war Praefectus Judaeae, so auf einer 1961 gefundenen Tafel, die den Buchumschlag programmatisch ziert. Der Kürze halber berufe ich mich im folgenden auf meine „Fundamentaltheologie" (abgek. Fth) I (1967), II (1974), III 1 (1981). Hier: Fth II, 637, Anm. 72. Seitenzahlen ohne oder mit Autorenangabe beziehen sich auf das zur Rez. gelangende Buch.

UB Tübingen
02. OKT. 1987
VZ ID

biblischen Jesus, zur Frage nach dessen hist. Existenz, wie, wann und wo Jesus geboren sei, zu seinen Vorfahren und seiner Familie, um zum Schluß festzustellen: „Jesu Fremdheit bleibt" (99–109).

Der ausführlichere II. Teil, „Zur Sache" (193–253), spricht von Jerusalem als Jesu Ziel vor seinem Tod, vom Passionsbericht, um dann zu zeigen, daß es „ein Römer, nicht die Juden" sind, die Jesus ans Kreuz bringen. Die der Verhandlung vor Pilatus vorangehende, von den Synoptikern überlieferte Verhandlung vor dem Synedrion hält F. – er beruft sich da u. a. auf den Rezensenten[2] – nicht für geschichtlich (10. Kap. „Angeblicher Prozeß vor dem Synedrium"); diese Verhandlung ist „anscheinend ein späterer Einschub in die Verleugnungsgeschichte des Petrus" (vgl. Mk 14,54 und 14,66[3]). Der sog. „Religionsprozeß" (J. Blinzler) vor dem Synedrion hat nicht stattgefunden (jedenfalls eine der besten Passagen des Buches). „Rechtsbrüche Jesu außerhalb der Anklage" (11. Kap. 213–220: Sabbatverletzungen, Ablehnung der Reinheitsvorschriften, gotteslästerliche Anmaßung Jesu) hätten in der Anklage des Synedrions vorkommen müssen, aber kommen nicht vor, ein Beweis für die spätere Erfindung der Synedrionssitzung. Da also alles auf die Verhandlung vor Pilatus ankommt, bespricht Vf. dann (12. Kap. „Gelitten unter Pontius Pilatus"), wie Jesu Situation und Chance dort war, was auch die Frage stellen läßt, ob Jesus mit Todesbereitschaft oder mit Lebenswille in dieser Situation stand. Vf. schließt mit einer Betrachtung über den „Prokurator" und sein Verhältnis zu den Juden (13. Kap.).

Was dem völlig unpolitischen Jesus die Verurteilung ans Kreuz einbrachte, wird so zusammengefaßt (233): „Pilatus hatte Jesus in seiner Gewalt, dahingestellt, ob er ihn von sich aus oder aufgrund jüdischer Anzeige hat festnehmen lassen oder ob Jesus ihm von den jüdischen Behörden übergeben wurde, und ebenso dahingestellt, ob Jesus tatsächlich nach einem so anspruchsvollen Titel wie ‚König der Juden' befragt wurde. Fest steht, daß er des politischen Aufruhrs verdächtigt wurde. Politische Aufrührer aber wurden ohne viel Federlesens, jedenfalls ohne förmliches Verhör und Dolmetscher, gekreuzigt."

Eine Rezension kann nicht auf alle Einzelheiten eingehen. Sie muß sich mit den großen Linien der Darstellung begnügen. Doch soll das theologische Interesse nicht zu kurz kommen. Wegen der grundsätzlichen Problematik, die von schrifthermeneutischen, dogmengeschichtlichen, kirchensoziologischen Gesichtspunkten her gegeben ist, die immer wiederkehren, zumal nach dem nicht mehr aufzuhaltenden Einbruch literarkritischer Methoden in den Umgang mit der Hl. Schrift, wählt diese Rezension exempelhaft einen weiteren Betrachtungshorizont als sonst bei einem Buch mit historischem Anspruch. Nur in diesem weitgespannten Rahmen werden Unzulänglichkeiten deutlicher, die der Darstellung F.s – übrigens ebenfalls exempelhaft – eigen sind.

1. Notwendige methodische Vorüberlegungen

Die übliche Bibellektüre und Bibeldiskussion hat profan wie in der Dogmatik oft nicht genügend die biblischen Überlieferungseigenheiten beachtet. Das exemplifiziert sich u. a. an dem Beispiel, wie die Christenheit der vergangenen Jahrhunderte ihr Verhältnis zum Judentum bedacht hat. F. steht da auf dem Standpunkt, daß eine feindliche Gegensätzlichkeit von Christentum und Judentum ihren Grund im NT hat und dort immer weiter mit den Jahrzehnten des 1. Jh.s gewachsen sei. Sie soll dann in unseren Tagen die Ursache der nazistischen Judenvernichtung gewesen sein.

F. will die Evv in einer „enttheologisierten" Form lesen (10). Die Evv sind aber keine profanen, historischen, gar protokollarischen Schilderungen, sondern Glaubensverkündigungen. D. h. wir müssen damit rechnen, in ihnen Glaubensdeutungen hist. Tatsachen und Worte zu begegnen, die dem jeweiligen Glaubensstand gemäß formuliert sind, obwohl sie historisch geäußert werden. Wir kennen ja im jüdischen Umfeld das Einkleiden von Glaubensüberzeugungen und Verhaltensanweisungen in der vielfältigen Erzählform der Midraschim. Enttheologisiert lesen bedeutet also bei dem, was in den Evv zu lesen ist, von der Glaubensdeutung und Glaubensbildung abzusehen. Den kirchlich Nichtglaubenden bleibt nichts anders als dies übrig, wenn sie sich wie F. den biblischen Geschehnissen und Worten gleichzeitig machen wollen. Der kirchlich gläubige Christ, der die Hl. Schrift („die ganzen Bücher" des AT und NT „mit all ihren Teilen ... als heilig und kanonisch" [Vatic I DS 3006 NR 87]), d. h. seinen Glauben normierend, angenommen hat, kann dem kirchlich Nichtglaubenden in dieser enttheologisierten Betrachtungsweise, soweit sie hist. bleibt, folgen. Zu solchen hist. Feststellungen gehört übrigens auch die Tatsache von gedanklichen Entwicklungen im Laufe der Jahrzehnte, die der kirchlich Glaubende nach den Tagen Jesu noch als Offenbarungszeit glaubt.[4]

Wir haben zwischen den natürlich feststellbaren Fakten und deren Glaubensdeutungen und -wertungen zu scheiden. Diese Glaubenswertungen und -deutungen haben für den kirchlich Glaubenden in den deutenden und wertenden Glaubensüberzeugungen der Kirche eine Kontinuität, wo der Nichtglaubende nur einzelne, voneinander verschiedene, in sich stehende Fakten (Tatsachen und Worte) sieht. Der Glaubende wird mit dem Historiker die von Jesus geäußerten Worte und Wertungen von den durch Paulus geäußerten unterscheiden können (ein verhältnismäßig häufiger Vorgang in Darstellungen der ntl Theologie oder später der Dogmengeschichte). Der aus was für Deutungen und Wertungen auch immer urteilende kirchlich nicht Glaubende wird vielleicht sagen, Paulus habe Jesu Lehre „verdreht" (Umschlagklappe des Buches).

Aber diese negative Wertung übernimmt der in der Kirche Glaubende nicht, für ihn steht die Wertung, die Paulus Jesus gibt, in einer geheimnishaften Kontinuität zu der Existenz und den Worten Jesu. Das sagt ihm der Glaube. Er wird auch nicht mit A. Drews (dem sich F. 205 anzuschließen scheint) den Gegensatz zwischen den jerusalemischen Jesusanhängern („Nazaräer") und „einer derart maßlosen Vergötterung ihres Herrn und Meisters, wie Paulus sie schon verhältnismäßig sobald nach Jesu Tod vornahm", statuieren.[5] Der Glaubende sieht in den offenbaren Unterschieden, die innerhalb der Kirche nicht einander rundherum ausschließend vertreten werden, eine Kontinuität, wo der kirchlich Nichtglaubende n u r Unterschiede sieht. Aus welchen Gründen der Glaubende das tun kann, ist hier nicht zu erörtern. Nur, er wird vielleicht schon natürlicherweise („historisch") eher in der Lage sein, Linien aufzuweisen zwischen dem vorösterlichen Jesus und dem nachösterlich geglaubten Christus. Die Brücke über den „garstigen Graben" von Jesus zu Christus läßt sich aber schließlich nur durch den kirchlichen Glauben schlagen!

Wichtig zum Verständnis der von F. aufgeworfenen Probleme der Hl. Schrift ist ferner d i e s e m a n t i s c h e B e a c h t u n g: in welchem geistigen Umfeld eine Aussage oder ein Lehrentwicklungspunkt entstanden ist. Wenn man sich bloß an den „Wortleib" oder das vermeintliche Begriffsgerüst hält, das mit einem Wortlaut (Begriff oder Urteilssatz) gegeben ist, liegt die Gefahr äußerst nahe, daß man das, was in diesen Wortlauten begegnet, erkennt gemäß den Vorstellungsweisen des Erkennenden oder des dieses Wort Gebrauchenden.

In einem undifferenzierenden Denken machte man sich wenig Gedanken um diese Tatsache und nahm das Wort so, wie man es verstehen zu können glaubte. So waren „Juden" Juden. Daß aber Unterschiede zu beachten sind, bedachte man nicht. Man achtete nicht, daß johanneische „Juden" ganz genau die Juden waren, die damals, nach der Zerstörung Jerusalems unter Führung der Pharisäer sich im Gegensatz zu den Christen befanden, die sich als die wahren Erben Abrahams betrachteten (Gal 3,7). Noch stand man in der lebendigen Auseinandersetzung der Loslösung der Ekklesia von der Synagoge. Eine physische Vernichtung des einzelnen Juden, die ja immer noch als potentielle Messias-(Christus-)Gläubige galten, stand nicht zur Diskussion. Alle späteren (und schon zeitgenössische, etwa alexandrinische) Juden damit zu behaften, wozu und wogegen Joh das Wort „Juden" in pejorativem Sinn braucht, ist nicht gerechtfertigt. Das wäre aber der Fall, wenn die Worte über „Juden" alle Juden in sich beschließen sollten, schlußendlich die jüdische „Rasse". So hatten es sich aber die Menschen mit dem an sich untheologischen Vorwurf der „Gottesmörder" einreden lassen.

2. Zur Person (Jesus v. Nazaret)

F. läßt Jesu Anliegen zuwenig hervortreten.

Er (23) meint, eine spezielle Lehre, die ihren Ursprung nur in Jesus hat, gäbe es nicht (mit Hinweis auf Qumran). Ihm gilt „dies als gesichert". Außerdem hätten nicht einmal Barth, Bultmann und Tillich ein „einziges der überlieferten Worte Jesu für zweifellos historisch" gehalten (146). Dabei gelangten aber gerade Bultmann-Schüler im Fortgang der Forschung „zu der Feststellung, daß aus dem Dunkel der Historie Jesu charakteristische Züge seiner Verkündigung verhältnismäßig scharf erkennbar hervortreten" (E. Käsemann; s. Kolping Fth II 251). Jesus, der ganz im Glauben seines Volkes stand, wollte das Verhältnis der Menschen zu Gott angesichts des Anbruches der offenbaren Königsherrschaft Gottes ins rechte Lot bringen.[6]

Es ging nicht um die Verkündigung „neuer Lehren". Auf solche Gedanken käme man nur, wenn man die Dogmatik der Kirche, diese Systematisierung der Glaubenserfahrungen und Glaubensüberlegungen, möglichst expressis verbis in Jesu irdischem Lehren aus- und angesprochen haben will. So hat man sich das lange dogmatisch vorgestellt. Die Dogmatik hat aber in Jesu Worten, Leben, Todesschicksal, Auferweckungsglaube der nachösterlichen Zeit nur ihren Ansatz. Diese Glaubenserfahrungen und Glaubensüberlegungen begannen schon im NT (über Q, die vormk PG, Paulus, Johannes) und wurden

[2] Siehe Autorenregister 292..

[3] Fricke 178f, Fth II, 650f: Die Verleugnungsgeschichte „muß ursprünglich eine in sich abgeschlossene Erzählung gewesen sein (Exemplum des Jüngerverhaltens!)".

[4] J. Schumacher, Der apostolische Abschluß der Offenbarung Gottes, Freiburg etc. 1979.

[5] Er leitete „(wohl kaum mit Billigung der Jerusalemer Urgemeinde) eine Entwicklung christlicher Theologie" ein, „aus der schließlich im Jahre 451 auf dem Konzil von Chalzedon das Dogma von Jesu Doppelnatur als wahrem Menschen und wahrem Gott hervorging" (203).

[6] Vgl. die Zusammenfassung im mt Vaterunser: „Dein Königtum komme, Dein Wille geschehe wie im Himmel, so auf der Erde" (Mt 6,10, Version aufgrund von Q).

Jesus in den Mund gelegt, Worte, die wir heute, geschichtlich betrachtend, nicht mehr als genuin jesuanisch ansehen können. Wer mit der geschichtlich gezeichneten Überlieferungsproblematik noch immer nicht vertraut ist, möchte sie zwar als hist. Worte Jesu festhalten.[7] Auch die dogmatische Sprache des Kirchlichen Lehramtes geht bzw. ging bislang ebenso („dogmatisch") vor, wenn sie unreflektiert dem hist. Jesus Worte in den Mund legt: „Jesus sagt"; sie folgt dabei der dogmatischen Sprechweise der nachösterlichen ntl Schriftsteller (und Prediger).

Hier kann jetzt nicht näher ausgeführt werden, weshalb ein solches dogmatisches „Jesus sagt" legitim ist und die diese Sprechweise gebrauchenden ntl Schriftsteller nicht ihre Leser „täuschen". Jedenfalls müssen wir also ein hist. „Jesus sagt" und ein dogmatisches „Jesus sagt" unterscheiden.

Die Gestalt Jesu gehört in die frühjüdischen religiösen Erneuerungsbewegungen um die Zeitenwende, wie auch der Täufer, der für Gott die Wege bereiten wollte (200). Natürlich hat jede Erneuerungsbewegung im damaligen (nur dem damaligen?) „Volk Gottes", als das die Juden sich ansahen, auch konkrete diesseitige Hoffnungen, gipfelnd darin, „das Land zu besitzen" (vgl. Mt 5,4, nicht in der Lk-Parallele!). Aber im Unterschied zu den militanten Kreisen verzichtete Jesus für den „Landbesitz" auf Gewalt. Seine Klientel waren die „armen" Menschen (Lk 6,20).[8] Auf sie, bis hin zu den „Sündern und Zöllnern", ging sein Interesse und Mitleid, was die Etablierten nicht verstehen konnten. Jesus schloß aber auch die Etablierten grundsätzlich nicht vom Heil aus, angefangen beim reichen Pharisäer, der ihn zum Gastmahl lädt, bis zum heidnischen Hauptmann, womöglich auch bis zu Mitgliedern des Synedrion.

Der drängende Impuls für Gottes Reich, das „nahe vor der Tür" ist (Mk 13,29), ließ Jesus Menschen sammeln. Hier liegt der Grund für die Rigorosität im Verhalten Jesu. „Laß die Toten begraben!" (Mt 8,22 par = Q). Es ging ihm nicht um die dem Orientalen so wichtigen Familienbande, und damit hängt die „erschreckende Distanziertheit im Verhältnis zwischen Mutter und Sohn" zusammen (F. 35; 97f und 35 A. 10: Joh 19,26). Jesu Zuwendung galt den Frauen, ebenfalls in aller Distanziertheit, „der Sünderin in der Stadt", der Maria v. Magdala, aus der Jesus „sieben Dämonen ausgetrieben hat", der Frau am Jakobsbrunnen Joh 4,7, den Schwestern in Bethanien Joh 11,2.21, wenn sie in besonderen Nöten waren. Hier sollte man nicht psychologisch-individualistisch bohren, sondern den soziologischen Kontext des Verachtetseins, der Mühseligkeit, der Sorgenbeladenheit bedenken, denn so werden diese Frauen im NT gezeichnet. Vom Motiv der Anziehung der Geschlechter lesen wir nichts in den Quellen. Es müßte in sie hineinpsychologisiert werden. Daß Jesus Frauen in seiner Begleitung hatte (Lk 8,1–3), ist aus Dienstleistungskriterien, aber auch aus dem Angesprochenwerden von Jesu Wesen und Lehre, den Texten gemäßer zu erklären.

Völlig verzeichnet ist bei F. – lief hier der Romanschriftsteller dem Juristen davon? – was, dem Phänomen „Jesus" fremd, in der Formulierung sensationsträchtiger Zeitungsüberschriften, als das „Liebesleben Jesu" angeboten wird. F.s Schilderung der Stellung Jesu (vgl. 102–105) zu Maria v. Magdala halte ich für verfehlt. Hier hilft nicht Ben-Chorins Überzeugung, die sich F. zu eigen macht, „daß Jesus verheiratet war" (103), weil „ein unverheirateter Rabbi ... kaum denkbar" sei (ebd.).[9] Ansätze für diese Annahme finden sich nirgends. Auch der Täufer war bekanntlich unverheiratet. Die Essener, wenigstens in ihren Klöstern, waren ehelos. So ungewöhnlich war das, zumal in eschatologisch orientierten Kreisen (vgl. auch Paulus 1 Kor 7,29–31), damals nicht. Jesus selbst galt zudem als ein Rabbi ganz eigener Art (Mk 1,22). Der Hinweis auf die pikante Geschichte aus dem sog. Philippus-Evangelium (4. Jh., gnostisch-valentinianisch?) über das Liebesverhältnis Jesu mit Maria v. Magdala ist überhaupt fehl am Platz.

Wer sich „in einer wissenschaftlichen und streng juristischen Beweisführung" mit dem Justizmord an Jesus beschäftigen will, findet sich auch hier in schwierige überlieferungskritische Probleme versetzt, so über die Vermengung der Berichte über „die Sünderin in der Stadt" (Lk 7,36–50), über Maria, genannt „die von Magdala" (Lk 8,2), und über Maria von Bethanien im Hause des Lazarus und der Marta (Joh 12,3). Ähnliches gilt übrigens auch von dem Problem mit dem „Jünger, den Jesus liebt" (Joh 13,23 usw.), der (nicht von F.) sogar mit der Vorstellung von Homophilie, freilich schon aus überlieferungskritischen Gründen zu Unrecht, in Verbindung gebracht wird.[10]

Das Todesdatum Jesu (122–126) ist ungewiß (hierzu Fth II 344). Vf. schließt sich Joh folgend der Auffasung 7. April 30 an (126), errechnet dann für die irdische Lebenszeit Jesu 37 Jahre: von 7 v. Chr. (Sternkonstellation – Kindermord durch den 4 v. Chr. gestorbenen Herodes d. Gr. [vgl. hierzu die näheren Angaben Fth II 309–312]). Da wir in einer jubiläumssüchtigen und damit programmsüchtigen Zeit leben, sind solche Ungewißheiten nicht ohne Reiz!

3. Zur Sache („standrechtliche Verurteilung Jesu")

Warum verließ Jesus Galiläa und „zog nach Jerusalem?" Den Mißerfolg in der Heimat – einen „Galiläischen Frühling" (F. Mußner und andere) hat es jedenfalls nicht gegeben (so Vf. mit Rez.) – sieht er (114) möglicherweise als einen der Gründe an (mit Bezug auf Joh 6,60–67). Die Verwünschung der Städte um den See Genesaret Mt 11,20–24 könnte nach F. (114) auf derselben Linie liegen, doch glaubt er, daß die Evangelisten diese nach ihm zur Bergpredigt widersprüchlichen Worte Jesus in den Mund gelegt hätten. (Diese Gerichtsdrohung im Stil atl Drohpropheten stand in Q, vgl. die Parallele Lk 10,12–15 inmitten der Aussendungsrede an die Siebzig, und widerspricht nicht den Individualanweisungen der Bergpredigt!) Als wichtigeren Grund für den Zug nach Jerusalem sieht F. den Willen Jesu an, die Entscheidung für seine Botschaft in Jerusalem herbeizuführen, wobei Jesus wohl wisse, daß dieser Weg für ihn nicht ungefährlich werden könnte (115).

Doch, was Jesus bewog, nach Jerusalem zu ziehen (zum einzigen Mal, wie es die Synoptiker nahelegen und wozu der von F. angeführte Willensenschluß Jesu passen würde – oder, der joh Darstellung des öffentlichen Wirkens Jesu folgend, nach früheren Besuchen), „wissen wir historisch nicht mit Gewißheit" (Fth II 620).

Dazu, wann Jesus den entscheidenden Zug unternommen habe, erörtert F., die Vermutung von Sch. Ben-Chorin und M. Craveri aufnehmend, ob Jesus nicht schon zu dem Laubhüttenfest nach Jerusalem gezogen war, das vor dem Todespassah lag; der Hosianna-Ruf in Verbindung mit den Laubzweigen soll darauf hinweisen. Doch er (119) läßt es offen, ob es eine einzige Woche zwischen Einzug[11] und Kreuzigung gegeben hat, oder ob Jesus mehrere Monate vorher in Jerusalem gewirkt habe; für den Herbst dient ihm als Stütze die Feigenbaum-Szene (Ben-Chorin).[12]

„Die Passionsgeschichte ist der zentrale Punkt der Evangelien" (120). Ihr Grundbestand gilt Vf. mit allen Forschern als historisch. „Der gesamte Bericht vom Einzug Jesu in Jerusalem bis zum letzten Wort am Kreuz" (läßt sich aber) „in Zitate auflösen, die dem AT entstammen" (121). Nur die beiden Prozesse (vor dem Hohen Rat und vor dem Präfekten Pilatus) haben keinerlei atl Prophezeiungen als Vorlage.[13] F. vertritt auch hier, „daß den Evangelisten biographisches Material so gut wie überhaupt nicht zur Verfügung stand" (121). „Außer dem Faktum der Kreuzigung ist nichts bekannt, was in Jerusalem mit Jesus geschehen ist. Es können immer nur Vermutungen geäußert werden" (129). Die Verleugnungsgeschichte[14] sei „umstritten" (130).

a) In sie ist der angebliche „Religionsprozeß" vor dem Synedrion eingeschoben (178), wie oben schon gesagt. Dieser nächtliche Religionsprozeß sei nirgends außer durch Mk Mt belegt, von Lk (22,66–71) in den Morgen verlegt (Mk 14,55–64; 15,1a zusammenziehend!) und von Joh her völlig ausgeschlossen. F. untersucht diesen nächtlichen Prozeß und glaubt, dabei schwerwiegende Mängel feststellen zu müssen. „Schon dieser Umstand drückt ihm das Siegel der Unhistorizität auf" (182).

Der Prozeß gipfelt in der vermeintlichen Anmaßung Jesu, er sei der Sohn Gottes (183). Bei Joh erscheint dieser Anklagepunkt erst vor Pilatus (19,7). Verbunden ist Jesu Gottessohnschaft mit der Messiaswürde, denn auch der Messias konnte „Sohn Gottes" genannt werden, freilich nicht in einem biologischen oder (wie im Christentum) essentiellen Sinn. In den jüdischen Vorstellungen handelte es sich um Adoptionsgottessohnschaft. Darin lag auch keine Gotteslästerung. Doch der Hohepriester (190f) stellt auf seine Frage Mk 15,61: „Bist du der Messias, der Sohn des Hochgelobten?" und die Beantwortung durch Jesus: „Du sagst es!" (Mt 26,64, wo Mk 14,62 eindeutiger schreibt: „Ich bin es!", hierzu F. 197), gerichtsamtlich fest: „Ihr habt die Gotteslästerung gehört!" Das Wort wurde also als ein „Sich-Gott-gleichstellen" (vgl. Joh 5,18) von ihm verstanden, genau, wie es die Christen später tun werden. Das aber anzunehmen im Munde des Hohenpriesters und in den Ohren des Synedrion war nach F. (196) (und das dürfte stimmen!) unmöglich, also ein Indiz für die fiktive Art des „Religionsprozesses" (mit Berufung auf den Rez.). F. spricht Kajafas eine rechtliche Verhandlungsführung zu (197) und stellt ihn überhaupt günstiger dar als den grausamen Pilatus (189f). Das Zwiespältige und Unbegreifliche kommt daher, daß „die inkriminierte Frage gemeinhin vom ‚christlichen Leser' interpretiert wird (und die Kirche unterstützt bekanntlich diese Interpretation)" (198). „Bei richtiger gedanklicher und sprachlicher Interpretation haben der Hohepriester und Jesus – wenn sie überhaupt miteinander gesprochen haben – auf durchaus ein und derselben Ebene miteinander gesprochen" (208).

[7] Daß sie zum Schatz der unseren christlichen Glauben normierenden Offenbarung Gottes gehören, bleibt bei unserer Feststellung völlig intakt!

[8] Lk bietet den ursprünglichen Wortlaut, den Mt 5,3 sinngemäß oder mit „einer Tendenz zur Verinnerlichung und zur Ethisierung" (U. Luz, Mt-Komm, in: EKK I 7, 1985, 206f) verdeutlicht. „Eine grob materielle oder soziale Deutung der Armen (ist) ausgeschlossen" (J. Schmid, Mt-Komm, in: Regensburger NT 1948, 60).

[9] Die Phantasie treibt Blüten: Maria v. Magdala soll als Jesu junge Ehefrau während der kurzen Zeit des öffentlichen Auftretens ihres Mannes mit den Kindern zu Hause geblieben sein (F. 104 mit Sch. Ben Chorin). Daß daran nichts ist, ersieht man schon daran, daß keine Kinder aus Jesu Nachkommenschaft erwähnt werden; anders ist es bei den Verwandten Jesu.

[10] Fth II 394ff; III 1, 331; 500, über den „Jünger, den Jesus liebhatte" (Joh 13,23 u. ö.) Fth III 1 Reg.; R. Schnackenburg, Joh-Komm III 34ff; Exk. 18; IV 234.

[11] Im Blick auf die Verwendung des LXX-Textes in den Schriftstellen sehe ich (Fth II 624) als Traditionssplitter der dramaturgisch wirksamen Darstellung von Jesu Einzug „eine alte Erzählung von einem mehr zufälligen Ereignis bei der Ankunft Jesu in Jerusalem" (Laubhüttenfest?) an.

[12] Zu ihr Fth III 1, 266, Anm. 132.

[13] F., 8. Kap., Anm. 6 (269). Was aber nicht ausschließen soll, daß Einzelheiten inmitten der Prozeßschilderung durch Prophetenstellen als Gottes Wille ausgewiesen werden.

[14] Fth II, 648, Anm. 110.

„Jesus hätte es ohne weiteres in der Hand gehabt, den Ausgang des Prozesses vor dem Synedrium zu bestimmen" (197f), wenn er mit Nein geantwortet hätte. Er hatte sich ja nie als Messias bezeichnet, auch nicht seine Jünger.[15] Zudem: Bei dem durch Prophezeiung in Aussicht gestellten „Messias handelt es sich nicht um ein mit göttlichen Kräften ausgestattetes Wesen oder gar um einen leiblichen Verwandten Gottes, sondern ganz ausschließlich um einen Menschen ... aus dem Hause David" (200). „Der Dialog (zwischen Jesus und dem Hohenpriester) wird ohnehin nur verständlich, wenn man ihn aus der jüdischen Sprach- und Begriffswelt heraus interpretiert" (207). Vor dem Hohen Rat konnte die Gottheit Jesu nach F.s Darstellung gar nicht zur Debatte stehen und deshalb Jesus in der historischen Wirklichkeit nicht als Gotteslästerer verurteilt werden, an ihm konnten die Juden bewußt keinen „Gottesmord" begehen. Nun ist aber in dem fiktiven Religionsprozeß doch eine Verurteilung dieserhalben erfolgt (Mt 26,65), und darin sieht F. ein Indiz für die Unechtheit des Protokollreferates über die Synedrion-Sitzung.

F. beruft sich u. a. häufig gerade hier auf den Rez. Vf. hat gewissermaßen den Vorzug größerer Unbefangenheit den Texten gegenüber. Der kirchlich gläubige Exeget geht zu sehr vom „Endprodukt" der Offenbarung des wahren Wesens Jesu aus und war lange versucht, die dogmatisch aussagekräftigen Titel Messias, Gottessohn, „Menschensohn" in Jesu Worten und auf diesen angewandt zu sehen. Mit Recht fragt H. Küng (F. zitiert ihn 206): „Wäre es den neutestamentlichen Zeugnissen und dem mehr geschichtlichen Denken des heutigen Menschen nicht vielleicht angemessener, wie die ersten Jünger vom wirklichen Menschen Jesus, seiner geschichtlichen Botschaft und Erscheinung ... auszugehen, um nach dieses Menschen Jesus Verhältnis zu Gott, seiner Einheit mit dem Vater zu fragen?" Rez. bejaht diese Frage.

Doch stehen wir damit wieder vor der Schwierigkeit, daß das göttliche Wort (der Logos) die Enge und Begrenztheit des „Fleisches" angenommen hat. Daher überlagern sich beim Verständnis in dem der Kirche in einem geschichtlichen Ablauf (s. o. Anm. 4) übergebenen Produkt „Hl. Schrift" die verschiedenen Bewußtseinsstandorte (vorchristlich, zeitgenössisch jüdisch, christlich). Für die christliche Betrachtung sind die verschiedenen und scheinbar sich ausschließenden „diachronischen" Aussagegehalte durch die Einheit des inspirierenden Gottesgeistes in Kontinuität zusammengehalten. Der Glaube der Kirche verbürgt in der Kanonisierung der hl. Schriften diese Kontinuität. Der Nichtchrist wird vielleicht die Aussage des nachjesuanisch, urkirchlich Gesprochenen als Wort Jesu für eine Fiktion gegenüber dem hist. Geschehen ansehen und die Unterschiede konstatieren. Ja, wenn er oberflächlich oder gar bösartig ist, sie als unbewußte oder bewußte Täuschung hinstellen.

Die „vom gewünschten Ergebnis her" argumentierenden Evangelisten erwarteten „offenbar ein Lesepublikum, das sich im jüdischen Recht nicht auskannte und demzufolge bereit war, die Falschdarstellung kritiklos hinzunehmen" (F. 209). Freilich erinnert ihn (210) die eigenartige Verquickung vergangener Fakten (und Worte) in der Sicht, die sich der Christ des 1. Jh.s von dem Vorgang aus Glaubensgründen macht, an das gegenüber moderner Historik ganz andere „Ideal" antiker Geschichtsschreibung, womit noch nicht alles über die eigenartige biblische Geschichtsdarstellung gesagt ist. Nicht umsonst spricht man von der ganz exklusiven Literaturgattung „Evangelium", die nicht unter andere (etwa Geschichtsdarstellung, Biographie u. ä.) zu subsumieren ist. Der, der „fundamentalistisch" die Worte so nehmen will, „wie sie da stehen", wird heute unseren Erkenntnissen vom Entstehen der Schrift und dem unter Umständen daher modifizierten Schriftverständnis, ihrer verbindlichen Aussage, etwa durch Überinterpretation, nicht gerecht.

b) Daß „die Römer, nicht die Juden" Jesus umgebracht haben, steht fest (131), wie F. dann an dem eigentlichen (politischen) Prozeß vor Pilatus – besser spräche man von dem inquisitorischen Verhör – zeigt. Die K r e u z i g u n g s s t r a f e, „die grausamste und fürchterlichste Hinrichtungsart" (Cicero), die nicht an römischen Bürgern vollzogen werden durfte, spricht dafür (134 bzw. 131). Juden hätten die Steinigungsstrafe vollzogen (Apg 7,58; Joh 8,7). Das Synedrion hatte an sich die Kompetenz zu Todesurteil und Vollstreckung (Josephus Flavius Antiq XX 9,1). Daß Pilatus Joh 18,31; 19,6f den Juden anträgt, selbst die Kreuzigung zu vollziehen, hält F. (244) für evident unhist. Der übliche Hinweis, Pilatus habe das Urteil des Synedrion nur vollstrecken („Vollstreckungslegende" 134) oder bestätigen (137) müssen, trifft nicht zu, denn in keinem Fall römischer Militärgouverneure in Jerusalem ist ähnlich verfahren worden. Diese griffen nicht in die örtliche Zivil- und Strafgerichtsbarkeit ein (138). Auch die überstürzte Eile, mit der Jesus „kurzer Prozeß" gemacht wurde – „ein geradezu abenteuerlicher Wettlauf mit der Zeit" (139) – spricht für die Römer. Möglich ist, daß die Hohenpriester Pilatus auf Jesus aufmerksam gemacht haben oder ihn an Pilatus sogar ausgeliefert haben, wenngleich F. das nur im Eventualis sagt (233). Die Juden hätten Jesus bis nach dem Fest aufbewahren können. Die Eile ist aber auffällig und spricht für den Römer als Initiant der Festnahme Jesu. Die Joh 18,2–11 erwähnte „Kohorte" neben den „aus den Hohenpriestern und Pharisäern stammenden Dienern" macht für F. die Römer als die entscheidende Festnahmebehörde sicher.

[15] Mit Ausnahme Mt 16,13–20 parr, hierzu Fth II 291f; 557; 688ff u. ö. III 1, 245f; 248f; 375f; 514; 706; 735, R. Pesch teilweise anders ebd. 371f.

Hier sei aber schon ein Einwurf zwischengeschoben: „Der römische Kommandant hätte Jesus schwerlich zu dem von den Römern abgesetzten früheren Hohenpriester Hannas geführt" (R. Schnackenburg, Joh-Kommentar III 251). Das nächtliche Verhör bei Hannas könnte der Traditionssplitter sein, der dem „Religionsprozeß" bei Mk Mt zugrundeliegt (vgl. Fth II 652). „Kohorte", in der militärtechnischen Sprache der Römer, hätte einen ungeheuren Personenaufwand (ca. 600 Mann Besatzung auf der Burg Antonia bildeten eine Speira oder Kohorte) auf die Beine gebracht. Zudem werden schon in der LXX römische militärische Bezeichnungen für nichtrömisches Militär verwandt, so daß wir an „die aus Leviten bestehende jüdische Tempelpolizei" denken könnten (Schnakenburg a.a.O.).

Die Ereignisse sind für F. (140) nur plausibel, wenn die Römer selbst auf Jesus aufmerksam geworden sind, und zwar, so denkt er, dadurch, „daß dieser mit seinem Einzug in Jerusalem ein gewisses oder gar beträchtliches Aufsehen erregt hatte. Als Eiferer im Glauben, der er war, wurde er auch a l s p o t e n t i e l l e r A u f r ü h r e r (von Rez. hervorgehoben) angesehen. In dieser Eigenschaft wurde er von der Militärbehörde verhaftet und in einem Schnellverfahren abgeurteilt" (140). Er „wurde demnach nicht als Gotteslästerer gefangengenommen, sondern als Aufrührer oder als eine Person, die verdächtig war, der Vorwand oder die Gelegenheit für einen Aufruhr zu werden" (mit M. Goguel ebd.). Indirekt findet Vf. seine These selbst bei Mk 14,48 bestätigt, wo Jesus sich dagegen verwahrt hatte, als lestés, als Räuber (was Bandenführer, Freibeuter, Aufständischer bedeuten könnte) angesehen zu werden. Auch Barabbas, bei Joh als lestés bezeichnet, gehört hierin, der nach Mk 15,7 im Gefängnis zusammen mit „anderen" Aufrührern (stasiátai) war. Die beiden Mitgekreuzigten Jesu heißen lestaí Mk 15,27 par, kakourgoí (Übeltäter) Lk 23,32.[16] Diese Angaben zeigen den terroristischen Bannkreis, in dem die Römer Jesus gesehen haben, Grund genug, gegen ihn vorzugehen (F. 141).

„Pilatus hat an jenem Freitag also mindestens drei Juden hinrichten lassen, weil er sie des Aufruhrs gegen die Besatzungsmacht und als Feinde Roms für schuldig befunden hatte" (142). F. läßt die drei also (also Jesus inkl.) „in ein und demselben militärischen Schnellverfahren aburteilen" (142). Die Frage, ob Jesus der König der Judäer sei – nach allen Evangelisten erst durch Pilatus gestellt! –, weist auf die Vermutung der Römer, Jesus sei ein potentieller Aufrührer, einer der „Könige", von denen Josephus Flavius Antiq XVII 10,8 berichtet, sie gäben sich an der Spitze politischer Aufrührer gern als „König" aus (Text bei F. 141). Als „König der Judäer"[17] wurde Jesus hingerichtet, wie die Kreuzesaufschrift,[18] der Schuldtitel des Verurteilten, angab. Jesus hat sich aber nie diesen anspruchsvollen, revolutionären Titel wie auch nicht den des (Kampf-)Messias in den Evv zugeschrieben, daher die Antwort „Jesu" an Pilatus, daß d i e s e r das sage (Mk 15,2): „Du sagst es!"

Es fragt sich jedenfalls, und F. muß sich fragen lassen, warum denn Jesus den Römern auffiel. Der Täufer, der doch auch eine Jüngerschar um sich gesammelt hatte, war von den Römern nicht behelligt worden.

Wir kommen eben an einer auslösenden Tätigkeit seitens der judäischen Obrigkeit nicht herum, näherhin der jerusalemischen Tempelbehörde: „Hohepriester und Älteste und Schriftgelehrte", die als Synedrion immer dort bei den Evangelisten zusammen auftreten, wo sie letztobrigkeitlich zu handeln haben.[19] Vorbereitend und federführend ist der sadduzäische Clan des hohenpriesterlichen Adels. Der Haftgrund für ihr Eingreifen muß die sog. „Tempelreinigung",[20] Symbolhandlung für Jesu Lehre überhaupt, gewesen sein.

F. (145) ist zwar gegenüber diesem Ereignis als Haftgrund skeptisch. Er sucht ihn durch die Unmöglichkeit zu Fall zu bringen, daß Jesus den gewaltigen Vorhof der Heiden (groß „wie die Altstadt von Chur", Ernst Haenchen) hätte beherrschen können; von einer Beteiligung der Jünger ist keine Rede.[21] Wenn F. den Rez. (265, nicht 625) sagen läßt, „der Evangelist (und schon seine Tradition)" gebe „gar keine protokollarische Schilderung", so heißt das nicht, der Vf. der vormk Passionsgeschichte habe keine Erinnerungs- oder Traditionssplitter besessen, und es gibt keinen Grund, an Jesu Auftreten auf dem Tempel-Vorhof und an einer verdächtigen Störung öffentlicher Ordnung zu zweifeln. Wenn in dem

[16] ThWNT IV, 1942, 267. „Andere Zwei" Joh 19,18, vgl. Jes 53,12.

[17] K. H. Rengstorf, lestés, in: ThWNT IV, 1942, 267: „Die Überschrift über seinem Kreuz kennzeichnete ihn selbst als einen von ihnen, noch dazu als einen, der nach der königlichen Würde gegriffen hatte, wie es mehr oder weniger alle Zelotenführer seit dem ersten Judas getan haben" (Mt 27,37 par).

[18] Bei ihr rechnet F. 144 m. E. zu Unrecht mit einer „Erfindung der Evangelisten". Fth II, 660.

[19] „Hohepriester, Älteste, Schriftgelehrte" (u. a. Fth II 384) sind Funktions- und Amtsbezeichnungen; Sadduzäer, Pharisäer, Essener sind „Konfessionsbezeichnungen". Deshalb fehlen in der Passionsgeschichte „die Pharisäer" als eigene Ankläger. Nach 70 n. Chr. sind die Gegner Jesu „Schriftgelehrte und Pharisäer" (so Mt 23) oder die Hohenpriester und die Pharisäer, Joh 7,32.45; 11,47.57. S. Fth II, 621, Anm. 5, mein Urteil über J. Blinzler, Der Prozeß Jesu, 4. Aufl. 1964.

[20] Fth II 625–632.

[21] F. 145: „Die Geschichte von der Tempelreinigung ist sicherlich nicht historisch, sondern Legende des Markus, die von Matthäus und Lukas übernommen wurde." Er darf sich nicht, meinen Schlußsatz Fth II 625, Anm. 21 zitierend, auf mich für Unhistorizität eines zugrunde liegenden Traditionssplitters berufen.

prozessualen Vorgehen die „Rechtsbrüche Jesu außerhalb der Anklage" (11. Kap. F.) nicht erwähnt werden, so sind sie doch der background des ganzen Vorgehens gegen Jesu. Wir dürfen uns eben mangels protokollarischer Schilderung die Ereignisse nicht nach unseren Vorstellungen ausmalen, dann daraus die Unmöglichkeit des Vorganges konstruieren (ähnlich zu F. 147 und Joh 11,57!) und sie als nicht gegeben hinstellen. Die Frage der „Hohenpriester und Schriftgelehrten und Ältesten" Mk 11,28[22] nach der Vollmacht Jesu zur Tempelreinigung, enthält wohl den Grund für den Festnahmeplan der Hohenpriester und Schriftgelehrten (d. h. der Juristen!) Mk 11,18. Zu dem „angeblichen Prozeß vor dem Synedrium" (Überschrift des 10. Kap., in dem F. sehr häufig Rez. heranzieht: Mk 14,53–15,1 par; Lk 22,54–23,1; Joh 18,19–23, von mir überschrieben „die Anklagevorbereitung durch die Juden") verweise ich auf Fth II 637–653.

Juden (nicht: die Juden, nicht: das jüdische Volk) waren als Auslöser an der Katastrophe von Jesu Tod beteiligt. Unter „Juden"[23] ist in akzentuierenden Stellen des NT nicht die Gesamtheit der jüdischen Zeitgenossen Jesu (der „Rasse") verstanden, sondern die, „die den Herrschaftsanspruch Jesu ablehnen und damit Juden bleiben" (W. Gutbrod a.a.O. 381).

Es ist keine Frage, daß sich die Fronten zwischen dem Judentum und dem Christentum mit dessen Loslösung und Verselbständigung verhärteten. Das wird deutlich, wenn man die einschlägigen Stellen im NT in eine zeitliche Entwicklungsreihe ordnet. Mt 27,25 kann man sich geschichtlich und psychologisch nicht unter dem hist. Kreuz gesprochen vorstellen. Dieser Vers, mt Sondergut, setzt die verhärteten Fronten und die damit geführten Auseinandersetzungen schon voraus. Noch mehr gilt das von dem generellen und ganz grundsätzlichen Antijudaismus, den F. 35f dem Joh-Ev attestiert.

4. Schuldzuweisung des Todes Jesu an alle Juden?

Das Bekenntnis zur Kollektivverantwortung am Tode Jesu seitens des „ganzen Volkes" Mt 27,15 hat nach F. später bei den Christen zur Auffassung geführt, das Judentum sei in dieser Kollektivverantwortung für Jesu Tod zu behaften, was dann Grundlage von Judenprogromen bis hin zum rassistischen Ausrottungsfanatismus geworden sei. Der nazistische Massenmord an Juden sei „ohne die fast 2000jährige Vorgeschichte des christlichen Antijudaismus . . . unmöglich gewesen" (242 mit einem Zitat Hans Küngs).

Eine unglückliche Rolle spielt hierbei (F. 239) Mt 27,25, wonach „das ganze Volk" (laós, nicht óchlos) vor Pilatus gesprochen haben soll: „Sein Blut komme über uns und unsere Kinder!" Als man die Schrift noch nicht in der hist. Perspektive der Entstehung und Herkunft ihrer Materialien, sondern eindimensional, Stelle neben Stelle las, in der Gesamtschau des hist. Ablaufs aus dem einen Evangelisten ergänzend, was bei dem anderen fehlte (Evangelienharmonie), nahm man einen solchen Vers absolut: „das ganze Volk", d. h. die Gesamtheit der Juden in der ganzen Welt, nicht etwa nur die Juden, die gerade vor Pilatus diesen Ausruf taten, der aufgehetzte Mob vor Pilatus (zu F. 238). Mit dem griechischen Wort laós (anstelle des vorhergehenden óchlos Mt 27,20) meint der Vers 27,25 Selbstverfluchung tatsächlich des ganzen Volkes. So verstanden es denn auch die Theologen durchweg (s. F. 239–242), und das bis auf unsere Tage: z. B. E. Stauffer (ev.) und J. Blinzler (kath.). Sie „waren bis in die Gegenwart hinein bemüht, diesen Aberwitz (der Verantwortung des jüdischen Volkes für Jesu Tod) nicht verstummen zu lassen und allen Abmilderungen tunlichst entgegenzuwirken" (F. 241). So hätten „die Christen", die „die Nächstenliebe zwar predigen, in Wirklichkeit aber in Jesu Christi Namen vorsätzlich unsagbares Leid verursacht" (ebd.). Heute erkennen Theologen die Schuld der Christen gegenüber dem Judentum an (241f).

Drei Bemerkungen hierzu: Zunächst können wir der hist.-kritischen Betrachtung der Bibel-Texte dankbar sein, daß wir, ohne alle auftauchenden Probleme letztlich ganz befriedigend lösen zu können, die biblische Geschichte und einzelne Verse in hist. Plastizität verstehen können; wir beachten die jeweilige kulturelle Situationsenge, in der ein Wort gesprochen oder geschrieben ist. Wenn diese Art der Schriftlesung früher so umfänglich wie heute möglich gewesen wäre, hätte sie folgenschwere und wie in unserem Fall unglückbringende Mißverständnisse verhüten können. Daß ein unfundamentalistisches Schriftverständnis nicht möglich war, gehört mit zu den Opfern, die angesichts des konkret-geschichtlichen „Fleisch gewordenen Wortes" Gottes gebracht werden mußten (und müssen?). Man kann sich nicht einfach auf den „Wortleib" einer Stelle berufen. Bekannt ist das verbale Mißverständnis von Lev 24,19f (vgl. Mt 5,38): „Auge um Auge, Zahn um Zahn".

Ein rein verbales Schriftverständnis, das nicht auf die Entstehung und damit nicht auf die genauere Sinn-Eingrenzung von Stellen wie Mt 27,25 oder die spezifisch johanneische Frontstellung gegen die „Juden" (F. 35f) achtete, wurde in unseren Tagen gerade von nichtkirchengläubigen Christen mißbraucht und angewandt. Oberammergau entsprang andererseits noch einem hist. engen Bewußtseinshorizont, dessen Nachwehen auch bei Blinzler und Stauffer zu finden sind.

Ein Zweites, was F. in seiner uneingeschränkten Zuweisung der Schuld der Judenverfolgung an die Christen, das Christentum, die Kirche nicht beachtet. Der in den Kulturnationen vorhandene Antijudaismus ist nicht allein durch Mißverständnisse eines Verses wie Mt 27,25 angeregt worden. Vgl. übrigens hierzu aus Q die in prophetischer Sprache gesprochenen Worte über Jerusalem Mt 23,37–39 par! Die Fremdartigkeit und Abgeschlossenheit des Judentums haben gemäß völkerpsychologischen und völkersoziologischen Gesetzmäßigkeiten mitgewirkt. Wir müssen, geschichtlich aufs ganze gesehen, feststellen, daß die Ghetto-Existenz des Judentums diesem „aufgenötigt und zugleich eigen war".[24] Jeweils negative Erscheinungen am Judentum haben mitgewirkt, wenn eine aufgeheizte Stimmung gegen die Juden im christlichen Abendland aufbrach.

Zum Dritten waren es in unseren Tagen gerade überzeugte Christen, die allenthalben den Juden halfen. Uns wäre als Kindern nicht in den Sinn gekommen, die jüdischen Kinder an unseren Spielen nicht teilnehmen zu lassen. In der Tiefe des genuin christlichen Bewußtseins ruhte und ruht Jesu Gebot der Nächsten- und Feindesliebe (vgl. die Vergebungsbitte Jesu am Kreuz Lk 23,34a in einem Hss-Zweig zwar jüngerer Bezeugung).[25] Das kann man daraus ersehen, wie gerade kirchlich gesonnene Christen den verfolgten Juden beigestanden haben. F. verschweigt es leider! Bei den sog. „Deutschen Christen" war das anders.

5. Gesamtwertung

Die Darstellung ist in einem angenehm lesbaren Stil geschrieben. Als exegetischer Nichtfachmann hat sich Vf. große Mühe gegeben, sich mit exegetischen Tatsachen vertraut zu machen. Doch ist das Gebotene in dieser Hinsicht angesichts der Kompliziertheit der literar-kritischen Gesichtspunkte noch zu wenig. Daß dem Nichtfachmann exegetische Fehler und Fehlbeurteilungen unterlaufen, ist vielleicht verzeihlich. Doch sollte gerade er im Bewußtsein seiner einschlägigen Defizite vorsichtiger im Blick auf mögliche Verunsicherungen der Leser sein, die noch weniger als er „Fachmann" sind.

Zunächst ein paar Hinweise! Damasus I. hat Hieronymus die Revision der altlateinischen Bibelübersetzung in Auftrag gegeben, nicht: „ein in lateinischer Sprache verfaßtes Werk, die Vulgata, zu schaffen" (22f). Matthäus wird mit Matthias verwechselt (260, Anm. 4). Die Synode von 449 zu Ephesus war kein „Konzil", sondern eine partikuläre Bischofsversammlung („Räubersynode"). Soll Mt 28 150 Jahre später als das übrige Mt-Ev (dies in den 80er Jahren) entstanden sein (20)? Es gab nicht achtzig verschiedene Versionen der Evangelien (22), sondern der Evangeliengattung. Meine Bemerkung (208) bezieht sich auf das Logion Mk 2,7, nicht auf „den in den Evangelien gebrauchten Begriff ‚Gotteslästerung' insgesamt" (vgl. Fth II 633 und 394). 2 Petr, die jüngste Schrift des NT, ist nicht im 4. Jh. entstanden (281, Anm. 70), sondern Mitte des 2. Jh.s. Wußte Paulus von der irdischen Person Jesu „so gut wie nichts" (20)? Man kann doch aus verschiedenen Gründen wohl nur sagen: Seine (Gelegenheits-)Briefe enthalten „so gut wie nichts". Das andere ist bei einem unmittelbaren Zeit-, Orts-, Urkirchenmitglied höchst unwahrscheinlich, auch nicht im Blick auf 2 Kor 5,16. Hat Paulus wirklich „als erster" unternommen, „Jesu ausschließliches Menschsein in Frage zu stellen und ihn mit einem Hauch von Göttlichkeit zu umgeben" (203)? Das Problem war in den ersten Jahrzehnten nach Ostern viel komplizierter:[26] unabhängig von Paulus und vor ihm (Röm 1,3f; vgl. Fth III 1,424f und 716f). Zum Schluß noch zwei Einzelheiten, die nicht übergangen werden dürften; sie

[22] Beachte das nachhinkende „und Ältesten". Sie gehören noch nicht hierhin, erst in die Gerichtsverhandlung.

[23] W. Holsten, in: RGG III, 1959, 994–998.

[24] Ebd. 994. Vgl. jetzt Léon Poliakov, Geschichte des Antisemitismus, Bd VI: Emanzipation und Rassenwahn, Verlag Georg Heintz, Worms 1987.

[25] Vers 34a fehlt in den älteren Hss-Gruppen, die sonst den Text-Standard angeben. Er fand und findet jedoch Aufnahme in griechischen und deutschen Texten. Bereits in Apg 7,60 hat er einen Widerhall. Für E. Haenchen, Apg-Komm 1965[5], 244, gehört er nicht zur ursprünglichen Textgestalt des Lk-Ev. K. H. Rengstorf, Lk-Komm, in: NTDeutsch 1960, 348: Lk, der Mk hier folgt, „mußte das einer anderen Überlieferung entnommene Wort in den Markus-Zusammenhang erst einfügen". Weil die alten Christen „den Juden mehr und mehr die Alleinschuld am Tode Jesu zuschreiben", ist der Wegfall von 34a verständlich.

[26] Auch die Zuschreibung des Titels „Gottessohn" für Jesus hat eine Entwicklung durchgemacht, die die Tiefe dessen, was in Jesus in unserer Welt erschienen ist, angeregt durch Aussageerfordernisse und Anstöße der jeweiligen Kultur, erschloß. Auch bei diesem Titel zeigt sich „die Einzigartigkeit Jesu gerade darin, daß er zwar keine geläufigen Kategorien als Selbstbezeichnung aufnahm, tatsächlich aber durch sein Lehren und Leben mehr aussagte und ausprägte, als die Titel je sagen konnten" (E. Schweizer, in: ThWNT VIII, 1969, 367). Unter diesen Vorzeichen lesen wir dann ebd. 368, daß der Gottessohntitel zunächst eine Funktion Jesu bezeichnet, daß er, im Tode zu Gott erhöht, „sein Amt als messianischer König über die Gemeinde Ostern angetreten habe", vgl. die Paulus vorgegebene Formel Röm 1,3f (ebd. 368).

illustrieren die grundsätzlichen Erwägungen, zu denen diese ausführliche Besprechung Anlaß gibt.

Wie für Maria v. Magdala mutet Vf. dem Leser auch für Barabbas eine phantastische Kombination zu (247–250). Er möchte in Jesus (v. Nazaret) und dem Lestés Barabbas, der in u. a. syrischen Hss (jetzt von Nestle-Aland[27] in den Text als möglich aufgenommene Variante) ebenfalls den Namen Jesus trägt: „Jesus der genannt wird Barabbas" (Mt 27,16, vgl. V. 17), ursprünglich ein und dieselbe Persönlichkeit sehen; sie trug den Namen Jesus Bar Abbas (Jesus Sohn des Vaters), das ist: Jesus v. Nazaret. Ursprünglich hätten die Juden „nicht Jesu Hinrichtung, sondern Jesu Freilassung verlangt" (248f). Verstärkend dient ihm bei der Wertschätzung der Juden für Jesus, daß „eine große Menge" Jesus bei seinem Einzug in Jerusalem umjubelte (Mt 21,8f) und nachher (Lk 23,27) „eine große Menge Volkes und Frauen, die klagten und ihn beweinten", erwähnt werden. Er hält es dazu für möglich, daß „die Barabbas-Szene und der lukanische Bericht über die trauernde Volksmenge ... ein und derselben Quelle einer ursprünglichen Überlieferung der Passionsgeschichte entstammen" könnten (249).

Später sei Jesus „Bar-Abbas" (Sohn des Vaters), alias Jesus Sohn Gottes, in zwei Personen aufgespalten worden, Barabbas und Jesus v. Nazaret, „und die trauernde Volksmenge wurde in eine haßerfüllte Judenmasse umgewandelt" (ebd.). Das würde dann seiner These dienen, „daß es den Evangelisten darauf ankam, ihre Schriften in einer der römischen Staatsmacht gefälligen Weise zu verbreiten". Sie wollten verschleiern, daß derjenige, den sie als ihren ‚Herrn' ansehen, in Wirklichkeit ein von den Römern als Aufrührer hingerichteter Galiläer war ... Die Szene soll (in den heutigen Evangelienfassungen) die ungeheure Schuld der Juden aufzeigen: „ein Räuber und Mörder wird Jesus vorgezogen" (ebd.), vgl. diese Tendenz in Apg 3,14.

In ähnlichem Übereifer für seine Grundthese läßt er (147–154) Judas, den „Auslieferer", eine legendäre Figur sein; die Erinnerung an die Abkömmlinge von Juda, die Juden, seien von den Christen durch diese Figur symbolisiert worden, der Typ des treulosen Volkes Gottes sei (150f).

F. zieht alle erdenkbaren Möglichkeiten heran, um seinen „Mandanten" von dem Vorwurf des „Gottesmordes" reinzuwaschen. Hier müßte eine genauere literar-kritische Betrachtung zu Wort kommen, was aber den Rahmen dieser langen Rezension wirklich sprengen würde. Nur dies: Nicht das Volk der Juden, das am Tode Jesu – dogmatisch gesprochen – nicht mehr und nicht weniger Schuld trägt als jeder sündige Mensch (Röm 3,9–12), müßte Vf. verteidigen, sondern den Sadduzäer-Clan, der als die konkreten Gegner Jesu aus den damaligen Juden auftrat. Bei diesen Beispielen ist die Kombinationsgabe, der ja kaum Grenzen gesetzt werden könnten, von einer vorgefaßten Grundmeinung getrieben, die scheinbare Rückhalte in den Texten sucht, dabei aber auf literar-kritische Daten und deren sinnvolle Kombination zu wenig textgebundene Mühe verwendet, aus der heraus man u. U. zu einem Ignoramus käme, wie z. B. der Tatsache, wie die syrische Lesart zustandegekommen sei (beachte hier die Parallelität „der genannt wird").

[27] Nestle-Aland, Das Neue Testament griechisch und deutsch, Stuttgart 1986, 81: Varianten zu Mt 27,16. K H. Rengstorf, lestés, a.a.O. 267: Pilatus habe beide „als Männer derselben Art, eben als zelotische Führer" zur Wahl gestellt.

Norin, Stig I. L.: **Sein Name allein ist hoch.** Das Jhw-haltige Suffix althebräischer Personennamen untersucht mit besonderer Berücksichtigung der alttestamentlichen Redaktionsgeschichte. – Lund: CWK Gleerup, Printed by Wallin & Dalholm Boktr AB 1986. 228 S. (Coniectanea Biblica. Old Testament Series 24) kart.

Entgegen der durch den Haupttitel geweckten Erwartung beschäftigt sich diese Monographie mit keinem mit dem Jahwe-Namen verbundenen theologischen Problem, sondern sie versucht die Frage zu beantworten, ob das theophore Element *-jw, -jh* bzw. *-jhw* in hebräischen Personennamen etwas über die Herkunft, das Alter oder die literarkritischen Probleme der Texte verrät, in denen bestimmte Namen vorkommen, vor allem dann, wenn der Name ein und derselben Person in verschiedenen Formen auftritt.

Das Kapitel I „Das außerbiblische Material" (21–49) untersucht die mittels der angeführten Suffixe gebildeten Namen in nordwestsemitischen Inschriften, in den aramäischen Papyri und in dem Keilschriftarchiv des anscheinend jüdischen Handelshauses Muraschu von Nippur mit folgenden Ergebnissen:

In hebräischen Inschriften vor 700 v. Chr. kommen 44 Belege mit *-jw,* hauptsächlich aus dem Norden, und 37 Belege mit *-jhw,* hauptsächlich aus Juda, vor; zwischen 700 und Exil verschwinden die Belege mit *-jw* fast ganz, während *-jhw* die Regel wird; nach dem Exil herrscht *-jh* vor. In den aramäischen Papyri aus Ägypten kommen alle drei Typen vor, aber es überwiegt *-jh;* 19 Namen auf *-j'* zeigen aramäischen Einfluß. In den Muraschu-Dokumenten dürfte die Keilschriftschreibung *-ia-a-ma* am ehesten *-jaw* gesprochen worden sein, was, weil das Akkadische kein *h* kennt, wohl auf *-jau* und dieses auf *-jahu* zurückzuführen ist. Ein Exkurs verneint die Frage, ob Namen aus Ebla mit der Endung *-ià* oder *i-a* eine Bekanntschaft mit Jahwe verraten.

Nach einem Überblick über das atl Quellenmaterial in Kapitel II (51–71) untersucht Vf. die entsprechenden Namen in den nächsten Kapiteln III–V innerhalb des Deuteronomistischen Geschichtswerks (72–123), bei Jeremia (124–161) und innerhalb des Chronistischen Geschichtswerks (162–196) mit folgenden Ergebnissen:

Es geht hauptsächlich um die Königsbücher in DtrG. Vor 900 v. Chr. sind die Kurzformen „konservierte Defektivschreibungen". Bis zum 7. Jh. überwiegen die plene geschriebenen Langformen; nur in nachexil. Zusätzen tauchen Kurzformen auf. Bei Namen aus dem Nordreich allerdings herrscht *-jh,* wahrscheinlich *-jô* gesprochen, vor. 2 Kön 18–25 kann erst aus nachexil. Zeit stammen; hier überwiegen die Kurzformen. Im übrigen legt die Schreibung der Namen nahe, daß wir mit einem vorexil. Kön-Buch 1 Kön 1 – 2 Kön 17 rechnen müssen, das später bearbeitet und erweitert wurde.

In Jer kommen kurze und lange Formen vor, doch überwiegen die Kurzformen, was auf eine nachexilische Überarbeitung schließen läßt. Langformen werden aber für Personen bevorzugt, die positiv beurteilt werden. Die Kurzformen tragen überwiegend Personen, die als Widersacher des Propheten und Jahwes auftreten. Diesem Schema folgen aber nicht Jer 27,2–29,20 und 49,34, Texte, die erst dem Buch eingefügt wurden, als es im übrigen bereits abgeschlossen war.

Der Chronist ändert in den synoptischen Texten gern die Kurzformen in Langformen. In seinem Sonderstoff überwiegen aber die Kurzformen; in den Listen jedoch herrschen die langen Formen vor. Die langen Formen bevorzugt er auch bei den Namen der von ihm positiv beurteilten Könige. Esra und Neh verwenden fast nur Kurzformen, was nicht für die Zugehörigkeit dieser Bücher zum Chronistischen Geschichtswerk spricht.

Kapitel VI geht noch auf andere Bücher ein, aus denen sich kaum eine Regel gewinnen läßt, und stellt die Ergebnisse zusammen (197–200). Das Literaturverzeichnis, Addenda zu neuem epigraphischem Material, ein Namen- und Bibelstellenregister schließen die Arbeit ab.

Die Untersuchung wird der Fachexeget sorgfältig auswerten müssen, wenn er atl Texte datieren oder ihre Herkunft aus dem Nordreich oder Südreich ergründen will. Der Vf. hat m. E. mit guten Gründen nachgewiesen, daß die mit dem Jahwenamen gebildeten theophoren Personennamen von den biblischen Autoren nicht willkürlich in der Langform mit *-jhw* oder in einer Kurzform mit *-jw* oder *-jh* gebraucht wurden. Freilich wird man mittels der Namensformen wohl doch nur mit großer Vorsicht und unter Hinzuziehung anderer Argumente so schwerwiegende Entscheidungen treffen können, daß z. B. Esra und Neh mit 1 und 2 Chr keine literarische Einheit „Chronistisches Geschichtswerk" bilden.

München Josef Scharbert

Locher, Clemens: **Die Ehre einer Frau in Israel.** Exegetische und rechtsvergleichende Studien zu Deuteronomium 22,13–21. – Freiburg (Schweiz): Universitätsverlag, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1986. XVIII, 464 S. (Orbis Biblicus et Orientalis, 70) geb. sfr. 110,–

Vorliegende Untersuchung ist die überarbeitete Fassung einer 1984 an der Phil.-Theol. Hochschule St. Georgen in Frankfurt a.M. bei Norbert Lohfink erstellten Diss. Im 1. Kap. „Text und Textkritik" (17–31) kommt L. nach eingehendem Vergleich der Textzeugen zu dem Ergebnis, daß der MT von Dtn 22,12–21 (nach der Ausgabe der BHS – so wäre zu ergänzen) allen anderen Textvarianten vorzuziehen ist. Im 2. Kap. behandelt er Literar-, Form- und Gattungskritik (35–116). In der Literarkritik (35–67) stellt er die verschiedenen Positionen einer „älteren" und einer „jüngeren" Literarkritik vor, hält aber die Argumente einer literarkritischen Scheidung für nicht durchschlagend. Der Form nach weist der Text auf eine Redesituation als ursprünglichem „Sitz im Leben" (75). Damit kommt L. zu seiner Hauptthese, die er im Rahmen der Gattungskritik entfaltet: Dtn „22,13–19 geht auf ein schriftlich niedergelegtes Prozeßprotokoll zurück, das nachträglich zu einem kasuistischen Gesetz umgeformt wurde, und zwar unter Ergänzung des ‚Gegenfalls' 22,20f" (82).

Er geht dabei von der communis opinio als heuristischer Hypothese aus, „daß die keilschriftlichen Gesetzeskorpora ganz oder teilweise aus abstrahierten Gerichtsentscheidungen bestehen" (89) und übernimmt im Anschluß an H. J. Boecker und vor allem G. Liedke diese These auch für die Entstehung des kasuistischen Rechtssatzes im AT (90–93). Dann vergleicht er Dtn 22,13–21 mit einem sumerischen Prozeßprotokoll (3 N–T 403+340), das den Fall einer gewaltsamen Defloration einer Sklavin behandelt (93–101) und kommt zu dem Ergebnis: „Mit den ‚literary legal decisions' [zu denen die o.g. Urkunde gehört], vor

allem mit der Urkunde 3 N-T 403+340, liegt ein Typ von Prozessprotokollen vor, dem die Vorlage unseres Textes 22,13–19 formal entsprochen haben könnte. Eine solche Vorlage hat sich aufgrund der Analogie zum sumerischen Protokoll leicht rekonstruieren lassen. Dies bedeutet natürlich nicht, daß ein mesopotamischer Text als Vorlage von Dtn 22,13–19 gedient hätte, sondern nur, daß es in Israel vergleichbare Prozessprotokolle gegeben haben muß, auf die der Gesetzgeber – wie in unserem Fall wahrscheinlich – zurückgreifen konnte. Der in einer konkreten Gerichtsverhandlung vor einem Ortsgericht entschiedene Einzelfall galt dem Gesetzgeber als Präzedenzfall: aus diesem Grund nahm er ihn in seinen ‚Codex' auf, unter Ergänzung des ‚Gegenfalls'. Mit A. Rofé darf man also annehmen, daß hinter 22,13-19 ‚die Aufzeichnung einer Verhandlung' steht, ‚die tatsächlich stattgefunden hat'" (107f).

Damit erklärt L. eine Reihe von Eigentümlichkeiten des Dtn-Textes und stellt abschließend fest: „Gewisse inhaltliche Widersprüche und Spannungen dürfen nicht literarkritisch beseitigt werden. Auch inhaltlich spannungsreiche Texte können durchaus aus der Rechtspraxis hervorgegangen sein und spiegeln nicht notwendig ‚nicht-juristische' Bearbeitungen" (115).

Unter ausführlicher Berücksichtigung des altorientalischen Vergleichsmaterials geht L. in drei weiteren umfangreichen Kapiteln Einzelaspekten des Dtn-Textes nach: Kap. III: Dtn 22,13–21 und die gewohnheitsrechtliche Forderung nach Unberührtheit der Braut bei der Eheschließung (117-237).

Ergebnis im Hinblick auf Dtn 22: „Am besten erklärt man den Text mit einem in verschiedenen Kulturen belegten Hochzeitsbrauch, bei dem nach Vollzug der Ehe ein Tuch mit Spuren des Deflorationsblutes öffentlich vorgezeigt wurde. Zusätzlich ist mit einem gewohnheitsrechtlich festgelegten Sicherungsmechanismus (z. B. durch Zeugen) zu rechnen, der dieses Beweismittel gegen die naheliegende Möglichkeit der Fälschung schützte. Dtn 22,13–19 lässt sich also – gemäss ‚traditioneller' Deutung – als eine Gesetzesbestimmung verstehen, die eine Ehefrau gegen den verleumderischen Vorwurf ihres Ehemannes schützte, sie sei bei der Hochzeit nicht mehr unberührt gewesen. . . Das hebr. Wort *bᵉtûlā* bedeutet in diesem Text und in anderen atl. Rechtstexten ‚Jungfrau', das Abstraktum *bᵉtûlîm* ‚(Zeichen der) Jungfräulichkeit'" (192).

Kap. IV (239–313) untersucht, ob es sich bei Dtn 22,13–21 um den Versuch einseitiger Ehescheidung handelt. Der Vergleich mit ähnlichen mesopotamischen Rechtsurkunden macht dies unwahrscheinlich. In Kap. V. geht L. der Frage nach, warum in Dtn 22,13–21 nicht das in Dtn 19,16–21 geforderte Talionsprinzip bei der Falschaussage vor Gericht zur Anwendung kommt.

In den keilschriftlichen Rechtsquellen stellt sich dieses Problem so dar: „Sowohl CU [Codex Ur-Nammu] als auch CL [Codex Lipit-Ištar] kennen zwar das Talionsprinzip für falsche Anschuldigung. . . wenden es aber auf die Spezialfälle der falschen Anschuldigung wegen Ehebruchs (CU § 14) bzw. vorehelicher Beziehungen (CL § 33) nicht an" (338). Das gleiche gilt für den Codex Hammurapi (352). „Nachdem sich vom mesopotamischen Recht her die Möglichkeit eröffnet hat, daß bei falscher Anschuldigung wegen Ehebruchs. . . das sonst gültige Talionsprinzip nicht angewendet zu werden brauchte, wird man den scheinbaren ‚Widerspruch' [zwischen Dtn 22,13–19 und 19,16–21] nicht mehr unbesehen literarkritisch auswerten dürfen" (378).

Mit einer Überlegung zu Dtn 22,13–21 und der ‚Gemeinsamen altorientalischen Rechtskultur' (381–387) und einem ausführlichen Literatur-, Stellen-, Wörter-, Autoren- und Sachverzeichnis schließt das Buch ab.

Dieses Buch ist in verschiedener Hinsicht bemerkenswert: Hier wird ein atl Text im Kontext altorientalischer Kultur plausibel erklärt. Das altorientalische Vergleichsmaterial wird nicht nur eklektisch zur Illustration einzelner unverständlicher Stellen herangezogen, sondern als eigenständiger Bereich gründlich und umfassend aufgearbeitet, in einer gut verständlichen Form präsentiert und methodisch reflektiert und sorgfältig mit dem atl Text in Beziehung gesetzt. L. hat m. E. in überzeugender Weise gezeigt, daß eine literarkritische Scheidung in Dtn 22,13–21 unhaltbar ist, – abgesehen vielleicht von der *bi'arta*-Formel, aber das tut seiner These keinen Abbruch. An verschiedenen Stellen (53, 59, 111f, 115) äußert er sich skeptisch zur literarkritischen Analyse atl Rechtstexte. Diese Skepsis ist aber bei L. kein Dogma (vgl. 109), und so besteht sie m. E. zurecht. Allerdings ist zu berücksichtigen, daß er ein sehr enges Verständnis von Literarkritik in bezug auf atl Rechtstexte hat. An manchen Stellen scheint es so, als verstände er unter literarkritisch eruierbaren Erweiterungn am Schreibtisch entstandene (vgl. 64) theologische Überarbeitungen (vgl. 111) ohne Bezug zur Rechtspraxis (vgl. 115). Nur bei einem solchen Verständnis von Literarkritik ist seine polemische Bemerkung auf S. 112 berechtigt. L. beschränkt sich bei seiner Analyse auf ein kasuistisches Doppelgesetz (mit Fall und Gegenfall). In bezug auf Literar- und Redaktionskritik sähe es aber bereits anders aus, wenn er eine kleine Sammlung von Rechtsfällen (z.B. Dtn 22,13–29) oder gar ein ganzes Corpus zum Gegenstand einer – auch rechtsvergleichenden – Analyse gemacht hätte.

Dem Ergebnis der Textkritik stimme ich zu. L. reflektiert allerdings nicht die Methode. Welcher Text wäre zu untersuchen, wenn es zum MT eine Alternative gäbe? Auf diese Frage geht er nicht ein.

Insgesamt ein Buch, das einen bedeutenden inhaltlichen und methodologischen Beitrag zur Erforschung des atl Rechtes darstellt.

Münster Ludger Schwienhorst-Schönberger

Jeremias, Jörg: **Das Königtum Gottes in den Psalmen.** Israels Begegnung mit dem kanaanäischen Mythos in den Jahwe-König-Psalmen.– Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1987), 189 S. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testamentes. 141) kart. DM 40,–

Der Vf. untersucht die Entwicklung der Vorstellung von Jahwe als König in folgenden poetischen Texten: Ps 93 (15–29); Ps 29 (29–45); Ps 104,1–9 (45–50); Ps 47 (50–69); Ps 68 (69–82); Dtn 33,2–5. 26–29 (82–92); Ex 15,13–18 (93–106); Ps 95 (107–114); Ps 99 (114–121); Ps 96 (121–131); Ps 98 (131–136) und Ps 97 (137–143). Als weitere Belege werden kurz noch Ps 9–10 und Ps 22 besprochen (143–147). Als Anhang wurde aus der FS von Rad (1971) der Beitrag „Lade und Zion" wieder abgedruckt (167–182). Register der abgekürzt zitierten Monographien, der Bibelstellen, Namen und Begriffe sowie ugaritischer Texte beschließen den Bd.

J. Jeremias geht von der Annahme aus, daß die Prädikation Jahwes als König Israel aus Kanaan vorgegeben war und die Auseinandersetzung um das Verständnis des Königtums Gottes in Israel früh in Angriff genommen worden sei.

Er bemerkt hierzu: „Es sind meiner Überzeugung nach die ältesten Hymnen des Alten Testaments, in denen sich dieser Prozeß vollzieht, obwohl eine solche Annahme mit einem hohen Grad an Unsicherheit belastet ist, da die Urgestalt der frühen Hymnen (Rahmenpsalm in Dtn 33; Ps 29.78.93) erst rekonstruiert werden muß" (150).

Der Vf. setzt sich notgedrungen mit S. Mowinckel, der die Thronbesteigungslieder mit dem Herbst- und Neujahresfest verbunden hat, auseinander (7.9–10.156). Für die Einstellung des Vf.s zum zentralen Problem dieser Lieder ist charakteristisch, daß er nicht von Thronbesteigungsliedern spricht. Nach seinem Verständnis begleiten diese Gesänge die Ladeprozession (156–157). Spätestens ab dem Exil sei dann wie in Ps 95 eine levitische Predigt an die Stelle des Lade-„Aufzugs" getreten und in den späteren Psalmen sei ein Fest-„Drama" im Sinne der Psalmen 47 und 68 nirgends mehr zu spüren (157–158). Ganz im Sinne dieser Grundeinstellung wird sodann auch die Formel *JHWH mlk* „Jahwe herrscht als König!" besprochen (158–161), losgelöst von der Frage, ob sie zur Akklamation nach der Thronbesteigung diente. Er versicherte nur, daß es nicht absolut sicher sei, daß der Huldigungs- bzw. Proklamationsruf nach dem „Aufzug" der Lade als Vergegenwärtigung der göttlichen Inbesitznahme des Zion angestimmt worden sei (160).

Auf dem vorgezeichneten Weg untersucht der Vf., einen Mittelweg zwischen der These S. Mowinckels, derzufolge eine jährliche Thronbesteigung der Gottheit gefeiert wird (7–8), und der Leugnung dieses Festereignisses (9 mit Anm. 7), zu gehen. Er spricht deshalb gewollt nicht von Thronbesteigungspsalmen, sondern von Jahwe-König-Psalmen (7). Außerdem gelangte er zum Ergebnis, daß es nötig sei, über S. Mowinckel und H. Gunkel hinaus, den Einzelpsalmen mit einer differenzierteren Exegese nachzugehen (10–11). Ferner betont er, daß das Thema des Königtums Gottes in den Psalmen erst von den ugaritischen Texten her mit ihren Aussagen über das Königtum Els und Baals sein eigentliches Gewicht und seine Spannung erhalte (12–13).

Zweifelsohne werden hiermit richtige Frage gestellt, obwohl von Anfang an die Tendenz besteht, dem Problem der jährlich neuen Thronbesteigung wenig Relevanz zuzugestehen. Folgerichtig fehlt auch dieser Terminus auf S. 188 im Register der Namen und Begriffe.

Arbeitsweise und Zielrichtung der Bestrebungen des Vf.s lassen sich besonders gut an seiner Auslegung von Ps 29 ablesen (29–45). Das hohe Alter dieses Textes wird als selbstverständlich angenommen, so daß sich ein erneuter Einzelnachweis erübrige (29). Die Existenz der nicht unbeträchtlichen Riege von Interpreten, die für eine Spätdatierung von Ps 29 eintreten, wird nicht einmal erwähnt. Zentrale Bedeutung mißt J. zu Recht V. 10 bei. Für dieses Bikolon schlägt er folgende Übersetzung vor:

Jahwe thront über der Flut,
ja Jahwe thront als König auf ewig. (32)

Zusammen mit V. 3 („die Stimme Jahwes über den Wassern") versteht er V. 10 als Aussage über Jahwes Kontrolle über die chaotischen Wasser. Alle Aussagen über Jahwes Macht müßten von der Klammer her, die V. 3 und V. 10 formal wie inhaltlich bildeten, verstanden werden. Jahwes Macht sei eine Macht, die – so verheerend und vernichtend ihre Wirkungen sein mögen – zum Schutz der Welt wirke. Zudem sei die Kontrolle über das Chaos sowohl in V. 3f als auch in V. 10 das entscheidende Merkmal des Königtums Jahwes (35).

Entgegen J. ist anzunehmen, daß V. 10–11 eine ursprüngliche Einheit bilden, wie bereits das viermalige in erster Position stehende *JHWH* anzeigt. Außerdem ergibt sich aus der kolometrischen Struktur, daß in V. 10 *jšb* und *mlk* als parallele verbale Elemente zu verstehen,

und sowohl *mbwl* als auch das zweite *jšb* erst später hinzugekommen sind. Für V. 10–11 ergibt sich somit folgender Entwicklungsgang:

JHWH l [mbwl] jšb	Jahwe hat sich auf [die Flut] gesetzt,
[w jšb] JHWH mlk l ᶜwlm	[und es hat sich] Jahwe herrscht als [gesetzt], König auf ewig!
JHWH ᶜz l ᶜmw jtn	Jahwe gebe seinem Volk Kraft,
JHWH jbrk ['t] ᶜmw] b šlwm	Jahwe segne [sein Volk] mit Frieden!

Während sowohl *w jšb* als auch *'t ᶜmw* leicht als Zusätze erkennbar sind, bereitet die Herkunft von *mbwl* größere Schwierigkeiten. Der Vf. umgeht alle Hindernisse, indem er *mbwl* ohne weitere Begründung mit „Himmelsozean" übersetzt und diesen wiederum mit den Wassern der Sintflut gleichsetzt. Es gehe in V. 10 mit dem Sitzen über der Flut um die Sicherheit und das Gehalten-sein der Welt, um die göttliche Kontrolle über alle chaotischen Potenzen (40).

Mit dieser Argumentation wird verdeckt, daß *mbwl* eigentlich nur die Wassermassen der Sintflut bezeichnet und *l* demzufolge auch schon zeitlich („seit der Sintflut") interpretiert worden ist. Außerdem ist das Sitzen der Gottheit über der Flut bekannt. In dem herangezogenen Bild (39 Anm. 31) vom Sitzen über dem *apsû* „Meer der Tiefe" finden wir hierzu jedenfalls keine direkte Parallele.

Von den zitierten ugaritischen Formulierungen (36) und bereits zur Verfügung stehenden Veröffentlichungen her, die der Vf. mit Schweigen übergeht, hätte er erkennen können, daß in Parallele zu *JHWH mlk l ᶜwlm* als erstes hierzu nur Kolon *JHWH l ka' jšb* in Frage kommt.Für V. 10 ergibt sich demnach als Ausgangspunkt:

JHWH 1 ks' jšb	Jahwe hat sich auf den Thron gesetzt,
JHWH mlk l ᶜwlm	Jahwe herrscht als König auf ewig!

Zweifelsohne geht diese Tradition auf den Baalkult und die jährliche Thronbesteigung dieses Gottes nach seinem Sieg über die Feinde zurück. Die jetzige Textform von V. 10 dürfte erst in nachexilischer Zeit entstanden sein, als das in vorexilischer Zeit gefeierte Thronbesteigungsfest für Baal-Jahwe außer Übung gekommen war.

Die Nagelprobe für dieses Argument finden wir in Ps 47,9b: *'lhjm jšb ᶜl ks' qdšw* „‚Jahwe' hat sich auf seinen heiligen Thron gesetzt" (51). Folgerichtig muß der Vf. aber von seiner Tendenz her festhalten, daß V. 6 und 9 nicht den Beginn der Weltherrschaft Jahwes feierten und vergegenwärtigten, also keinen Investitur-Akt darstellten (65). Dies trifft zwar für die jetzt vorliegende Textform von Ps 47 zu, aber das Durchschimmern der alten Formel läßt zur Genüge erkennen, daß auch in Ps 47 ursprünglich eine Thronbesteigung gefeiert wurde.

Der Vf. hat zu Recht erkannt, daß eine Interpretation der von ihm ausgewählten Psalmen ohne Berücksichtigung der ugaritischen Texte nicht mehr ratsam ist. Jedoch der Stoßseufzer „Libera nos, Domine, a rabie Ugariticorum!" (12) dürfte die Bibelwissenschaftler in die Irre führen. Denn der Vf. macht erneut deutlich, daß die traditionellen Anschauungsweisen und Methoden der Bibelwissenschaftler es sind, die sie daran hindern, den Weg, der von den ugaritischen Texten zu den nachexilischen Psalmen führt, exakt und glaubwürdig zu vermessen.

Dem Vf. verdanken wir ein sehr anregendes Buch, das bei kritischer Lektüre dazu beitragen wird, die von S. Mowinckel und H. Gunkel aufgeworfenen Fragen zu den „Thronbesteigungspsalmen" besser zu beantworten.

Münster Oswald Loretz

Hartberger, Birgit: **„An den Wassern von Babylon ..."**. Psalm 137 auf dem Hintergrund von Jeremia 51, der biblischen Edom-Traditionen und babylonischer Originalquellen. – (Frankfurt/M., Bonn): Peter Hanstein (1986). IX, 305 S. (Bonner Biblische Beiträge, Bd 63) geb. DM 78,–

Eine Monographie zu diesem so umstrittenen Lied, das als Fluchpsalm weitgehend auf Unverständnis, ja Ablehnung stößt, weil seine Aussagen den Forderungen der Bergpredigt diametral entgegenstehen, ist längst wünschenswert und notwendig. Daher greift man begierig nach dieser Abhandlung, die 1985 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster als Doktordissertation angenommen wurde. Nach einem knappen Überblick über die außerordentlich divergierende Forschungssituation will H. ein möglichst ursprüngliches Verständnis des Ps 137 erarbeiten, das vor allem auf biblischen und babylonischen Quellen basiert, wobei auf die herkömmliche Literarkritik weitgehend verzichtet wird. Im 1. Kap. wird als wesentlich biblische Informationsquelle über Babel Jer 51 analysiert. Dabei wird zunächst der älteste Text sichergestellt und in seiner Eigenart bestimmt; darauf folgt eine Darlegung der Komposition des ermittelten Endtextes und eine inhaltliche Interpretation dieses umfangreichen Kapitels.

Vergleichbar verfährt Vf.in mit der Untersuchung der Bedeutung von Edom, vgl. Ps 137,7. Hierbei wird das archäologische und außerbiblische Material gesichtet, dann werden die biblischen Texte zu Edom analog der Behandlung von Jer 51 untersucht und es wird eine Synopse der prophetischen Edom-Texte erstellt. Im letzten 3. Teil wird dann Ps 137 auf der Grundlage der bisher erzielten Ergebnisse untersucht. Die Aussageabsicht von Ps 137, so folgert H., besteht darin, daß Gott treu zu seinem Bund steht, auch wenn sein Volk ihn vielfältig gebrochen hat. Die Treue Gottes erweist sich in der Gerechtigkeit, die nach dem Grundsatz der talio das Unmaß an Leiden der Exulanten ausgleicht. Das Erleben dieses gerechten Ausgleichs an den Feinden des auserwählten Volkes preist der Psalmist als besonderes ihm widerfahrenes Glück, wenn auch das vorher am eigenen Leib vielfältig erfahrene Leid nun gleich schmerzhaft die grausamen Gegner Israels (Babel und Edom) trifft.

Der Umfang der drei untersuchten Komplexe fällt nach der Länge der Texte recht unterschiedlich aus. Jer 51 reicht von 16–133; Edom wird auf den Seiten 134–204 behandelt; Ps 137 beansprucht lediglich die Seiten 205–228, wenn man von den einleitenden Ausführungen absieht. H. schiebt in die Untersuchung eine Reihe von graphischen Schemata ein, die das Verständnis erleichtern. Das Schwergewicht der Monographie liegt zweifelsohne in einer minutiösen Behandlung der jeweiligen Texte, in der detailliert die hebräische und griechische Textform miteinander verglichen werden und auf diese Weise die Jetztgestalt des Textes gesichert wird. Inhaltlich wird Jer 51 in 12 Abschnitte eingeteilt, die zunächst einzelnen nach ihrer formalen Gestalt, dann nach ihrem Inhalt behandelt und ausgedeutet werden, wobei zum Vergleich Jer 50 herangezogen wird. Insgesamt erweist Jer 51 sich als ein Kapitel der Vergeltungstheologie, die nach Grund und Ziel, nach Initiator und nach Beteiligten dargestellt wird. In ähnlicher Weise verfährt H. mit den außerbiblischen und atl Texten der Edom-Überlieferung, um so den Hintergrund für das bereits vorgelegte Verständnis des Ps 137 zu liefern.

Man wird es Vf.in bestätigen, daß sie sich mit großem Fleiß und mit Zähigkeit ihrer Arbeit gewidmet, daß sie sowohl in Kenntnis der atl Sprachen wie der archäologischen Befunde auch in der einschlägigen, reichhaltigen Literatur keine Mühe gescheut hat, um ein allseitig abgesichertes neues Verständnis des Ps 137 zu erzielen. Damit leistet sie unverzichtbare Grundlagenarbeit, auf der weitere methodische Schritte wie z. B. Literar-, Form- und Gattungskritik, die Frage nach Ort und Zeit neu angegangen werden können. Jeder, der sich in Zukunft mit Ps 137 beschäftigt, wird die solide Monographie von H. mit Gewinn seiner Arbeit zugrundelegen.

Regensburg Heinrich Groß

Pisano, Stephen: **Additions or Omissions in the Books of Samuel:** The Significant Pluses and Minuses in the Massoretic, LXX and Qumran Texts. – Freiburg (Schweiz): Universitätsverlag – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1984. XIV, 295 S. (Orbis Biblicus et Orientalis 57) Lw. sfr 78,–

Dieses Werk, das an der Universität Fribourg 1982 als theologische Diss. vorgelegt wurde, entstand unter Leitung des bekannten Erforschers des atl Textes Prof. Dominique Barthélemy OP. Die Einleitung (1–16) hat als Ausgangspunkt den Befund, daß in den Samuelbüchern Massoratext (= MT), LXX und die Qumrantextzeugen unterschiedliche Textformen mit bemerkenswertem Plus, bzw. Minus aufweisen. Dieser quantitative Unterschied zwischen dem hebräischen und dem griechischen Samueltext war schon lange bekannt, wurde aber erst 1899 Gegenstand einer eingehenden Untersuchung von Norbert Peters. Diese Frage gewann dann durch in Qumran gefundene Samueltexte (4QSam^{a,b,c}) neue Aktualität sowohl für die atl Textgesschichte als auch im Blick auf die Entwicklung der Samuelbücher in den rund drei Jahrhunderten vor Festlegung des MT. Von besonderem Interesse sind bei 4QSam^{a} (und 4QSam^{c}) Plus-Stellen im Vergleich zu MT und LXX.

P. skizziert zuerst die seit dem 17. Jh. andauernde Diskussion über Wert, bzw. Überlegenheit der griechischen Textüberlieferung in 1/2 Sam gegenüber dem MT. Bezüglich der Samueltexte aus Qumran verweist P. vor allem auf die seit 1953 dazu erschienen Publikationen von F. M. Cross, besonders auf The History of the Biblical Text in the Light of Discoveries in the Judean Desert, HTR 57 (1964) 281–299, desgleichen auf die Monographie von E. C. Ulrich, The Qumran Text of Samuel and Josephus, Ann Arbor 1978. Cross sieht in der LXX-Vorlage eine ägyptische, in den atl Texten von Qumran eine palästinische und im Proto-MT eine babylonische Textform. Zu MT, LXX und Qumrantexten und ihrem Verhältnis zum vermuteten Urtext der Samuelbücher bemerkt P. mit H. H. Stoebe (Das erste Buch Samuelis, Gütersloh 1973) S. 8: „The more ample text is not necessarily the more original, and the fuller text which was present in Egypt could be the result of the fact that there the tradition no longer remained oral". Peters hatte 1899 für 1/2 Sam im MT 71 und in der LXX 123 Zusätze herausgestellt und war bei deren Untersuchung zum Ergebnis gekommen, daß der griechische Text die bessere Textgestalt biete. P. trägt S. 9f

seine Kritik an Peters vor und beschreibt es als seine Aufgabe, mit Blick auf die seit 1899 erschienene Literatur zu Samuel die Arbeit von Peters neu durchzuführen, wobei ganz kleine Zusätze außer acht gelassen sind. P. untersucht vor allem solche Minus-Stellen, die durch Homoioteleuton- oder Homoioarkton-Leseversehen entstanden sind und in dem entsprechenden Plus den ursprünglichen Text vermuten lassen. Gesondert behandelt werden andere Minus-Stellen, die nur scheinbar durch Haplographie entstanden sind, deren entgegenstehendes Plus in Wirklichkeit nach dem von H. M. Wiener (1929) und C. Kuhl (1952) beschriebenen literarischen Vorgehen der ‚resumptive repetition', bzw. der ‚Wiederaufnahme' zu erklären ist; dabei wird das einer Einfügung vorausgehende Wort am Ende der Einfügung wiederholt, so daß das zweimal verwendete Wort an ein Leseversehen (homoioteleuton oder homoioarkton) denken läßt. P. bezeichnet ein Plus, dem ein als Haplographie zu erklärendes Minus gegenübersteht, als ‚haplogenic', ein echtes Plus, das aber auch sekundär hinzugefügt sein kann, als ‚non-haplogenic'. In seinem Buch untersucht P. dann jedes Plus mit dem entsprechenden Minus genauestens und gibt den Sicherheitsgrad bei der Bestimmung der ursprünglichen Textgestalt sowie die Gründe für die Textänderungen an.

Der 1. Hauptteil (17–156) analysiert – auch unter Vergleich mit Targum, Peschitto, Vetus Latina, Josephus u. a. sowie mit Blick auf die Parallelstellen in 1 Chr – jene Plus-Stellen, deren entgegengesetztes Minus nicht als Leseversehen durch Haplographie erklärbar sind. Davon bietet die LXX, die aus der Cambridger Ausgabe nach Codex B und anderen Textzeugen zitiert wird, 16 Stellen, der MT 5; dazu kommen 7 Plus- und Minus-Stellen von 4QSam^a, ferner 13 solcher Plus-Stellen der LXX, die als Doppelübersetzung anzusehen sind. Der 2. Hauptteil der Untersuchung (157-282) behandelt dann die ‚haplogenic pluses', zuerst 18 der LXX, sodann 10 des MT. Am Ende dieser sechs Abschnitte wird jeweils das Ergebnis knapp zusammengefaßt (66-69; 89f; 116-118; 154-156; 238-242 und 281f). Abschließend bringen die ‚General Conclusions' (283-285) Charakterisierungen von MT, LXX und 4QSam^a. Demnach lassen sich die Plus-Stellen von LXX und 4QSam^a gegenüber dem MT vor allem als Ergebnis einer länger dauernden literarischen Arbeit erklären. Dabei ergeben sich Plus-Stellen der LXX vorzüglich aus deren Vorliebe für Harmonisierung und Glättung des Textes, wobei ein solches Plus schon auf die LXX-Vorlage zurückgehen könnte. Das Plus des MT erweist sich zumeist als ursprünglich wegen der ebenfalls feststellbaren entgegengesetzten Eigenart der LXX, im Text störende Passagen einfach auszulassen. Die Plus-Stellen von 4QSam^a, die z. T. mit 1 Chr bzw. mit dem von Chr verwendeten hebräischen Samueltext übereinstimmen, bezeugen dagegen einfach die Selbständigkeit der palästinischen Textform und sind wie bei der LXX Ergebnis einer länger dauernden Arbeit am Text. Die Doppelübersetzungen der LXX erweisen sich zum Großteil einfach als Dubletten, die aus einer anders aussehenden hebräischen Vorlage eingebracht wurden, um die LXX auf diese Weise näher an den MT heranzubringen. Manche Minus-Stellen des MT können auch durch Haplographie entstanden sein; dann bietet die LXX den ursprünglichen Text. Das Umgekehrte wird aber häufiger der Fall sein, wobei die Herkunft dieser Plus-Stellen des MT für gewöhnlich schwerer zu erklären ist als die der LXX. Wenngleich also auch beim MT mit sekundären Zusätzen zu rechnen ist, so warnt P. doch davor, den MT vorschnell und ohne Inrechnungsetzung der Eigenart des MT sowie von LXX und 4QSam^a von diesen anderen Textformen her verbessern zu wollen. Als Abschluß der Untersuchung wird S. 287-295 die Bibliographie mit der benützten Literatur geboten.

Zum Ganzen des Buches ist zu sagen: Die Untersuchung hat von 1/2 Sam in vorbildlicher Weise die bei anderen atl Büchern ebenfalls bestehende Differenz im Textbestand von MT und LXX – hier dazu noch unter Einbeziehung von 4QSam^a – mit großer Akribie umfassend und kritisch behandelt. Das stellt nicht nur die Exegese von 1/2 Sam auf eine solidere Basis, sondern illustriert auch an ausgewählten Abschnitten, wie die Arbeit am Text und die Textüberlieferung im Bereich von MT und LXX vor sich gingen und wie deren Unterschiede zu erklären sind. Bedeutsam ist auch die Einbeziehung von in Qumran entdeckten atl Texten als Zeugen einer vor-, bzw. nichtmassoretischen palästinischen Textform, die zwischen MT und LXX steht. So ist diese Arbeit mit ihrer bis ins Kleinste gehenden Behandlung von textkritisch schwierigen Samuelstellen exemplarisch für ähnliche Untersuchungen anderer atl Texte und ein wirklicher Schritt hin zu einem tieferen Verständnis des gesamten AT.

Benediktbeuern Otto Wahl

Porsch, Felix: **Viele Stimmen – ein Glaube.** Anfänge, Entfaltung und Grundzüge neutestamentlicher Theologie. – (Kevelaer / Stuttgart): Butzon & Bercker, Verlag Katholisches Bibelwerk (1982). 284 S. (Biblische Basisbücher Bd 7) kart.

Das gewagte und schwierige Unternehmen, für einen breiteren Leserkreis ebenso sachkundig wie lesbar auf knappem Raum einen Überblick über „Anfänge, Entfaltung und Grundzüge neutestamentlicher Theologie" (Untertitel) zu bieten, ist dem Vf. vollauf gelungen. Sein Entwurf entspricht daher dem Ziel der Reihe, „Basiswissen zu vermitteln" (12), in hohem Maße. Der Verzicht auf Detaildiskussionen erweist sich als Vorteil. In der Perspektive der nachösterlichen Zeugen versteht Vf. mit Recht die ntl Schriften als Verkündigungsschriften, deren Vielfalt er aus der je eigenen Lebenssituation der Gemeinden und ihrer Theologen interpretiert. So enstehen gut herausgearbeitete Entwicklungslinien, wobei Vf. hinsichtlich Lukas sachgemäß Evangelium und Apostelgeschichte ebenso miteinander verbindet wie bei der paulinischen Theologie die Briefe des Apostels mit denen „im Namen und Geist des Paulus" (Kol, Eph, 1 Petr und Past). Insgesamt macht schon der Aufbau des Buches das Konzept des Vf.s deutlich:

Der nachösterliche Neubeginn: Erste Glaubenszeugnisse für Christus: Die Entstehung der ntl Schriften: die christlichen Gemeinden. Die ältesten Glaubens- und Bekenntnisformeln. Die Auferweckungsformel. Die Sterbe- und Dahingabeformel. Das Glaubensbekenntnis in 1 Kor 15,3 f. Die „Erhöhungsaussagen". Frühchristliche Lieder. „Der Geist dessen, der Jesus von den Toten auferweckt hat." „Gemäß den Schriften": Das AT als Deutungshintergrund. – Die Rückfrage nach dem irdischen Jesus: Erste nachösterliche Sammlungen der Jesusüberlieferung. Die Redequelle – Motive ihrer Entstehung und ihr christologisches Bekenntnis. – Die Botschaft und die Praxis Jesu: Der Beginn. Die Botschaft von der Nähe der Gottesherrschaft. Die ethischen Weisungen Jesu. Die Praxis Jesu. Der Anspruch Jesu. Das Abschiedsmahl und Jesu eigenes Todesverständnis. Bedeutungen des Todes Jesu. – Die Theologie der synoptischen Evangelien: „Evangelium" als literarische Gattung. Die Theologie des Markusevangeliums. Die Theologie des Matthäusevangeliums. Die Theologie des lukanischen Doppelwerkes: Evangelium und Apostelgeschichte. – Die Theologie der johanneischen Schriften. – Die Theologie des Paulus: Vorbemerkungen zum Leben und Werk des Paulus. Die paulinische Christologie. Gottes Tat in Christus: die Versöhnung. Der Mensch unter der Herrschaft der Unheilsmächte: Sünde, Tod, Gesetz. Gottes Gerechtigkeit und die Rechtfertigung des Sünders. Glaube und Taufe. Das neue Leben „in Christus" und „im Geist". „Glaube, der in der Liebe wirksam ist". Kirche und Herrenmahl. Gegenwart und Zukunft des Heils. Paulus und Jesus. – Theologie im Namen und Geist des Paulus: Die Theologie der Briefe an die Kolosser und an die Epheser. Die Theologie der „Pastoralbriefe". Die Theologie des 1. Petrusbriefes. – Die Theologie des Hebräerbriefes. – Die Theologie des Jakobusbriefes. – Die Theologie der Offenbarung des Johannes. – Rückblick: Einheit in der Vielfalt.

Im Anhang finden sich für interessierte Leser Hinweise auf „benutzte und weiterführende Literatur", ein Namen- und Sachregister sowie ein Register der Bibelstellen. Die Einsetzbarkeit des Buches als Grundliteratur für Anfänger des Theologiestudiums, aber auch für die Gemeindearbeit und für die Oberklassen der Gymnasien und für Berufsschulen erhöht sich dadurch enorm. Vor allem kann das Buch von seinem Inhalt her für jeden am NT Interessierten empfohlen werden, da es dem Vf. gelingt, die Lebendigkeit der christlichen Botschaft durch alle ntl Bücher, in guten Aktualisierungen aber auch für uns heute zu umschreiben.

Paderborn Hubert Frankemölle

Aejmelaeus, Lars: **Wachen vor dem Ende**. Die traditionsgeschichtlichen Wurzeln von 1. Thess 5:1–11 und Luk 21:34–36. – Helsinki: Suomen Eksegeettinen Seura 1985. IV, 157 S. (Schriften der Finnischen Exegetischen Gesellschaft, Bd 44) kart.

Der Untertitel dieser Untersuchung ist bezeichnend für ihre gesamte Redeweise: Sie fragt mehr nach Möglichkeiten, als daß sie apodiktisch Behauptungen aufstellt. So spiegelt der Titel in seiner Offenheit noch nicht die These, sondern den Ausgangspunkt. Die Folgerung, die sich aus einer parallel laufenden Analyse der beiden Texte für den Autor ergibt, zieht er erst am Schluß.

Entsprechend ist das Buch aufgebaut: I Einleitung (1–6); II Wortfrequenzstatistik (7–12); III Die Eigenart und die Wurzeln der Verse 1. Thess 5:1–11 (13–98); IV Die Wurzeln der Verse Luk 21:34–36 (99–130); V Luk 21:34–36 als Sammelplatz verschiedener Traditionen und als verkürzende Paraphrase von 1. Thess 5:1–11 (131–137). Literaturverzeichnis (138–149), Stellenregister (150–153) und Autorenregister (154–157) schließen es ab.

Der Vf. geht im wesentlichen so vor: Die Statistik der beiden Texte gibt ihm das erste Signal einer möglichen Beziehung zwischen ihnen. Er wendet sich zunächst 1 Thess 5 zu. Die Interpolationsthese zu diesem Abschnitt lehnt er ab und führt die Spannungen zum Kontext auf die „hier . . . nicht sehr schöpferisch(e)" Verarbeitung von Traditionsmaterial zurück (27). Diesen Traditionen geht er dann in einer vor allem motivgeschichtlichen Untersuchung der hier begegnenden Themen nach: der Dieb, die Geburtswehen, Tag und Nacht bzw. Licht und Finsternis, Wachen und Schlafen, Trunkenheit und Nüchternheit, die geistliche Waffenrüstung. Bei der Lk-Perikope steht allerdings sofort die Frage möglicher literarischer Beziehungen im Vordergrund. Dabei sieht sich der Vf. erst einmal bei Markus, in der LXX, im Eph und im Henochbuch um, kommt dann aber ausführlich auf 1 Thess 5 zurück. Vor allem die Gemeinsamkeiten zwischen Lk 21,34f und 1 Thess 5,2f, aber auch weitere Anklänge führen zu der Annahme einer literarischen Abhängigkeit des Lukas von Paulus. Die Erklärung der Parallelen liege nicht in einer beiden vorgegebenen Tradition; denn 1 Thess 5,1–11 sei das Ergebnis der paulinischen Redaktion, und diese spiegele sich in Lk 21 (129f).

Die vom Vf. hier gebotene Arbeitsweise ist sicher anzuerkennen. Sehr angenehm berührt das behutsame, fast tastende Voranschreiten.

Wahrscheinlichkeit wird nicht als Sicherheit ausgegeben. Andererseits sind es insgesamt vielleicht doch zu viele Möglichkeiten und Hypothesen, die das Endergebnis belasten und die These alles andere als zwingend erscheinen lassen. Die beiden Perikopen haben immerhin nur vier Wörter gemeinsam (9). Überhaupt läßt sich eine Kenntnis von Paulusbriefen bei Lukas – der Vf. denkt auch an Röm und Eph – sonst nirgends erschließen. Zwischen diesen Extremen der Einzelbetrachtung und des Pauschaleindrucks liegen weitere Schwierigkeiten. Andererseits ist Lk 21,34–36 ja durchaus, wie manche Kommentare zeigen, als gute lukanische Redaktion in Anlehnung an Mk 13,33–37 und mit Hilfe traditioneller Motive erklärbar (vgl. etwa 18,1.8b). Der Einfluß von Mk 13 (und anderer Vorgaben) wird freilich vom Vf. nicht bestritten, ja er möchte als Ergebnis überhaupt „nur feststellen, daß die Anwendung der Paulusstelle durch Lukas sehr gut möglich ist und daß eine derartige Beziehung die traditionsgeschichtlichen Besonderheiten der Perikope Luk 21:34–36 gut erklären würde" (135f). Die genannte Möglichkeit ist zwar nicht nachgewiesen, wohl aber die lebendige Beziehung zwischen vorsynoptischer und vorpaulinischer Tradition.

Augsburg Walter Radl

Das Neue Testament auf Papyrus. I. Die katholischen Briefe. In Verbindung mit K. Junack bearbeitet von W. Grunewald. Mit einem Vorwort von K. Aland. – Berlin, New York: Walter de Gruyter 1986. IX, 171 S. (Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung, Bd 6) Ln. DM 158.–

Das Werk ist die erste separate Veröffentlichung zu den ntl Papyri auf dem Weg zur Editio critica maior, wie sie im Institut für ntl Textforschung geplant ist. Der Bearbeiter W. Grunewald hat auch schon im „Nestle–Aland" die Papyri kollationiert, ist also in den Aufgabenbereich bestens eingearbeitet. Da bisher keine ntl Textausgabe die Lesarten der Papyri vollständig bot, dies jedoch nun jedenfalls für den Bereich der katholischen Briefe geschieht, ist demjenigen, der textkritisch arbeiten will, erstmals die Gelegenheit gegeben, sich in diesem Bereich den gegenwärtigen Stand der Kenntnis zu den Papyrusfunden leicht zu vergegenwärtigen. Er darf dabei sicher sein – wie schon im „Nestle–Aland" –, eine Handschriftenkollation zu erhalten, die nur von Fotografien der Handschriften, nicht von anderen Textausgaben ausgeht.

Das Buch ist übersichtlich gestaltet. Sein Kern besteht aus der sorgfältigen Beschreibung aller acht Papyri, die – nach bisherigem Kenntnisstand – Text zu den katholischen Briefen bieten und aus der Edition derselben. Die Beschreibung der Hss. geschieht immer nach denselben Kriterien: Der genauen Bezeichnung folgt die Angabe zum erhaltenen Textumfang und zur paläographischen Qualifizierung. Sodann werden Ausführungen zur Datierung, zum Textcharakter, zum Fundort, endlich zu Editionen und zur Sekundärliteratur gemacht. Dabei wird auch notiert, falls man in Münster seine Auffassung gegenüber früheren Äußerungen indessen verändert hat.

Die Edition stellt jeweils eine Leitzeile, bestehend aus einem Mischtext aus 23 Majuskeln, den daruntergesetzten vollständigen Papyrustexten gegenüber, so daß die Papyrusfragmente eine, zwei oder drei Zeilen für sich einnehmen und so untereinander und mit der Leitzeile verglichen werden können. Diese Anlage hat mehrfache Vorteile: 1. Der Textumfang aller acht Papyri (p^9 p^{20} p^{28} p^{54} p^{72} p^{74} p^{78} p^{81}) ist mit einem Blick zu überschauen. 2. Ebenso deutlich treten die großen Lücken hervor, für die keine Textbezeugung durch die Papyri vorhanden ist. 3. Aufgrund der in der Leitzeile enthaltenen alten Majuskeln und der in das 3. und 4. Jh. zurückreichenden Papyri p^{20} p^{28} p^{72} p^{78} und p^{81} kann nun ein guter Einblick in die Textgeschichte vor der Entstehung der großen Texttypen gewonnen werden.

Zwei Wünsche seien am Schluß angemerkt: Manchmal wird das Alter einer Hs. summarisch und allzu formal angegeben. Ob es wohl möglich ist, ein bis zwei inhaltliche Gründe dazu anzumerken? Zwar ist die Beschreibung der Hss. sehr ausführlich, jedoch würden wenige ausgewählte Faksimilidrucke am Schluß des Bdes diese Beschreibung noch besser veranschaulichen.

Raisdorf Jürgen Becker

Lee, Marius Young-Heong: **Jesus und die jüdische Autorität.** Eine exegetische Untersuchung zu Mk 11,27–12,12. – (Würzburg): Echter (1986). VI, 276 S. (Forschung zur Bibel, Bd 56) kart. DM 39.–

Die Arbeit, die unter der Anleitung von K. Stock erstellt und 1984 von der Kath.-theol. Fakultät der Universität Innsbruck als Diss. angenommen worden ist, befaßt sich mit dem Auftakt der Jerusalemer Streitgespräche im MkEv. Ihr Ziel ist es, das theologische Interesse des ältesten Evangelisten an den Motiven der Exusia Jesu und seiner Konflikte mit den Führern Israels in den Blick zu bekommen. Die Bedeutung des Themas für das Verständnis der mk Christologie ist unschwer zu erkennen. Dennoch hat namentlich das Exusia-Motiv noch kaum die gebührende Aufmerksamkeit der Forschung gefunden. Mk 11,27–12,12 bietet eine überschaubare und für das Thema repräsentative Textbasis, die m. W. für sich noch nicht monographisch behandelt worden ist. Schon aus diesen Gründen ist die Studie ein begrüßenswerter Beitrag zur Diskussion um die mk Theologie.

Zur Anlage der Arbeit: Einer breiten Kontext- und Strukturanalyse (5–41.65–81), die durch text- und literarkritische Untersuchungen ergänzt wird (42–50.51–64), folgen eine umfangreiche Einzelauslegung von 11,27–33 (83–153) und eine kürzere Interpretation von 12,1–12 (154–184). Hier legt der Vf. besonderen Wert auf die sorgfältige Beschreibung der grammatikalischen Strukturen und die eingehende Erhellung der einzelnen Begriffe und Motive. Im letzten Hauptteil (185–241) vergleicht der Vf. seinen Basistext mit anderen Konflikterzählungen des Ev.s, um dadurch den Stellenwert von 11,27–12,12 genauer zu bestimmen und seine Untersuchungsergebnisse zu verifizieren.

Die Arbeit ist übersichtlich und sachgerecht aufgebaut; die konsequente Orientierung an der vorliegenden Endgestalt des mk Textes scheint methodisch grundsätzlich gerechtfertigt (auch wenn sie durch ihre Einseitigkeit fragwürdig wird; s. u.); die Gliederung des MkEv.s in drei bzw. vier Hauptteile (1,14–8,26; 8,27–10,52; 11–13; 14–16) ist gut begründet (wiewohl die Stellungnahme zum dtmk Schluß 16,9–20 unklar bleibt und die genaue Abgrenzung des „Prologs" nicht diskutiert wird); auf der Basis der Arbeiten von K. Stock gelingt eine einleuchtende und übersichtliche Strukturbestimmung der Reihe Jerusalemer Streitgespräche (20–26); L. weist die enge Verbindung von 11,27–33 mit 12,1–12 überzeugend nach und legt sie – m. W. erstmals in dieser Konsequenz – von Anfang an seiner Interpretation zugrunde. Dadurch gewinnt er den Texten neue Bedeutungsaspekte ab; er hebt deutlich genug hervor, daß Mk 11,27–33 durchweg, auch mit dem Hinweis auf den Täufer, ein christologisches Aussageinteresse verfolgt; er sieht klar, daß Mk 12,1–12 für den Evangelisten vor allem wegen der allegorischen Bezüge auf die Passion Jesu Bedeutung gewinnt; er arbeitet die Beziehungen zwischen den Jerusalemer und den galiläischen Streitgesprächen differenziert heraus; und er weist auf einige wichtige Elemente des Exusia-Motivs im MkEv hin, insbesondere auf die Relevanz der Vollmacht Jesu für die Konflikte mit seinen jüdischen Gegnern, ansatzweise auch auf die theo-logische Dimension der Exusia Jesu (243) und auf die Verbindung des vollmächtigen Wirkens Jesu mit seiner Passion (236ff).

Dennoch scheint es geboten, einige kritische Anmerkungen zur Diskussion zu stellen.

Die Fragestellung der Arbeit ist wenig profiliert; es fehlt ein Forschungsüberblick; die Schlußzusammenfassung gibt nur einen Teileindruck von den Ergebnissen der Exegese wieder.

Methodisch fragwürdig scheint, daß auf traditionsgeschichtliche Untersuchungen (mit Ausnahme der Begriffs- und Motivgeschichte) weitgehend verzichtet wird. Die Literarkritik von 11,27–33 wird auf den synoptischen Vergleich reduziert (der bei der auch vom Vf. vorausgesetzten Zwei-Quellen-Theorie kaum zu einem Ergebnis führen kann); es fehlt ebenso wie in 12,1–12 eine Rekonstruktion und Interpretation der Vorlagen; die Existenz einer vormk Sammlung Jerusalemer Streitgespräche wird kaum diskutiert. Die Begründung der Methode (2–4), die in etwa auf einen Primat der Synchronie hinausläuft, ist auf weite Strecken recht allgemein gehalten. Die gattungskritische Diskussion über Streitgespräche und Parabeln bzw. Allegorien wird allenfalls am Rande berührt. In der Einzelexegese von 11,27–33 ließe sich manches straffen und konzentrieren; über der intensiven Detailanalyse tritt die Frage nach theologischen Zusammenhängen in den Hintergrund.

Auch was die Interpretationsergebnisse angeht, kann die Arbeit m. E. nicht durchweg überzeugen. Die Urteile über die „jüdische Autorität" – ein m. E. auch im Titel der Arbeit nicht sehr präziser Begriff – fallen häufig recht pauschal aus und beachten nicht immer den Unterschied zwischen der mk Darstellung und der historischen Wirklichkeit (z. B. 194.239). Die thematische Verklammerung von 11,27–12,12 mit dem voraufgehenden und nachfolgenden Kontext kommt nur ungenau in den Blick, weil die spezifische Verbindung christologisch-theo-logischer und paränetischer Themen in Mk 11f nicht deutlich genug gesehen wird. Die Bedeutung von πιστεύειν in 11,31 bleibt unklar. Bezieht sich das ἄλλοις von 12,9 wirklich auf diejenigen Führer Israels, die Gott treu bleiben und mithin Jesus glauben (so 170), oder ist es nicht vielmehr universal zu deuten? Dienen die Streitgespräche für Mk tatsächlich der „Legitimation" Jesu (so 181.233)? Geht es nicht in erster Linie darum, den Inhalt und die Intention der vollmächtigen Lehre und der Machttaten Jesu zu profilieren? Und gewinnt die Form der Konflikterzählungen nicht deshalb ihre Bedeutung, weil es gerade die Ausrichtung seines Wirkens auf die Basileia ist, die Jesus die Gegnerschaft der Führer Israels einträgt? Ist für das Exusia-Motiv nicht überhaupt die Einheit von Person und Sache, von Sendung und gehorsamer Antwort, von Verkündigung und Passion, von Proexistenz und Theozentrik Jesu charakteristisch? Trotz einiger guter Ansätze (99–106) schenkt der Vf. der Frage, wie sich das ureigene Anliegen Jesu gerade in den mk Konflikterzählungen widerspiegelt, m. E. zu wenig Aufmerksamkeit.

Das Verdienst der Arbeit liegt darin, die Bedeutung des Exusia-Motivs und der Streitgespräche für die mk Christologie in Erinnerung gerufen, die wichtige Stellung von 11,27–12,12 im Duktus des Ev.s vor Augen geführt und eine Fülle hilfreicher Beobachtungen zur Analyse und Interpretation des Textes beigesteuert zu haben. Die Fragen allerdings nach dem Profil und dem Stellenwert des Exusia-Motivs, aber auch nach der erzählerischen wie theologischen Funktion der Streitgespräche im MkEv hat sie noch nicht schlüssig beantwortet. Gleichwohl kann die Untersuchung der weiteren Diskussion einige wichtige Anstöße vermitteln.

Eine Anmerkung zum Schluß. Der Vf. redet, wenn er das Wirken Jesu in Vollmacht beschreibt, häufig davon, daß Jesus „an Stelle Gottes" handelt. Diese Redeweise scheint mir, so geläufig sie geworden ist, kaum sachgerecht, mindestens aber höchst mißverständlich zu sein. Gewiß partizipiert Jesus aufgrund seiner Sendung an der Allmacht Gottes. Aber seine Sendung (und seine Intention) besteht ja gerade darin, nicht etwa sich selbst an die Stelle Gottes zu setzen, sondern im Gegenteil Gott selbst Raum zu schaffen und s e i n e Heilsmacht zur Wirkung kommen zu lassen.

M ü n s t e r T h o m a s S ö d i n g

Jetter, Dieter: **Das europäische Hospital von der Spätantike bis 1800.**– Köln: DuMont Buchverlag (1986), 255 S. (DuMont Dokumente) kart. DM 44.–

Eine kurze, aber gleichzeitig umfassend orientierende Geschichte des europäischen Hospitals war bislang ein Desiderat. Sowohl aus der Feder des Kirchenhistorikers wie aus der Feder des Medizinhistorikers lag kein solches Werk vor. Dieter Jetter, Medizinhistoriker an der Universität Köln, füllt diese Lücke mit seinem neuesten Buch. Er beginnt seine Darstellung mit den hospitalähnlichen Einrichtungen der Antike, um dann die Hospitäler der Mönche, der Bischöfe, des Adels und der Bürger zu würdigen. Auch die verschiedenen Formen der besonderen Spitäler werden vorgestellt: Armenhäuser, Militärlazarette, Pesthäuser und Häuser für Geisteskranke.

Die Karten, die über die Gründungen der Hospitäler in den einzelnen europäischen Ländern Aufschluß geben, sind äußerst nützlich. Das Buch rückt zwei wichtige Aspekte der Hospitalgeschichte in den Vordergrund:

Es stellt fest, daß das Hospital mit der Kirche verbunden ist. Deswegen ist die Darstellung auf den Zeitraum zwischen Spätantike (400) und 1800 begrenzt. „Für die Zeit vorher sollte besser nur von Herbergen oder von hospitalähnlichen Einrichtungen die Rede sein. Weil mit der Aufklärung um 1800 das Hospital zurücktritt und dem Krankenhaus Platz macht, ist auch hier eine hinreichend genaue Zeitbegrenzung möglich" (11).

Der zweite Aspekt ist die Herausstellung der verschiedenen Hospitaltypen und deren Aufschlüsselung für Europa. J. kann von hier aus eine wertvolle Einsicht für heutige Krankenhäuser gewinnen. Er wendet sich gegen die „Hospital-Kolosse" (218) und sagt: „Nicht alle Patienten vermögen solch ein Groß-Klinikum zu überleben" (218). Daß die Idee des Hospitals keineswegs als überholt angesehen wird, zeigt der Satz: „Falls aber die großen Seuchen der Vergangenheit in Zukunft vielleicht doch wiederkommen, dann werden viele nicht einfach sterben wollen wie ein Tier bei den Tieren im Wald. Einen guten Tod würde auch dann nur eine einzige Institution zu bieten vermögen: das Hospital" (218).

Ein Vorteil des Buches ist die fließende Darstellung, die immer wieder durch Baugrundrisse und Stiche aufgelockert wird. „Niemals war eine öde Baugeschichte des Hospitals geplant" (9).

Kritisch bleibt allerdings zu fragen, ob die Passage über die Weihnachtsgeschichte des Lukas wirklich hospitalgeschichtlich relevant ist (29). Es müßte wenigstens der griechische Text des NT befragt werden und nicht einfach die Lutherbibel! Unverständlich bleibt auch das Urteil über den „transzendentalen Egoismus" des Benediktinerordens (38). Es kann an dieser Stelle nicht kritisch (aus der Sicht des Kirchenhistorikers wie auch aus der Sicht der Theologie im allgemeinen) Stellung bezogen werden. Aber es stellt sich die Frage, warum dieses Urteil in die sonst gute Darstellung eingeflossen ist. Auch der Satz: „Wieder führten fromme Spenden zu reichen Klöstern und damit zu Macht und Einfluß in dieser Welt" (43) ist so nicht einfach zu verstehen im Hinblick auf die Bettelorden. Aber die schwierige Frage, wie Geschichte zu beurteilen ist, kann im Rahmen einer Rezension nicht ausdiskutiert werden.

Dabei wird auf der anderen Seite der religiöse Impetus des Hospitals gewürdigt, so z. B. wenn J. die sieben Werke der Barmherzigkeit als geistige Grundlage vorstellt (85). Gleichzeitig stellt sich aber die Frage, ob nicht der Einfluß der katholischen Orden hätte mehr betont werden müssen. Denn gerade die katholische Kirche hat zahlreiche Orden für Krankenpflege hervorgebracht, und die Geschichte des Hospitals ist nicht von der Ordensgeschichte zu trennen. So fehlen die wichtigsten Orden, wie z. B. die Kamillianer, ganz. Während Elisabeth von Thüringen als „weithin leuchtendes Beispiel aufopfernder Krankenpflege" (46) gewürdigt wird, findet Vinzenz von Paul zweimalige Erwähnung, ohne jedoch auf dessen Beitrag zur Krankenpflege einzugehen. Der Überblick über die Entwicklung nach 1800 verliert kein Wort über die zahlreichen katholischen Pflegeorden des 19. Jh.s und ebenso nennt er nicht die evangelischen Diakonissen.

In keiner Weise können diese kritischen Einwendungen den Wert des Buches schmälern. Sie mögen vielmehr als Vorschläge für eine zu wünschende Neuauflage verstanden werden. J.s Buch hat das Verdienst, ein von der Kirchengeschichte eher vernachlässigtes Thema aufgearbeitet zu haben. Es wird nun Sache der Kirchenhistoriker sein, diese Fakten (und die Fakten in J.s großer „Geschichte des Hospitals", 6 Bde) theologisch zu interpretieren und aufzuarbeiten.

T r o i s d o r f J o s e p h O v e r a t h

Hallensleben, Barbara: **Communicatio.** Anthropologie und Gnadenlehre bei Thomas de Vio Cajetan – Münster: Aschendorff (1985). XI, 640 S. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Bd 123) kart. DM 48.–

Barbara Hallensleben, die bereits in ihrer Lizentiatenarbeit Cajetans Theologie untersucht hatte,[1] legt hier eine sehr umfangreiche Darstellung vor, die zwar vornehmlich Cajetans (= C.) Anthropologie und Gnadenlehre gewidmet ist, die darüber hinaus jedoch von diesem Lehrstück aus das Zentrum von C.s Denken erörtern will und dabei auch C. in die zeitgenössische Theologie hineinstellen möchte, wie sie durch Spätscholastik, Humanismus und Reformation bestimmt war.

Nach einem knappen Kap. „I. Einführung" (1–35), in welchem sie C. angesichts der Herausforderungen seiner Zeit würdigt und kurz auf die „Be- und Verurteilungen" C.s in der neueren Forschung eingeht, behandelt die Vf.in C.s Theologie in folgenden Kap.: „II. ‚Theologie der Theologie'. C.s Verständnis der theologischen Wissenschaft in Bezug und Abgrenzung zum philosophischen Denken" (36–52); „III. Der philosophische Zugang zu einer Deutung der Wirklichkeit" (53–139); „IV. Anthropologisch-philosophische Grundlagen und Entsprechungen zu C.s Gnadenlehre" (140–214); „V. C. als Denker der Wirklichkeit. Rückblick auf die theologischen Voraussetzungen und Implikationen" (215–220); „VI. Vorblick auf die theologische Entfaltung: Dimensionen des Gnadenbegriffs bei C. – gratia creata" (221–230); „VII. Trinitarische Grundlegung. Theo-logie der Gnade" (231–298); „VIII. Das Gegenüber von natürlicher und übernatürlicher Ordnung als Bezugsrahmen für die Entfaltung der Gnadenlehre" (299–343); „IX. Gnade als Bestimmung des Menschen. Anthropo-logie der Gnade" (344–423); „X. Gnade und/als Freiheit. Gnadenlehre als theologische Anthropologie" (424–437); „XI. ‚Causa Lutheri'. C.s Begegnung und Auseinandersetzung mit Luther und der reformatorischen Gnaden- und Rechtfertigungslehre" (438–539); „XII. Skizze eines Ausblicks. C.s Einwirkung auf die Entwicklung von Gnadenlehre und Anthropologie in der Neuzeit" (540–563). In dem Kap. „XIII. ‚Alles ist Gnade'. Rückblickende Reflexion zu C.s Anthropologie und Gnadenlehre, Würdigung und Überlegungen zur Auswertung" (564–583) gibt die Vf.in eine kurze Zusammenfassung.

Am Schluß des Bdes folgen dann Verzeichnisse der benutzten Quellen und Literatur sowie Register der Schriftstellen, der zitierten Schriften C.s, der von C. kommentierten Artikel der Summa Theologiae des Thomas, der Schriften C.s in chronologischer Reihenfolge – ohne die Bibelkommentare – sowie Verzeichnisse der zitierten Personen, Orte und Sachen.

Im ganzen unternimmt die Vf.in den Versuch, C.s Theologie gegenüber den bisherigen Darstellungen in neuem, für C. wesentlich günstigerem Lichte zu zeigen.

In „I" schildert sie recht knapp die mancherlei Konflikte, welche C. innerhalb der katholischen Kirche zu bestehen hatte, wobei C. gelegentlich sogar in den Verdacht geriet, die Positionen der Protestanten zu begünstigen (25). Weiter skizziert sie die Kritik, welche C. neuerdings als Thomas-Kommentator erfahren hat, wobei die Arbeit von Henri de Lubac, Surnaturel (1946), bahnbrechend war. Dabei waren insbesondere der Begriff und die Sache der „natura pura", aber auch die Gnadenlehre beanstandet worden. Weitere Kritiken betrafen vor allem die Haltung zur Frage der Unsterblichkeit der Seele. Nicht selten ist C. auch als Existentialist bezeichnet worden (27ff). In der Tat ist auch gegenwärtig die kritische Beurteilung wichtiger Stücke von C.s Theologie recht verbreitet, nämlich bei Etienne Gilson in verschiedenen Arbeiten, ferner bei Ulrich Horst[2] oder auch bei Jared Wicks[3]. Horst etwa hat geltend gemacht, C. habe Thomas „mit den Augen einer fremden Epoche" (ebd. 282) im Blick auf seine eigene Zeit interpretiert und insofern einer Verengung Vorschub geleistet. Gegen eine solche Deutung möchte die Vf.in zeigen, daß C. noch vor der Wende zu problematischen Verkürzungen in der Neuscholastik seine theologischen Entwürfe konzipiert habe. Dabei habe C., wenn auch teilweise mit neuer Begrifflichkeit gegenüber Thomas oder auch mit veränderten Argumenten im einzelnen, im ganzen

[1] B. Hallensleben, Kardinal Cajetans Traktat „De fide et operibus" (1532). Seine Auseinandersetzung mit der lutherischen Buß- und Rechtfertigungslehre, lic.masch. Münster 1980.

[2] Siehe den ausgewogenen Artikel von U. Horst, Thomas de Vio Cajetan, in: Klassiker der Theologie. Erster Bd: Von Irenäus bis Martin Luther, hg. von Heinrich Fries und Georg Kretschmar, München 1981, 269–282. 430–432.

[3] Siehe etwa J. Wicks, Thomism between Renaissance and Reformation: The Case of Cajetan, in: ARG 68, 1977, 9–31.

die zentralen Aspekte der Hochscholastik selbständig und letztlich auch kongenial aufgenommen und vertreten.

Der zentrale Begriff, welchen die Vf.in in den Mittelpunkt ihrer Untersuchung rückt, ist derjenige der Communicatio. „Gnade als Gnade Gottes für den Menschen ist in C.s Sicht zuerst und zuletzt Gott selbst, der sich in der Freiheit der Liebe seinem Geschöpf zuwendet und rückhaltlos selbst mitteilt. C.s Theologie ist wahrhaft Theo-logie – Rede von Gott! Gott ist selbst und um seiner selbst willen Ziel und Vollendung des Menschen ... Von hier erhält C.s Gnadenlehre ihre Tiefe und Dynamik; von hier zeigt sich auch die unlösliche Einheit zwischen den Aspekten des Gnadengeschehens, die die Tradition als ‚geschaffene' und ‚ungeschaffene' Gnade bezeichnet hatte." Von da aus sei es auch zu verstehen, daß C. auf den Terminus „geschaffene Gnade" verzichtet habe (564). Weiter meint die Vf.in zeigen zu können, daß alle philosophischen und theologischen Teilprobleme, die C. zugegebenermaßen in oft schwer nachvollziehbarer Weise erörtert, in demselben Sinne zu verstehen seien. C. habe nicht einem in sich geschlossenen Menschenbild gehuldigt. Auch wenn er das „desiderium naturale" anders interpretiert habe als Thomas, so habe er doch gemeint, daß der Mensch auf die überbietende Vollendung durch Gott angelegt sei. Der Gedanke der communicatio sei insofern geradezu Modell auch für das Verhältnis von Philosophie und Theologie.

Im einzelnen seien folgende Darlegungen hervorgehoben. S. 32: Die Vf.in möchte vorwiegend C.s Intentionen und Motive aufspüren. Sie ist sich des Wagnisses dieses Unternehmens bewußt (34). Immer wieder weist die Vf.in darauf hin, daß C.s Denken insofern nicht leicht zu interpretieren sei, als C. sich nicht immer in der wünschenswerten Weise gegen Mißverständnisse abgesichert habe. Jedoch müsse man bedenken: „Gerade weil C. so selbstverständlich das gesamte ... metaphysische Seinskonzept ständig mitdenkt, kann er offenbar in Einzelfragen gleichsam methodisch davon abstrahieren. Das Verstehen setzt folglich denselben Denkhorizont bei seinen Lesern voraus. Sobald nun die selbstverständliche Annahme des ipsum esse Gottes als Urheber des in den Einzeldingen subsistierenden esse entfällt, bieten C.s Formulierungen tatsächlich Ansatzpunkte für eine ambivalente Deutung (83). Trotzdem bleibe C. „dem metaphysisch gefüllten Seinsbegriff des Thomas ... treu" (79). S. 96: Die Vf.in zeigt überzeugend, daß C. dem alten Gedanken folgt, daß alles Vollkommene bestrebt sei, sein „bonum" anderen mitzuteilen. An dieser Stelle hätte man sich freilich einen Hinweis darauf gewünscht, daß dieser Gedanke letztlich aus der origenistischen und neuplatonischen Tradition herkommt. S. 97: Bei C.s „Analogie der Namen" muß die „Analogie des Seins" immer mitgedacht werden. S. 192: Zu der umstrittenen Auffassung von der Unsterblichkeit der Seele sagt die Vf.in, daß man für C. unterscheiden müsse zwischen der Unsterblichkeit der Seelen als solcher, die beweisbar sei, und der Auferstehung des Fleisches, für die es nur Angemessenheitsgründe gebe, die aber letztlich ein Glaubensartikel sei. Allerdings gibt die Vf.in zu, daß C. diese Differenzierung terminologisch selbst nicht sauber durchgeführt habe. Von den spezielleren Untersuchungen ist diejenige über den Naturbegriff wohl die wichtigste. S. 314 sagt die Vf.in, daß sie bei C. keinen ausdrücklichen Beleg für den Begriff „natura pura" gefunden habe.

Die sich durch die ganze Arbeit ziehenden Darlegungen zu Begriff und Sache der communicatio sind ohne jeden Zweifel das Kernstück der C.-Interpretation. Hier liegt, wie die Vf.in dartun möchte, die Verbindung zwischen Theologie und Anthropologie, zwischen Natur und Gnade. Von diesem Zentrum aus können, wie sie meint, die mancherlei Vorwürfe, C. habe den Naturbegriff des Thomas entscheidend verändert, zurückgewiesen werden. Allerdings konnte sich, wie sie zugibt, aus C.s Auffassung faktisch das gedankliche System der „natura pura" in einer von Gott unabhängigen Geschlossenheit und immanenten Vollkommenheit entwickeln (315).

Wie steht es mit der Überzeugungskraft dieser C.-Interpretation?

Bevor dazu Stellung genommen wird, müssen einige kritische Bedenken gegen die Art des Vorgehens der Vf.in ausgesprochen werden.

1. Die Bemühungen der Vf.in, C. in seine Zeit hineinzustellen, sind nicht wirklich befriedigend. S. 53–67 und an manchen anderen Stellen ist die Vf.in bestrebt, „das neue Kulturbewußtsein der Renaissance als Denkhorizont" darzustellen und auch den Streit um die authentische Aristoteles-Interpretation in seiner philosophisch-theologischen Bedeutung zu würdigen. Auch wenn man bedenkt, daß die Würdigung des Spätmittelalters nicht ihre eigentliche Zielsetzung war, sondern nur als Folie für die C.-Darstellung dienen sollte, kann man hier kritische Fragen nicht unterdrücken. Es fehlt vor allem fast völlig das Gebiet der Spätscholastik. Zwar zeigt die Vf.in an etlichen Stellen, daß C. sich gegen bestimmte Gedanken des Duns Scotus gewandt habe; aber der Name des besonders einflußreichen Ockham fällt nur selten, ebenfalls derjenige Biels. Daß gerade bei den einschlägigen Themen, mit denen sie sich befaßt, Ockhams Theologie für die Zeit des ausgehenden Mittelalters zumindest die Probleme aufgeworfen hat, an denen niemand vorbeikam, wird in der Arbeit nicht deutlich. Damit soll keineswegs gesagt sein, daß C. etwa Ockham gefolgt sei, wohl aber, daß er sich mit manchen der von Ockham aufgeworfenen Probleme befaßt hat. Dies gilt etwa für den Evidenz-Begriff (cf. 42 und 476ff), für die Vorstellung der natürlichen Kräfte (cf. 308ff) oder auch für Begriff und Sache der beiden potentiae Dei (cf. 217ff). Der Begriff „Augustinismus der Zeit" (59) wird viel zu undifferenziert gebraucht, ohne daß jedoch auf die erheblichen Unterschiede eingegangen wird, welche alle für den spätmittelalterlichen Augustinismus in Anspruch genommenen Theologen von Augustin abheben.

2. Die C.-Forschung wird, wie es scheint, zu wenig berücksichtigt. Daß seit längerem C. fast allenthalben kritisch beurteilt wird, ist natürlich, für sich genommen, kein Beweis. Während die Vf.in jedoch in einigen Fällen wie bei de Lubac, E. Gilson, U. Horst und J. Wicks kritische Anfragen an C. referiert, geht sie in anderen Fällen stillschweigend über quellenmäßig und sachlich fundierte Einwände hinweg. Dies gilt etwa für die kritischen Bemerkungen zu C. als Thomas-Interpreten bei P. Mandonnet und bei O. H. Pesch. Was Mandonnet angeht, so wird dessen sehr wichtiger Artikel, Cajétan, DThC II, 2, Sp. 1313–1329, in welchem die Einflüsse auf C. sorgfältig untersucht sind, zwar in ihrem Literaturverzeichnis genannt; Mandonnets Argumente werden jedoch bei der C.-Interpretation nicht herangezogen. Was O. H. Pesch betrifft, so hat die Vf.in von ihm zwar etliche Untersuchungen herangezogen, nicht jedoch dessen Artikel, Thomismus, LThK 10, Sp. 157–167. Ferner werden auch die kritischen Bemerkungen bei Denis R. Janz über C. als Thomas-Interpreten nicht berücksichtigt. Janz[4] hat die theologische Anthropologie C.s in seinem Kommentar zur Summa Theologiae des Thomas und in anderen Schriften sorgfältig untersucht und dabei ein ganz anderes Ergebnis erzielt als die Vf.in. Nach Janz (138) ist es so, „that Cajetan is far more generous in the capacities he allows to fallen man", als das für Thomas zutrifft. Hier mag es freilich sein, daß die Vf.in, obwohl sie das Buch von Janz im Literaturverzeichnis nennt, dieses Werk zu spät bekommen hat, um es zu berücksichtigen. Immerhin hätte das dann gesagt werden sollen.

3. Schließlich sind die Vergleiche, welche die Vf.in an zahlreichen Stellen zwischen C. und Luther anstellt, besonders schwach und unbefriedigend. Bei diesen Vergleichen will die Vf.in im ganzen darlegen, daß C. zwar im Grunde ähnliche Gedanken wie der junge Luther geäußert habe – nämlich etwa im Blick auf die Sünde (345) oder auf Gesetz und Evangelium (350f) oder auf die Unterscheidung „in spe/in re" (237) oder auch für das Bleiben der Sünde (250) bzw. für das „simul peccator et iustus" (259). Nur meint sie, daß C. dabei stets die Einseitigkeiten Luthers vermieden habe. Allerdings sind diese Partien ihrer Arbeit durch allerlei Unzulänglichkeiten gekennzeichnet. Dafür seien einige Beispiele genannt, die leicht vermehrt werden könnten.

S. 52 macht die Vf.in die sehr gewagte Bemerkung, daß Luthers Heidelberger Disputation „geradezu als Zusammenfassung der Ansichten C.s" dienen könnte. S. 279 behauptet die Vf.in: „Luther blieb im Unterschied zu C. bei einem sehr tiefen, aber fast ausschließlich individuellen Verständnis der Christusgemeinschaft stehen." Mit den zahlreichen Untersuchungen zu Luthers Christologie setzt sie sich jedoch nicht auseinander. S. 327f u. ö. kritisiert sie Luthers Anthropologie, geht aber auf die umfassendste Untersuchung zu Luthers Anthropologie von Gerhard Ebeling nicht ein, nennt diese auch nicht im Literaturverzeichnis.[5] S. 350f sagt sie: „Bis heute können evangelische Theologen betonen: ‚Gesetz und Evangelium ist das Grundthema der Reformation' (dafür verweist sie auf F. Brunstäd). Faktisch ist aus der Unterscheidung eine Trennung geworden." Für diese pauschale Verdächtigung nennt sie nicht einen einzigen Beleg. S. 369 heißt es, daß sich in den Fragen von Glaube und Liebe im Rechtfertigungsprozeß bislang zwischen Katholiken und Protestanten keine Übereinstimmung abzeichne, wofür nur eine einzige Meinungsäußerung genannt wird; anders lautende Äußerungen werden übergangen. S. 405 wirft die Vf.in Luther vor, „eine wie immer geartete ‚Mitwirkung'" (scil. des Menschen mit Gott) abzulehnen. Die gerade für diese Thematik besonders wichtige Arbeit von Martin Seils[6] wird nicht erwähnt. S. 432 findet sich eine kritische Bemerkung, die sehr generell gehalten ist, aber wohl besonders die Reformatoren treffen soll: der Determinismus, den die Vf.in an anderen Stellen Luther vorhält (z. B. 431), sei nicht in der Lage, konkretes innerweltliches Handeln von der Gottesgemeinschaft her und als „wahre Freiheit der Kinder Gottes" zu deuten. Ein Blick in die Geschichte der reformierten Kirchen in den angelsächsischen Ländern sowie in den Niederlanden hätte vor einem solchen Urteil bewahren können. S. 433 liest man gar, daß es eine Kontinuität zwischen der lutherischen Reformation und der französischen Revolution von 1789 gibt. S. 435f wird dann, wie kaum anders zu erwarten, Luthers Zwei-Reiche-Lehre oder Zwei-Regimenten-Lehre kritisiert, nur daß nach Meinung der Vf.in der eigentliche Fehler bei Luther in seiner einseitigen Ekklesiologie zu suchen sein soll. S. 455: Andererseits sagt die Vf.in, daß C. und Luther beide den Versuch unternommen hätten, die Psychologisierung der Gnadenlehre zu überwinden. Allerdings sei (461) das theozentrische Anliegen beider besser bei C. als bei Luther gewahrt. S. 495 findet sich der Vorwurf, „daß

[4] Denis R. Janz, Luther and Late Medieval Thomism. A Study in Theological Anthropology, Waterloo/Ont. 1983, 123–153. – Nach Drucklegung des Buches der Vf.in ist von mir ein Aufsatz erschienen: Cajetan und Luther. Zur Begegnung von Thomismus und Reformation, in: KuD 32, 1986, 150–169.

[5] G. Ebeling, Lutherstudien, Bd II 1/2 Disputatio de Homine, Tübingen 1977–1982.

[6] M. Seils, Der Gedanke vom Zusammenwirken Gottes und des Menschen in Luthers Theologie, Gütersloh 1962.

die starke Betonung der Objektivität des Wortes Gottes und des Heilswirkens Christi in der Geschichte des Protestantismus, ja schon bei Luther selbst, in eine Relativierung verbindlicher Glaubenswahrheiten und eine Subjektivierung des Glaubensvollzugs umschlug."

Solche Urteile werden von der Vf.in ohne irgendeine persönliche Schärfe gegen Luther vorgebracht, dem sie vielmehr wiederholt gute und vertretbare Absichten zuschreibt. Unverständlich ist jedoch, daß sie auf die Heranziehung einschlägiger Forschungen zu Luthers Theologie fast vollständig verzichtet, statt dessen aber auf eine so umstrittene Arbeit wie die von Paul Hacker[7] zurückgreift.

Diese Beanstandungen beeinträchtigen das Ergebnis der Untersuchung erheblich. Das Gesamtbild von C., das die Vf.in zeichnet, muß als einseitig bezeichnet werden. Die Vf.in hat die Neigung, ihren Helden zu überschätzen und bei ihm die Lösung für so gut wie sämtliche Probleme zu finden, welche es in der Theologiegeschichte des 15. und 16. Jh.s gab. C. ist, wie sie meint, gegen den Averroismus (z. B. 171; 431f), gegen den Scotismus (79), gegen die Verkürzungen in der spätmittelalterlichen Scholastik überhaupt (442) sowie besonders auch gegenüber der reformatorischen Theologie, aber auch gegenüber dem Humanismus der Wahrer des Erbes der Hochscholastik und der Vertreter des rechten Maßes gewesen.

Müssen gegen die Gesamtsicht gravierende Bedenken erhoben werden, so schließt das nicht aus, daß sich in der Arbeit für etliche Gedankenkomplexe bei C. gute Untersuchungen und Darlegungen finden. Dies gilt besonders für den Naturbegriff, für die Frage der Unsterblichkeit der Seele, in manchem aber auch für den Gedanken der Communicatio, der freilich von der Vf.in in seiner Bedeutung für C. überschätzt worden sein dürfte. Gelungen ist auch der Nachweis, daß C. sich am Beginn der Neuzeit um eine Synthese zwischen Philosophie und Theologie bemüht hat, die sich freilich nicht durchzusetzen vermochte.

Zum einzelnen sei noch bemerkt: C.s Eintreten für den Urtext und gegen die Allegorese wird allzu knapp berührt. Dieser wichtige Punkt hätte eine etwas ausführlichere Würdigung verdient, zeigt sich hier doch, daß C., so sehr er von dem spätmittelalterlichen Thomismus herkam, bemüht war, auf die durch die Reformation angeschnittenen Probleme einzugehen. C. ist ja in dieser Sache hart angegriffen worden.

S. 26 Anm. 6 der Lutherbrief, den die Vf.in nach ihrem eigenen Hinweis nicht in der WA nachgesehen hat, stammt nicht vom 24., sondern vom 14. 10. 1518 und ist nur in einer Übersetzung erhalten; s. WA Br 1 Nr. 100. S. 59 lies zweimal „poietikós". S. 64 lat. „secta" ist fem.

Hamburg Bernhard Lohse

Kirchenreform als Gottesdienst. Der Reformator Johannes Bugenhagen 1485–1558. Beiträge von Anneliese Bieber, Wolf-Dieter Hauschild, Hans-Günter Leder, Karlheinz Stoll. Hrsg. von Karlheinz Stoll. – (Hannover): Lutherisches Verlagshaus (1985). 115 S. kart. DM 16.80

Die Gedenkschriften zum 500. Geburtstag Johann Bugenhagens verteilen sich, wie es bei Luther und Melanchthon auch der Fall war, auf beide Teile Deutschlands. Die Erinnerung an diesen Reformator hat sich, abgesehen von den Jubiläumsartikeln in den Zeitschriften, in drei Sammelbänden niedergeschlagen. Im Osten: „Gestalt und Wirkung". Beiträge zur Bugenhagenforschung hrsg. von H. G. Leder. Berlin 1984 und „Reformation und Ordnung aus dem Wort" hrsg. von H. G. Leder und N. Buske. Berlin 1985. Im Westen die vorliegende Schrift.

Der Hrsg. schickt dieser Schrift als Vorwort eine gedankenreiche Betrachtung über den „sonderlichen Baumeister" voraus. Es folgt ein Beitrag biographischen Charakters von H. G. Leder, der aus dem Bande „Reformation und Ordnung" übernommen ist (12–43), eine Abhandlung von W. D. Hauschild über „Biblische Theologie und kirchliche Praxis. Die Kirchenordnungen 1528–1543 in Joh. Bugenhagens Gesamtwerk" (44–91) und eine kleine Untersuchung von A. Bieber über „Bugenhagens Harmonie der Passions- und Auferstehungsgeschichte" (92–104).

Leder überprüft in seinem biographischen Abriß die überlieferten Nachrichten. Alle offenen Fragen konnten noch nicht geklärt werden, z. B. das Verhältnis Bugenhagens zu Erasmus, dessen Institutum christiani hominis (1514) er herausgab und den er noch 1524 Erasmus noster nennt. Weiter: seine reformatorische Wende, auf die er im Tischgespräch mit Luther eingeht, die Berührung mit Campanus und Bernhard Rothmann, die Kritik des Münsterschen Täufertums in der Vorrede zu Henricus Dorpius „Warhafftige Historia" (1536) u. a. m.

Hauschild arbeitet in seinem Beitrag das Thema „Kirchenordnungen" auf. Ausgehend von den ältesten ev. Kirchenordnungen, bei denen die der preußischen Bischöfe von 10. 12. 1525 zu ergänzen wären, kennzeichnet er die verschiedenen Kirchenordnungen Bugenhagens zuerst als Gottesdienstordnungen, sodann bezüglich der Schriftauslegung. Entsprechend dem reformatorischen Verständnis wird doctrina in Beziehung zur kirchlichen Praxis gesetzt und dabei deutlich gemacht, wie sie sich im christlichen Leben auswirkt. In diesen Zusammenhang stellt der Vf. auch Bugenhagens zahlreiche Kommentare zu biblischen Schriften, wobei wiederum das Verhältnis von Glaube und Werken stärker berücksichtigt wird, ohne es dabei an sachlicher Kritik fehlen zu lassen.

Biebers Beitrag trägt einiges zum Charakter von Theologie und Frömmigkeit Bugenhagens bei.

Diese Studien unterstreichen die Bedeutung Bugenhagens und erhöhen den Wunsch nach einer umfassenden Darstellung, die mit der von W. D. Hauschild angekündigten Ausgabe der Werke Bugenhagens fällig wird.

Münster Robert Stupperich

Postel, Rainer: **Die Reformation in Hamburg 1517–1528.** Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn (1986). 484 S. (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 52) Lw. DM 158.–

Die Bearbeitung dieses Themas ist sowohl für die reformationsgeschichtliche als auch für die städtegeschichtliche Forschung wichtig, die sich in letzter Zeit intensiv mit der Stadtreformation als spezifischem Phänomen beschäftigt haben. Kirchen-, theologie- und frömmigkeitsgeschichtliche Aspekte sind hier wesenhaft mit sozial- und kulturgeschichtlichen verbunden. Dies für den überschaubaren Raum einer durch ihren Handel nach West-, Nord- und Osteuropa hin orientierten Stadt darzustellen, die einerseits vom Kaiser als reichsunmittelbar betrachtet wurde, andererseits dem Herzog von Holstein nominell unterstand, faktisch aber unabhängig war, ist von eigentümlichem Reiz. Aufgrund der Chroniken des 16. Jh.s (hrsg. v. J. M. Lappenberg 1861) waren schon früher einige knapp gehaltene Gesamtdarstellungen erarbeitet worden (z. B. C. H. W. Sillem 1886, K. Beckey 1929, S. Schöffel 1929); hinzu kamen weitere Quelleneditionen (z. B. von W. Jensen, J. Bolland, E. Keyser – H. M. Kühn, H. Wenn) und zahlreiche Untersuchungen zu Einzelthemen, von denen hier nur auf Heinrich Reinckes verschiedene Vorarbeiten zu der nicht mehr vollendeten Reformationsgeschichte und auf Otto Scheibs gründliche Abhandlung hingewiesen sei. Postel, durch zahlreiche Arbeiten als Fachmann auf diesem Gebiet einschlägig ausgewiesen, bringt mit dieser Hamburger Habil. von 1982 (im Fachbereich Geschichtswissenschaft) nicht nur eine Zusammenfassung des skizzierten Forschungsstandes, sondern liefert aufgrund neuer exakter Quellenanalyse ein detailliertes Gesamtbild, das an Gründlichkeit und Solidität kaum zu überbieten ist. Neue „Ergebnisse" im üblichen Verständnis waren nach Lage der Dinge kaum zu erwarten; doch mit der sozialgeschichtlichen Orientierung erschließt P. die Quellen unter neuer Perspektive, und in zahlreichen Einzelheiten bringt er Korrekturen oder unbekanntes Material. Damit liegt nun für Hamburg eine maßgebliche, mustergültige Darstellung vor, der für andere Städte nur wenig Vergleichbares zur Seite gestellt werden kann.

Nach einem Überblick über die Forschungsgeschichte und die Quellenlage (11–32) bringt der I. Teil (Hamburg um 1517; 33–122) eine ausführliche Skizze der vorreformatorischen Strukturen von Stadt, Kirche und Gemeinde.

In instruktiver Weise faßt P. hier ältere Einzeluntersuchungen zusammen, die er durch eine Fülle eigener Beobachtungen und Auswertungen zu den Quellen beträchtlich anreichert. Dieser Teil entspricht Reinckes Arbeit (Hamburg am Vorabend der Reformation, 1966), führt aber über diese hinaus und beschreibt vor allem den sozialgeschichtlichen Rahmen für die Reformationsgeschichte. Die kirchlichen Verhältnisse waren einerseits durch das Domkapitel als Träger der Kirchenhoheit geprägt, andererseits wurden sie zunehmend während des 15. Jh.s durch Konflikte zwischen Bürgern und Klerikern bestimmt, die aus dem bürgerlichen Streben nach Beteiligung an den vitalen Fragen wie z. B. Schulorganisation oder Pfarrerwahl resultierten. Durch die Integration von kommunaler und kirchlicher Organisation der bürgerlichen Interessen auf Kirchspielebene entstand ein Instrumentarium, welches für die Durchsetzung der Reformation bedeutsam wurde. Diese erweist sich im Rückblick als Erneuerung des genossenschaftlichen Verständnisses der Stadtgemeinschaft.

Ihre Anfänge begreift P. unter dem Aspekt der „Vermittlung" der neuen Lehre, deren Vordringen er für die Zeit 1517–1526 im II. Teil (123–250) eingehend beschreibt.

Die Abgrenzung der ersten Periode (auf die Problematik einer Gliederung und Periodisierung der Entwicklung weist P. mehrfach hin) ergibt sich daraus, daß einerseits die dauerhaft wirksamen Entscheidungen erst nach 1526 fielen, daß andererseits 1517 ein markantes Jahr der Hamburger Geschichte bildete. Letzteres sieht P. in drei Sachverhalten gegeben: Der Tod des Domdekans Albert Krantz (des humanistischen Polyhistors und letzten großen Vertreters des alten Kirchenwesens) und des Bürgermeisters Hermann Langenbeck („des profilierte-

[7] P. Hacker, Das Ich im Glauben bei Martin Luther, Graz 1966. Dazu siehe Otto H. Pesch, in: ThRv 64, 1968, 51–56.

sten Vertreters der Ratsgewalt", der diese erstmals offiziell-programmatisch als Obrigkeit definierte; 125) sowie die organisatorische Neuformierung der Kaufmannschaft waren „Signale politischer, kirchlicher und wirtschaftlicher Wandlungen" (124). Hingegen kann keine Rede von irgendwelchen reformatorischen Anfängen oder Spuren lutherischen Einflusses sein. Zutreffend erweist P. die berühmte Notiz über Krantz' Äußerung zu Luthers 95 Thesen als legendär (129–132). Dann dürfte es aber problematisch sein, die Anfänge mit dem Jahr 1517 anzusetzen (und sei es nur optisch durch die Gestaltung von Überschriften). Nicht weniger problematisch ist es, die Neuauflage des Streites um die Schulträgerschaft zwischen den Bürgern des besonders aktiv für Neuerungen kämpfenden Kirchspiels von St. Nikolai und dem Domscholasticus Hinrick Banskow, einem typischen Pfründenfresser, bloß als „Vorspiel" der Reformation zu werten (157–181). Das ist schon chronologisch nicht gut möglich (der Streit begann 1522 und endete im September 1524 mit einem Vergleich, der den Bürgern die Hoheit über ihre Schule gab) und auch von der Sache her anfechtbar, weil – gerade unter sozialgeschichtlichem Aspekt – die genossenschaftliche Wahrnehmung der Gemeindeinteressen und die Behauptung des bürgerlichen Bildungsanspruches gegen klerikale Bevormundung ein wesentlicher Bestandteil der Stadtreformation waren (zumal die Ziele des bürgerlichen Paktes vom September 1522 über die Schulfrage hinausgingen), auch wenn zugegeben werden muß, daß inhaltlich die neue Theologie keine explizit feststellbare Rolle spielte. Wieder stellt sich die Frage nach dem Verhältnis von Kontinuität und reformatorischer Veränderung, wenn trotz des angesprochenen epochalen Strukturwandels gelten soll, „daß der Schulstreit noch nicht von reformatorischen Ideen bestimmt war" (181). Der Sozialhistoriker huldigt hier anscheinend einem theologischen Reformationsmodell, das alles Entscheidende in der Forderung nicht nur nach „Gottes Wort", sondern auch nach „Luthers Lehr" begründet sieht. Der besondere Beitrag der Forschung zur Stadtreformation in Norddeutschland dürfte aber gerade darin bestehen zu zeigen, daß Reformation nicht völlig identisch ist mit der Durchsetzung der neuen Theologie Luthers.

Welches sind die Kriterien, die die von P. eindrucksvoll skizzierte bürgerliche Emanzipationsbewegung (vgl. dazu die schöne Zusammenfassung 243–250) als „Reformation" im Unterschied zu kirchlichen Reformen kennzeichnen? P. nennt die neue, von Luther ausgehende Lehre (z. B. 148, 156, 194f, 244f). Das ist gewiß der letztlich entscheidende Faktor, aber nicht der einzige. P. verweist zutreffend auf die methodische Schwierigkeit, das Eindringen der neuen Lehre in Hamburg durch Wittenberger Studenten und die Verbreitung von Lutherschriften näher zu bestimmen, und er betont mit Recht: „Nicht die stürmische Verbreitung von Luthers Ideen setzte hier die Dinge in Bewegung" (136). Wenn diese vor 1522/23 kaum nachweisbar sind, dürften die Anfänge der Reformation vor allem in der vorreformatorischen Tradition der Kirchenkritik liegen, die P. ausführlich beschreibt: in der Kritik am religiösen und moralischen Verfall des Klerus, in den Forderungen nach Beteiligung der Geistlichkeit an den städtischen Lasten, nach bürgerlicher Zuständigkeit im Schulwesen und Mitsprache bei der Pfarrerwahl. „Abgesehen von der evangelischen Predigt (bzw. der Bemühung um lutherische Geistliche), zu der die Änderungen in Sakramenten und Zeremonien erst später hinzutraten, standen alle wichtigen Anliegen der reformatorischen Bewegung in vorreformatorischer Tradition" (244). Die Inhalte der evangelischen Predigt in Hamburg lassen sich durch die gute Quellenlage hinsichtlich der Auseinandersetzung mit den altgläubigen Theologen 1527/28 präzise bestimmen (vgl. 302–310). Neben Rechtfertigungslehre und Sakramentsfrömmigkeit stand im Vordergrund des Interesses die institutionenkritische Orientierung an der Bibel.

Die hier entscheidende, aber aufgrund der unklaren Quellenlage bis heute nicht lösbare Aufgabe, den inneren Zusammenhang dieser Position mit Tendenzen der vorreformatorischen Frömmigkeit, insbesondere der Devotio moderna, aufzuhellen, kann auch P. nicht bewältigen. Allerdings widmet er sich diesem Problem nur mit eher beiläufigen Bemerkungen; was er zur vorreformatorischen Frömmigkeit sagt, beschränkt sich auf deren äußerliche Artikulation (66, 92f, 97ff, 105ff). Den auffälligen Kontakten der frühen evangelischen Bewegung zu niederländischen Multiplikatoren spürt er nicht intensiv nach. Auch die Beziehung zwischen Hamburg und Bremen, auf die P. gelegentlich verweist, hätte eigens thematisiert werden sollen. Die wichtige Predigttätigkeit der von niederländischen Lutheranern beeinflußten Stader Prämonstratenser, insbesondere des Johann Widenbrugge, wird erwähnt (151–153), aber nicht näher untersucht, was freilich angesichts der Quellen schwierig ist oder gar aussichtslos sein könnte. Immerhin lassen sich hier Verbindungen zu Hadeln, Lauenburg, Holstein und Lübeck erkennen. Niederländischer Einfluß bekundet sich auch in der Wirksamkeit der berühmten „Ketzerpresse" des Simon Korver aus Zwolle, der in Hamburg 1522/23 zahlreiche reformatorische Schriften (mindestens 16) in niederdeutscher und niederländischer Sprache (darunter 11 Luthertexte) publizierte. P. beschreibt das sorgfältig im Blick auf die äußeren Tatbestände (184–192), doch er fragt nicht nach der religiösen Position Korvers und seiner Mitstreiter bzw. nach einem in den Drucken erkennbaren spezifischen Profil. Vielleicht ließe sich ein solches aus der Übertragung von Luthers Neuem Testament oder den Zusätzen zum Betbüchlein eruieren. Immerhin hatte Korver in Zwolle intensive Kontakte nicht nur zum Humanismus, sondern auch zur Devotio moderna (vgl. 187). Und derartig geprägte Kreise oder Einzelpersonen dürfte es auch in Hamburg gegeben haben; da sie in der Stille wirkten, sind ihre Spuren schwer nachweisbar. So bleibt es an dieser wichtigen Stelle bei dem alten Bild: Wir wissen nichts über die frömmigkeits- und theologiegeschichtlichen Zusammenhänge der Anfänge der Reformation in Hamburg. Hier läßt sich eine gewisse Kontinuität nur vermuten (die sich z. B. auch in dem eigenartigen, aber der Frömmigkeit des späten 15. Jh.s entsprechenden Phänomen äußern dürfte, daß der Rat am 29. Dezember 1526 in einem Mandat gemäß den Beschlüssen des wendischen Städtetages und des Hansetages vom Vorjahre die Predigt des reinen Gottes-Evangeliums mit Auslegung der Apostelschriften allgemein anordnete, ohne damit reformatorische Ziele zu verfolgen; vgl. 255). Eine Kontinuität in jener Hinsicht ist nicht unwahrscheinlich, wenn man die auch von P. herausgestellte Kontinuität in der kirchenkritisch-emanzipatorischen Haltung der Bürger bedenkt.

Waren die Träger der reformatorischen „Bewegung" (für diesen Begriff gibt P. in Anlehnung an R. W. Scribner eine plausible Definition; 247f) in den Anfangsjahren vor allem die Angehörigen der kaufmännischen Oberschicht und der oberen Mittelschicht, also Bürger, so traten seit 1526 die evangelischen Prediger als treibende Kraft in den Vordergrund. Beides verband sich in den aufschlußreichen Konflikten um die Pfarrerwahlen, die P. eingehend beschreibt (194–227). Es war ein Ausdruck hanseatischen Selbstbewußtseins, wenn die Bürger des Nikolaikirchspiels Ende August 1524 den Wittenberger Stadtpfarrer Johannes Bugenhagen zu ihrem neuen Pfarrer wählten. Während das Kapitel diesem Eingriff in seine Rechte tatenlos zusah, verhinderte der Rat die Berufung. Nahm die Gemeinde dies noch hin um der Bewahrung der städtischen Ordnung willen, so setzte sie 1526 in einem längeren Konflikt durch, daß der aus Magdeburg zugewanderte Prädikant Johann Zegenhagen als Nikolai-Pfarrer geduldet wurde. Damit war eine Schneise geschlagen, denn kurz darauf konnte der nächste evangelische Pfarrer ohne größeres Aufsehen durchgesetzt werden.

In der Folgezeit erlebte Hamburg eine theologisch interessante, auch überregional bemerkenswerte Auseinandersetzung zwischen evangelischen und katholischen Predigern, die bereits Otto Scheib eingehend dargestellt hat (Die Reformationsdiskussionen in der Hansestadt Hamburg 1522–1528, RStT 112, Münster 1976). P. behandelt sie weniger ausführlich in seinem III. Teil: „Die Durchsetzung der Reformation" (251–317).

Er bietet hier nur in wenigen Einzelheiten Neues. Seine Kritik an Scheibs These, die im Zusammenhang jener Auseinandersetzung vor dem Rat als Schiedsrichter geführten Religionsgespräche seien der Form nach keine Disputationen im strikten Sinne gewesen, bleibt etwas oberflächlich (263f). Entscheidender Aspekt des ganzen Konflikts ist ja doch nicht, ob es sich um eine Disputation als rechtsverbindlichen Akt handelte, sondern die Tatsache, daß der Rat sich – ein kirchenrechtliches Novum wie seine Entscheidungsgewalt bei den Pfarrerwahlen! – die allein dem Erzbischof bzw. dem Domkapitel zustehende Kompetenz in Lehrfragen anmaßte. Hier begegnen epochale Verschiebungen im Gefüge von Kirche und Stadt, die das obrigkeitliche Kirchenregiment des Rates vorbereiten. Sie hängen zusammen mit der Neubelebung des genossenschaftlichen Selbstbewußtseins der Bürger und mit dessen Verbindung mit dem evangelischen Gemeindeprinzip. Diesen zentralen Aspekt der städtischen Reformation arbeitet P. an vielen Stellen klar heraus.

Im Rat hatte die evangelische Partei sukzessive die Oberhand gewonnen, doch das ausschlaggebende Mandat vom Dezember 1526, wonach die Schriftgemäßheit das Kriterium für Lehre und kirchliche Praxis sein sollte, war bemerkenswerterweise auch von der altgläubigen Partei mitgetragen worden. Erst die Anwendung im konsequent evangelischen Sinne brachte die Entscheidung für die reformatorische Position in der Verhandlung vom 28. April 1528. Sie leitete die „Wende" (314) ein, doch sie war zunächst nicht mehr als eine theologische Entscheidung.

Es ist von der Sache her unmöglich, daß P.s Darstellung hier aufhört, denn die folgenden Ereignisse gehören als Konsequenz jener Grundsatzentscheidung unabdingbar in die Geschichte der Durchsetzung der Reformation hinein: die Bildung einer Bürgervertretung für die ganze Stadt, die zusammen mit dem Rat in allen Kirchenfragen entscheiden sollte; das Verbot der alten Form der Messe mitsamt dem daran hängenden kultischen Leben; die Abschaffung vieler Zeremonien, Weihehandlungen und Heiligentage; die Auflösung der Klöster und die Einziehung der Pfründen. Es ist erstaunlich, daß eine in sozialgeschichtlicher Perspektive verfaßte Arbeit diese realen Implikationen der theologischen Grundsatzentscheidung ausklammert und so alles Gewicht auf diese letztere verlagert. Die von der Sache her gebotene Zäsur wäre die Verkündung der (von dem im Oktober 1528 nach Hamburg geholten Bugenhagen in Zusammenarbeit mit den Bürgern erstellten) Kirchenordnung am 15. Mai 1529 gewesen, die

bereits im Langen Rezeß vom Februar 1529 zwischen Rat und Gemeinde als Teil der Stadtverfassung vereinbart wurde.

Ein beachtlicher Teil des Buches, in dem sich ein immenser Arbeitsaufwand bekundet, ist der umfangreiche Anhang mit sozialgeschichtlichen Statistiken (319–404):

1. Hamburgische Bevölkerungszahlen im 16. Jahrhundert; 2. Hamburger Studenten im Zeitalter der Reformation (1500–1560); 3. Hamburgs Ratsherren von 1500–1560; 4. Die hamburgische Kapitels- und Weltgeistlichkeit am Vorabend der Reformation; 5. Die Verwalter des Gotteskastens zu St. Nikolai 1527/28 und die Oberalten von 1528–1570; 6. Die altgläubige Reaktion: Die Johannisleute. Hier wird nicht nur ein vorzügliches Nachschlagewerk zur Prosopographie, sondern die Handhabe geboten, manch wichtigen Sachverhalt – wie z. B. den Einfluß der Wittenberger Studenten auf die Anfänge der Reformation, die soziale Schichtung von Befürwortern und Gegnern der neuen Lehre – über bloße Vermutungen hinaus aufgrund quantifizierter Angaben objektiv zu betrachten.

P. hat angekündigt, daß er die vielfältigen Folgen der Reformation auf der innen- und außenpolitischen Ebene, im sozialen, wirtschaftlichen und kulturellen Bereich in einer weiteren Studie behandeln wolle (316). Das ist zu begrüßen, weil die Reformationsgeschichte nicht auf die Frühzeit eingeengt werden darf, sondern bis etwa 1548/55 als Einheit begriffen werden muß. Das vorliegende Buch läßt erwarten, daß P. die wichtige Aufgabe souverän lösen wird. Denn trotz der in dieser Rezension teilweise angemeldeten Einwände steht außer Frage, daß es sich bei dem vorliegenden Buch um ein reifes Werk der Reformationsforschung handelt.

Münster Wolf-Dieter Hauschild

Joseph Görres 1776–1848. Leben und Werk im Urteil seiner Zeit (1776–1876). Hrsg. von Heribert Raab. – Paderborn: Ferdinand Schöningh 1985. XXXV und 807 S. (Gesammelte Schriften / Joseph Görres, Erg.-Bd 1) geb. DM 128.–, Subskriptionspreis DM 114.–

Joseph Görres gehört zu den überragenden Gestalten des deutschen Katholizismus im 19. Jh. Die unterschiedlichen, ja gegensätzlichen Urteile der Zeitgenossen über ihn hat Heribert Raab in dem vorliegenden Bd gesammelt und so ein eindrucksvolles Bild von Leben und Werk des großen Publizisten geliefert. Die bis zur Gründung der Görres-Gesellschaft 1876 reichende Quellensammlung dokumentiert in eindrucksvoller Weise die zeitgenössische Beurteilung von Leben und Werk von Joseph Görres, eine Beurteilung, die von Unverständnis, Ablehnung bis zu Zustimmung und Bewunderung reicht.

Görres hat man das Gewissen seiner Zeit genannt, ihn als publizistischen Genius gefeiert, aber zugleich als Reaktionär und Finsterling attackiert. Der Romantiker Graf von Loeben sprach 1814 von Görres als dem politischen Luther und von dem herrlich derben, aufrichtigen, unerschrockenen Rheinischen Merkur.

Friedrich Perthes besuchte 1814 Görres und schrieb in einem Brief an seine Frau: „Das Geniale des Geistes, das Rasche der Phantasie tritt alsbald hervor."

Aufschlußreich für eine ablehnende Beurteilung von Görres im katholischen Raum sind die Äußerungen von Wessenberg und seinen Gesinnungsgenossen. So fand der „Athanasius" von Görres in den „Freimütigen Blättern über Theologie und Kirchentum" 1838 eine scharfe Kritik. In dieser Wessenberg nahestehenden Zeitschrift wird Görres als Hauptwortführer der sogenannten neuen katholischen Wissenschaft bezeichnet. Der Rezensent spricht darin von dem „viel bekannten und viel gerühmten Görres". Er gesteht ihm zu, daß er ein Mann von großem Talent und einer glänzenden lebendigen Darstellungsgabe sei. Nachdem er seinen jugendlichen Mut im Strudel der Revolution gefühlt habe, sei er plötzlich fromm geworden und habe sich dem kirchlichen Absolutismus zugewandt. Dieser Mann sei nun ein Apostel des Ultramontanismus geworden. Und seine Partei schare sich freudig um ihn als ihren Führer und preise ihn von einem Ende Deutschlands zum anderen. Positiv war die Reaktion 1838 von Döllinger. Er schrieb: „Von Görres ‚Athanasius' sind, wie mir der Verleger mitteilt, bis jetzt 700 Exemplare abgesetzt, was in Deutschland beispiellos ist. Was wohl Euer Reverendissimus [Erzbischof Joseph Maria von Fraunberg von Bamberg] zu dieser Geschichte sagen mag? Wie gern hätte sich der durch Nachgeben den [preußischen] Roten Adlerorden verdient."

Pfarrer Johannes Theodor Laurent, der spätere Apostolische Vikar von Luxemburg, bezeichnete 1838 das Buch von Görres als eine Prophezeihung. Der Erzbischof von Droste Vischering sei durch Görres in einer Weise gerechtfertigt und verherrlicht worden, die keinen Versuch einer Antastung mehr zulasse. Wörtlich schreibt er: „Es gibt Stellen in dem Buch von furchtbarer Gewalt und Erhabenheit, bei denen man es fallen läßt und in die geöffneten Himmel entrückt wird. Wahrlich, Deutschland hat nur einen Clemens, aber auch nur einen Görres." Aber zugleich kritisierte er, daß Görres noch mit einer Seite im Protestantismus stehe. Er habe schiefe Ansichten 1. über das Verhältnis der Kirche zum Staat, 2. über die Wirksamkeit des Papstes in der Kirche, 3. über das Verhältnis der Kirche zum Christentum.

Wenn man die umfangreichen Quellentexte, in denen sich Zeitgenossen über Görres äußern – 868 an der Zahl – überschaut, findet man hier bekannte Namen: Goethe, Clemens Brentano, Jean Paul, Heinrich Voß, Achim von Arnim, Josef Eichendorff, Friedrich Schlegel, Friedrich Perthes, Ludwig Tieck, Carl Freiherr vom und zum Stein, Ludwig Uhland, Friedrich Schleiermacher, Carl Ludwig von Haller, P. Reichensberger, Andreas Raeß, Karl Werner, Ignaz Döllinger, Ludwig I. von Bayern, Johann Michael von Sailer, Heinrich Heine, Leopold Ranke, Melchior von Diepenbrock, Johann Adam Möhler, Wilhelm Emanuel von Ketteler, Karl Ernst Jarcke, Franz Anton Staudenmaier, Johann Heinrich Floß, Alphonse Gratry, Johann Nepomuk von Ringeis, Conrad Martin, Karl Josef von Hefele, Philipp Krementz, Ludwig von Pastor, Johann Theodor Laurent.

Die von R. vorgelegten Urteile von Zeitgenossen über Görres beginnen mit der Jugend und dem Elternhaus, seinen Vorlesungen in Heidelberg, der Zeit in Koblenz, berichten über die Jahre während der Herausgabe des „Rheinischen Merkur", über den Revolutionär Görres und das Verbot des „Rheinischen Merkur", seine Flucht nach Straßburg, die Abfassung des „Athanasius", den Görres-Kreis in München, die letzten Lebensjahre bis zu seinem Tod. Die Textsammlung setzt R. bis zum Kulturkampf und zur Gründung der Görres-Gesellschaft 1876 fort.

Trotzdem hat R. nicht die Absicht, eine lückenlose Sammlung von Zeugnissen über Görres zu liefern. Jedoch gibt die von ihm getroffene Auswahl ein umfassendes und repräsentatives Bild über die Beurteilung von Görres durch die Zeitgenossen. Die zahlreichen von R. in mühsamer Kleinarbeit gesammelten Texte machen deutlich: Wer immer Görres begegnete, hat starke Eindrücke von ihm empfangen. Interessant wäre vielleicht noch ergänzend das Urteil des späteren Bischofs von Paderborn, Konrad Martin, über Görres. Er schreibt in seinen „Zeitbildern oder Erinnerungen an meine verewigten Wohltäter" über seine Münchener Studienzeit: „Alles, was sich an der Universität lebhaft für katholisches Wissen und Leben interessierte, sammelte sich schon damals um ihn ... Solange es ein Deutschland gibt, wird man nicht nur den Namen Görres feiern und erheben, sondern man wird sich an diesem Namen selbst erheben. Wie und was dieser außerordentliche Mann für das große Ganze, für Deutschland und die Welt gewirkt, wie und was er namentlich gewirkt für Freiheit, für Recht, Wahrheit, für Wissenschaft, für Religion und Kirche, ist bei verschiedenen Gelegenheiten von stimmberechtigten Männern öffentlich anerkannt und mehr oder weniger ausführlich in Wort und Schrift geschildert."

R. führt die Quellen in chronologischer Reihenfolge an. Ein Kommentar liefert bei den einzelnen Texten biographische und sachliche Erläuterungen und verweist auf parallele Quellen und weiterführende Literatur. In einem biographischen Teil werden die Lebensdaten der in den Quellen genannten Zeitgenossen vorgestellt.

Die Zahl der Druckfehler ist gering. Ich erwähne S. 723: Finsterhölzl, nicht Finsterhölzel, S. 805: Viale Prelà, S. 490: statt Préla, S. 762 geht die Alphabetisierung durcheinander. Ein Register der von Görres geplanten und ihm zugeschriebenen Schriften und ein Namensregister erschließen den reichen Inhalt des Bdes.

Die vorliegende Arbeit betritt Neuland und schließt in der Görres-Forschung eine Lücke. Der Vf. verdient Dank und Anerkennung für seine mühevolle Arbeit, die nicht nur die Persönlichkeit Görres' in einem vertieften Licht erscheinen läßt, sondern die zugleich interessante Einblicke in die Geistesgeschichte des 19. Jh.s liefert.

Freiburg i. Br. Remigius Bäumer

Die Habsburgermonarchie 1848–1918. Bd IV: Die Konfessionen. Hrsg. v. Adam Wandruszka und Peter Urbanitsch. – Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften 1985. XVI, 866 S. Ln. DM 128.–; öS 896,–

Das seinerzeit unter dem Protektorat von Kronprinz Rudolf ab 1887 erschienene vielbändige Werk über „Die österreichisch-ungarische Monarchie" hat die kirchlichen Vorgänge so gut wie ausgespart. Es ist erfreulich, daß die umfangreiche neue Geschichte der Habsburgermonarchie den Konfessionen einen so stattlichen Bd gewidmet hat.

Dieser Besprechung werden vor allem die Kapitel „Die römisch-katholische Kirche in Cisleithanien" (P. Leisching), „Die Geschichte des Protestantismus in der Habsburgermonarchie" (F. Gottas) und „Die Altkatholische Kirche" (H. Hoyer), die zusammen mehr als die Hälfte des Sammelwerkes ausmachen, zugrundegelegt.

Bei Leischings flüssiger und materialreicher Darstellung wird vor allem die rechtshistorische Problematik behandelt. Die länderweise Gewichtung ist unterschiedlich ausgefallen; Wien und Tirol erscheinen stärker berücksichtigt als die übrigen Länder. So wird im Zusammenhang mit der Theologie und den theologischen Zeitschriften überraschenderweise nicht einmal die „Theologisch-praktische Quartalschrift" erwähnt, auch werden die Theologischen Lehranstalten nur global angeführt, obwohl sie von der Funktion her die gleiche Bedeu-

tung wie die Theologischen Fakultäten hatten. Im Literaturverzeichnis fehlen die eingehenden Arbeiten von H. Slapnicka, durch die Oberösterreich gerade auch für die behandelte Epoche eines der historisch am besten aufgearbeiteten Länder darstellt. Die reichlich vorhandene Rudigier-Literatur bleibt mit Ausnahme des Werkes von K. Meindl ebenfalls unberücksichtigt. Zu wenig eingegangen wird auf das Frömmigkeitswesen. Gar nicht behandelt wird das Ordenswesen, auch nicht die große und einschneidende apostolische Visitation durch Kardinal Schwarzenberg. Umgekehrt habe ich noch kaum irgendwo eine so gute Kurzdarstellung über die Maigesetze von 1868 gefunden.

F. Gottas verfügt nicht über die gleiche Kraft der Darstellung wie Leisching. Er bietet jedoch einen dankenswerten Überblick über die Entwicklungsstufen zur Gleichberechtigung des Protestantismus und enthält sich erfreulicherweise jeder Polemik. Der Vorname des Medizinstudenten Rakus, der im Rahmen der Los-von-Rom-Bewegung eine Rolle spielte, dürfte übrigens mit „Georg" geklärt sein (S. 588, Anm. 304; wenn Reingrabner abweichend „Theodor" angibt, liegt die Beweislast bei ihm).

Etwas fragmentarisch wirkt die Behandlung der altkatholischen Kirche durch H. Hoyer. Er verweist zwar auf Quellenarmut, doch fanden auch in der Literatur schon relativ gut aufgearbeitete Gebiete (wie z. B. die Gemeinde Ried i. I. durch die Diplomarbeit von F. Zierler, Linz 1972) zu wenig Berücksichtigung.

Der vorliegende Bd behandelt außerdem „Die römisch-katholische Kirche in Ungarn" (M. Csáky) und „bei den Kroaten" (I. Vitezić), geht der Geschichte der „Orthodoxen und Unierten" (E. Turczynski) nach, bietet kurze Kapitel über „Die armenischen Kirchen" (W. Biehl) und „Die deutschkatholische Bewegung" (W. Häusler) und wendet sich schließlich dem österreichischen Judentum (W. Häusler) zu.

Der glänzend geschriebene Einleitungsessay von A. Wandruszka steckt den Rahmen ab und ordnet ein. Insgesamt bietet das Buch mit seinen vielen Überblicken und den beigefügten Karten die derzeit umfassendste Behandlung der Konfessionen in der Habsburgermonarchie. Die gute Erschließung durch ein verläßliches Register verdient hervorgehoben zu werden.

Linz Rudolf Zinnhobler

Bacht, Heinrich: **Die Trägodie einer Freundschaft.** Fürstbischof Heinrich Förster und Professor Joseph Hubert Reinkens. – Köln-Wien: Böhlau 1985. XXII, 370 (Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands 20). geb. DM 114

Diese letzte Publikation des am 25. 1. 1986 verstorbenen Autors wertet vor allem die von H. J. Sieben veröffentlichten Briefe des Breslauer Kirchenhistorikers und späteren ersten altkatholischen Bischofs Joseph Hubert Reinkens an seinen Bruder Wilhelm aus. Diese stellen ja eine unschätzbare Fundgrube dar für die Geschichte des schlesischen Katholizismus und insbesondere der Breslauer Fakultät, nicht zuletzt aber auch für die güntherianische Bewegung und die sich immer mehr verhärtenden Gegensätze vor dem 1. Vatikanum. Außerdem schöpft B. vor allem aus den mit dem Güntherianismus befaßten Publikationen der letzten Jahrzehnte von Wenzel und Winter, nicht zuletzt aus der Reinkens-Biographie seitens dessen Neffen Joseph Martin.

Das eigentliche Thema ist die Geschichte der Beziehung zwischen Reinkens und dem Breslauer Fürstbischof Förster (1853–81), eine Beziehung, die von schwärmerischer Verehrung in steigende Entfremdung und schließlich blanken Haß umschlug.

Am Beginn steht die schwärmerische Verehrung R.s für seinen „väterlichen Freund" F. Speziell die gemeinsame Bindung an Diepenbrock und die gemeinsamen Sympathien für den Güntherianismus schufen die sachliche Basis für eine Freundschaft, in der R. sichtlich ganz im Banne F.s stand (vgl. bes. 50). Seine Wahl zum Fürstbischof wurde von R. in begeisterten Worten begrüßt. (57).

Im Grunde beginnt die Entfremdung von da an. Die entsprechenden Passagen aus den Reinkens-Briefen werden vom Autor immer wieder ausführlich zitiert und kurz kommentiert, auch auf der anderen Seite Äußerungen F.s, etwa in Briefen an Kardinal Schwarzenberg, hinzugenommen. Insgesamt zeichnet sich aus diesen Quellen folgendes Bild ab: Auf der einen Seite überforderte R. sicher seinen Freund, wenn er von ihm erwartete, daß er als Bischof ganz persönliche Rücksichten nahm (68ff, 73). Daß F. nicht so offen, wie dies R. wünschte, sachliche Fragen mit ihm zu besprechen bereit war, sondern nur ein unverbindliches „gemütliches Verkehren" wollte, (149) vermochte R. nicht zu verstehen. Hinzu kommt der völlig ungehemmte Karrierewille von R., der hier an F. den selbverständlichen Anspruch stellte, ihn zum Domherrn zu machen, während der ängstliche F. hier Rücksicht speziell auf die Aversionen der Schlesier gegen Nicht-Schlesier nahm. R. seinerseits erwies sich in steigendem Maße als unfähig, seine persönlichen Anliegen zu relativieren, was wiederum aus seinen Briefen an seinen Bruder in penetranter Weise hervorgeht: bezeichnend ist die Weise, wie er seinen Ehrgeiz, die Stelle eines Propstes von St. Hedwig in Berlin einzunehmen, mit reinem Altruismus und Opfersinn zu bemänteln imstande ist (152f, 155) oder wie er allein meint, für die Ehre Christi zu kämpfen, während die Gegenseite nur die eigene Ehre sucht (bes. 204). War R. jedenfalls nicht der Mann, der mit seiner eigenen Person zurücktreten konnte, so wurde das Verhältnis auf der andern Seite durch den Charakter und die Grenzen des Fürstbischofs belastet, der im Grunde – wie sich bes. in der Günther-Kontroverse und in der Zeit des 1. Vatikanums zeigte – den harten Polarisierungen in seiner Diözese weder menschlich noch intellektuell gewachsen war, mehr klagte als handelte und sicher oft ungeschickt taktierte. Immer wieder zwischen den Fronten stehend (vgl. bes. den Brief an Kardinal Schwarzenberg: 181–83), suchte er die Heißsporne beider Parteien zurückzuhalten, ohne daß ihm dies wirklich gelang: Der Eindruck, der auf beiden Seiten entstand, war der des opportunistischen Taktierens ohne klare „Überzeugung". Der – nach R. – mangelnde Einsatz des Fürstbischofs für die Sache der Güntherianer nach der römischen Verurteilung von 1857 (123f), das persönliche Problem, daß mit dem ehemaligen Freund keine offene Aussprache über sachliche Fragen mehr möglich schien, dann in der Zeit des Dekanates von R. das amtliche Problem des – von Rom in Frage gestellten – Promotionsrechtes der Breslauer Fakultät (163–66), noch mehr aber das Einschreiten F.s gegen den renitenten Güntherianer Baltzer (173–76) vertiefte den Graben, so daß schließlich schon 1860 des Zerwürfnis unheilbar und alles auf „gnadenlosen Kampf" abgestellt war (176f).

Die Darstellung endet nach dem Konzil, als am 4. Mai 1871 F. dem R. die Exkommunikation durch Kanzleiboten ins Haus schickt und R. das Schreiben umgehend zurückschickt. „So endete die Freundschaft der beiden Männer" (370). Dabei wird freilich aus den zitierten Texten deutlich, daß auch schon Jahre vorher und insbesondere während des Konzils das Verhältnis zu seinem Bischof für R. kaum noch ein Thema ist. Mit ihm ist er im Grunde bereits „fertiggeworden". Was deutlich wird, und zwar nicht zuletzt anläßlich des Rom-Aufenthaltes von R. im Jahre 1868, ist die Verbissenheit und Stärke der Emotionen gegen Bischöfe, römische Kurie und Pius IX., die in jeder Hinsicht fehlende Bereitschaft seinerseits zu einer ernsthaften, wenn auch kritischen Auseinandersetzung mit den „Ultramontanen" (was ihn z.B. von dem Bonner Theologen Dieringer scheidet) und schließlich seine bestürzend naive nationalistische Geschichtstheologie nach dem Konzil, die ihn im August 1870 dazu verleitet, angesichts des abgeschlossenen Konzils und des laufenden deutsch-französischen Krieges zu schreiben: „Aber wir erkaufen für die nächsten Generationen den dauernden Frieden, in welchem auch das tiefe religiöse Gemüt der Deutschen die wahren christlichen Ideen über die romanische Äußerlichkeit und den Pharisäismus zum Siege führen wird" (347).

„Tragödie einer Freundschaft"? Ist dieser Titel zutreffend? Dem Rezensenten scheint, daß die Personalisierung auf das Verhältnis von F. und R. nicht ganz der Sache und den Problemen entspricht, die hier zur Sprache kommen. Der persönliche Aspekt, die persönliche Freundschaft zwischen den beiden Männern und ihr Zerbrechen ist sicher ein interessanter Aspekt. Insgesamt kommt aber doch in der Darstellung wesentlich mehr zu Tage, und zumal in der letzten Zeit tritt doch in den Reinkens-Briefen das eigentliche Thema des Verhältnisses zu F. ziemlich zurück. In Wirklichkeit handelt es sich um die Darstellung der ganzen Entwicklung von J. R. von seiner „Flucht vom Rhein" im Jahre 1850 bis zu seiner Exkommunikation nach dem Konzil. Gegenüber der ausführlichen Quellenzitation tritt dabei freilich die Deutung und vor allem die synthetische Zusammenfassung sehr zurück.

Anläßlich des Bemühens der preußischen Regierung, R. als Nachfolger Blums zum Bischof von Limburg zu machen, kommen die Rücktrittsabischten Bischof Blums zur Sprache. Hier bedarf freilich die Behauptung der Richtigstellung, daß hinter diesem Rücktrittsplan „nicht nur die Sorge um seine angeschlagene Gesundheit, sondern auch (oder noch mehr?) die fortwährende Erschwerung seiner Amtsführung durch die staatlichen Autoritäten" stand. (289). Sie stützt sich nur auf eine selbst nicht belegte Fußnote in der Ketteler-Biographie Pfülfs und wird im übrigen dadurch widerlegt, daß gerade damals (1867) keineswegs von einer „Erschwerung seiner Amtsführung" die Rede sein konnte, vielmehr die Annexion Nassaus durch Preußen dem Bistum Limburg eine bisher nicht gekannte Freiheit bescherte. In Wirklichkeit ist, wie der Rezensent in seiner Limburger Bistumsgeschichte (170f) gezeigt hat, das Gegenteil wahr: Blum dachte immer dann an Rücktritt, wenn schwierige Situationen durchgestanden und Ziele erreicht waren, daher sein Rücktritt nicht als Flucht vor der Verantwortung erschien, nämlich nach der Beilegung des Nassauischen Kirchenstreits 1861 und wiederum nach 1866.

Zu dem Verhalten F.s nach dem Konzil gegenüber den protestierenden Professoren und ebenso zu R. selbst muß auf den nicht mehr benutzten Aufsatz von E. Gatz (Die Auseinandersetzungen um das Erste Vatikanische Konzil im Bistum Breslau: RQ 79 [1984], 189-254) hingewiesen werden, der wesentlich neue Quellen und ergänzende Aspekte aus den Beständen des Breslauer Diözesanarchivs zu Tage fördert. Geht aus ihnen auf der einen Seite noch deutlicher die völlige Hilflosigkeit und Ratlosigkeit F.s nach dem Konzil hervor, so auch die Verhärtung der Position von R., der in seinem Brief an F. vom 17. 11. 1870 (ebd., 242-47), von dem er in den Briefen an seinen Bruder kein Wort erwähnt, einerseits den Fürstbischof an das Ministerium als die für ihn als Staatsbeamter einzig kompetente Behörde verweist, anderseis die Freiheit und Ökumenizität des Konzils dezidiert und ohne jedes Schwanken ablehnt.

Der Wert der Publikation liegt darin, daß sie – aus der Perspektive eines Hauptbeteiligten, dessen Sicht jedoch vom Autor keineswegs vorbehaltlos und unkritisch übernommen wird – in die Atmosphäre

jener Kämpfe und Auseinandersetzungen, Intrigen und diplomatischen Bemühungen einführt, die in der Konzilszeit ihre letzte Zuspitzung erfuhren.

Frankfurt Klaus Schatz SJ

Groß, Karl: **Menschenhand und Gotteshand in Antike und Christentum**. Aus dem Nachlaß hrsg. von Wolfgang Speyer. – Stuttgart: Anton Hiersemann Verlag 1985. XXXIX, 537 S., geb. DM 180.–

Der am 9. 4. 1980 verstorbene Vf. hatte den Auftrag übernommen, die Stichworte „Hand" und „Handauflegung" für das Reallexikon für Antike und Christentum zu erarbeiten. Inzwischen sind im RAC 13 (1986) folgende Artikel zum Thema erschienen: „Hand II" (ikonographisch) von L. Kötzsche (Sp. 402–482), „Handauflegung I" (liturgisch) von C. Vogel (Sp. 482–493) und „Handauflegung II" (ikonographisch) von D. Korol (Sp. 493–519). Für den Beitrag „Hand I" wird im RAC 13 (Sp. 402) auf künftig erscheinende Nachträge verwiesen. Weder G. noch die o. g. Verfasser konnten das Werk von H. Demisch: Erhobene Hände. Geschichte einer Gebärde in der bildenden Kunst. Stuttgart 1984 berücksichtigen.

W. Speyer hat sich des Nachlasses von G. einfühlsam angenommen und die umfangreiche Monographie, zu der sich G.s Arbeiten inzwischen entwickelt hatten, ohne tiefere Eingriffe in den bis 1980 entstandenen Text herausgegeben.

Mit einem Wort: die vorliegende Monographie ist das erste deutschsprachige Standardwerk zu dem bedeutsamen Thema geworden. Vf. und Hrsg. ist es gelungen, alle wesentlichen Aspekte dieser Thematik aus dem Fundus der Kulturen um das Mittelmeer in den Griff zu nehmen und von den ersten Zeugnissen der Religionsgeschichte an sehr klar disponiert diachronisch darzustellen und in eine systematische Analyse zu überführen. In vier umfänglichen Anläufen werden zunächst die Quellen vorgestellt und nur dann Interpretationen vorgenommen, wenn sie begründbar sind. Der erste Teil befaßt sich mit der Hand des Menschen (13–312). Der zweite Teil erörtert die Hand der Gottheit (315–458). Der dritte Teil stellt die Hände der bösen und guten Geister dar (461–475) und der vierte Teil ist den Händen der Gottesfreunde gewidmet (479–511). Jeder der Teilbereiche beginnt, sofern Zeugnisse eruierbar waren, mit der Praehistorie, wendet sich Ägypten und Mesopotamien zu, behandelt das AT, Griechentum und Römertum, um dann auf die Adaptationen durch das Christentum einzugehen, Gleichlautendes oder Differenzierendes herauszuarbeiten. Dabei zeigt sich, daß das Christentum hier relativ wenig Eigenständiges hervorbrachte. So war G. gut beraten, die derzeitige Mode nicht zu bemühen und den Versuch zu unterlassen, eine Theologie der Hand zu explizieren.

Methodisch ist die Monographie eng den Arbeitsprinzipien des RAC verpflichtet. Demzufolge werden alle einschlägigen Artikel aus RAC und Pauly–Wissowa herangezogen und gründlich ausgeschöpft. Die Beobachtungen der monumentalen und der Befund der literarischen Quellen stehen gleichrangig nebeneinander und werden, sofern die jeweils sorgfältig geübte Quellenkritik dies gestattet, als einheitliches Beweismaterial für behutsame Schlußfolgerungen verwendet. Besonders erfreulich und hilfreich sind die sehr sorgfältigen philologischen Voruntersuchungen mit dem Ziel, bei schwierigen Ausdrücken und Begriffen aus den alten Sprachen zu verantwortbaren Übersetzungen zu gelangen. Gewundene Hypothesen wird man vergeblich suchen, weil Vf. sich bei allzu unklarer Quellenlage auf die Faktenschilderung beschränkt oder das Phänomen nicht behandelt. Eine solche nicht erörterte Erscheinung sind z. B. die vielfältigen Gestalten aus den römischen Katakomben, die in der Literatur, nur gelegentlich mit zaghaftem Fragezeichen, als Oranten bezeichnet werden und deren Charakteristikum m. E. darin besteht, daß die erhobenen Hände sehr auffällig die Daumen abspreizen. Man wird das Zeugnis dieser Bilder wohl so nehmen müssen, wie es ist. Die Daumen wurden damals im Gegensatz zu heute beim Emporheben der Hände abgespreizt. Oder sollten die ungewöhnlich abgespreizten Daumen den Besucher der Hypgäen an seine Verpflichtung zur Totenspende erinnern? Dann aber wären die Oranten Totenmahlfordernde und gerade keine Beterinnen bzw. Beter.

Aus der Fülle der behandelten Einzelthemen sollen zwei ausgewählt werden, die u. a. demonstrieren, mit welchem Mut zur wissenschaftlichen Redlichkeit G. die gestellte Aufgabe anging.

Er fragt S. 104 nach der Bedeutung der postbaptismalen Handauflegung. Von der Apostelgeschichte ausgehend, von Tertullian und Cyprian weitergeführt, bestätigt durch die Apostolische Tradition des Hippolyt, entdeckt G. die erste Wirkung dieser Handauflegung nicht in der Vermittlung charismatischer Gaben, sondern im sakramentalen Gesamtgeschehen der christlichen Initiation, durch das die gnadenhafte Eingliederung des Gläubigen in die Kirche vollendet wird. Unter Berufung auf die Apostolische Konstitution (2, 41,2) kann so die Handauflegung der Rekonziliation mit der der Taufe verknüpft werden und der römische Brauch, die Taufe bei Häretikern im Gegensatz zum nordafrikanischen Anabaptismus abzulehnen, folgerichtiger gerechtfertigt werden. Interessant ist die Beobachtung, nach der die Handauflegung als Zeichen der Sündenvergebung und der vollen Wiedereingliederung in die Gemeinschaft der Kirche ein ausschließlich kirchlicher Gestus ist, der weder dem AT noch dem NT bekannt war (109). D. h., die Kirche entwickelte auch außerhalb ihres Schriftfundaments eigenverantwortlich und schöpferisch Symbole und Symbolhandlungen in einem wesentlichen Bereich.

S. 105 ist G. einem bekannten Versehen zum Opfer gefallen, wenn er behauptet, daß der Handauflegung während des Taufaktes das Untertauchen des Täuflings folgt. Schon 1979 hat J. H. Emminghaus in seiner Rezension zu J. E. Volanakis in ThRv (1979) 110–113 und dann noch beträchtlich erweitert in seinem Aufsatz „Semiotik altchristlicher Taufhäuser". In: ZKTh 107 (1985) 39–51 alle praktischen und monumentalen Argumente gegen eine Taufe durch Untertauchen zusammengetragen, nachdem er erstmals in seinem Beitrag „Die Gruppe der frühchristlichen Dorfbaptisterien in Syrien". In: RQ 55 (1960) 85–100 auf diesen scheinbar unausrottbaren Irrtum aufmerksam machte. Dieser, nicht G. anzulastende, Irrtum ist um so fataler, weil bisher keine einzige altchristliche Darstellung vorgeführt werden konnte, die eine Taufe durch Untertauchen darstellt. Auch die mit reichlichem Tafelwerk versehene Untersuchung von A. M. Fausone: „Die Taufe in der frühchristlichen Sepulkralkunst. Eine archäologisch-ikonologische Studie zu den Ursprüngen des Bildthemas". Città del Vaticano 1982, zeigt im Bild stets die Zeremonie der postbaptismalen und abschließenden Handauflegung, kein Untertauchen.

Besonders brisant ist die Frage nach der Handauflegung bei den Weihen, die G. als Kultakt zum Aufbau der Gemeinde definiert und unter dem Terminus „Ordination" zusammenfaßt, während etwa von dogmatischer Seite zwischen Ordination als Begriff für das ökumenische Gespräch und Priesterweihe nach traditionellem katholischem Verständnis unterschieden wird (vgl. A. Ziegenaus: „Zum Selbstverständnis des Priesters in den Zeiten des Umbruchs". In: Forum katholische Theologie 2 (1986) 253–267, 260). G. stellt S. 115 fest: „Das Auflegen der Hände oder auch nur einer Hand auf das Haupt des zu einem sakralen Amt Bestellten ist fast ausschließlich auf das Alte Testament, das nachbiblische Judentum und das Christentum beschränkt. Vergleichbare Riten gibt es sonst nur noch in Ägypten und Rom". Überraschend ist die konzentrierte Zusammenfassung der Tradition. In den apokryphen Petrusakten um 200 findet sich erstmals ein Hinweis, Jesus selbst habe durch Handauflegung die Apostel in das Amt eingesetzt (Acta Petri cum Sim. 10). Cyprian kennt weder für die Diakonats- noch für die Presbyteratsweihe eine Handauflegung. Augustinus allerdings berichtet die Handauflegung für die Ordination der Presbyter, nicht aber für die Diakone. Die Apostolischen Konstitutionen sehen selbst für die Bischofsweihe nicht die Handauflegung, sondern das Auflegen des Evangeliars vor (Const. Apost. 8, 4,6). Auch der Ordo Romanus aus der 1. Hälfte des 8. Jh.s bringt für die Ordinationen von Bischof–Presbyter–Diakon kein Wort zur Handauflegung. Hippolyts Apostolische Tradition verbietet sogar die Handauflegung in einem Fall und begründet zugleich dieses Verbot: „Confessor autem, si fuit in vinculis propter nomen domini, non imponetur manus super eum diaconatum vel presbyteratum. Habet enim honorem presbyteratus per suam confessionem. Si autem instituitur episcopus, imponetur ei manus" (Trad. Ap. 9). Da sich G. mit der gewundenen Interpretation von B. Botte (SC ^{2}11, 28) wohl nicht indentifizieren wollte, berichtet er S. 123 lediglich die Tatsache. Bezüglich des arg schillernden Begriffs der Cheirotonie begründet G. die plausible These S. 126: „Die Bedeutungsentwicklung des Wortes ‚χειροτονία' in der griechischen Liturgie von ‚Wahl' zur ‚Ordination' ist darin begründet, daß die Wahl zum kirchlichen Amt im Lauf der Zeit abkam, somit das Wort ‚χειροτονία' auf den bedeutsamsten Akt der Ordination beschränkt wurde. Wenn es also seinem Ursprung nach auch nichts mit der Handauflegung zu tun hat, so paßte dazu doch seine spätere Verwendung, zumal es auch von der Wortprägung her den Akt der Handauflegung bezeichnen kann". Könnte nicht Didache 15,1 mit der Aufforderung „χειροτονήσατε" die Lösung beinhalten, wenn man das Handausstrecken als Wahl und gleichzeitig als Ordinationsakt in einem Wort ausgedrückt begreift? Allerdings müßte dann der didachistischen Gemeinde insgesamt Ordinationsvollmacht zugeschrieben werden. Der Gesamtbefund aus der Zeit der Alten Kirchen zur Ordination von Diakon und Presbyter ist alles andere als einheitlich. Offensichtlich waren in den verschiedenen Ortskirchen unterschiedliche Ordinationsriten üblich, vielleicht auch deshalb, weil im Gegensatz zum bischöflichen Amt den Ämtern von Diakon und Presbyter nur eine deutlich untergeordnete Bedeutung zukam, vergleichbar der Diakonissenordination? So war z. B. die Predigtvollmacht für einen Presbyter eine seltene Ausnahme.

Die nachfolgende Entwicklung dokumentiert die in den offiziellen liturgischen Büchern in der Regel angeführte Apostolische Konstitution von Pius XII. „Sacramentum Ordinis" (30. 11. 1947), erneuert durch die Apostolische Konstitution von Paul VI. „Pontificalis Romani" (18. 6. 1968). In beiden Dokumenten wird die Handauflegung als „materia" und das Konsekrationsgebet als „forma" des Weihesakramentes für Bischof, Priester und Diakon definiert.

Es wäre zu wünschen, daß die historischen Ergebnisse von G. für das ökumenische Gespräch zum Problem des Amtes intensiv genutzt werden. In ähnlicher Weise könnten so manche Aufstellungen der Monographie den Dialog zwischen den monotheistischen Religionen befruchten.

Ein letztes Kompliment gebührt der verlegerischen und drucktechnischen Leistung. Die punktuelle Überprüfung erbrachte keine Druckfehler. Sogar die griechischen Zitate mitsamt den Akzenten sind in schönen und korrekten Typen gesetzt. Ein ausgewähltes Tafelwerk und ein Register schließen das rundum erfreuliche Werk ab, dem eine weite Verbreitung zu wünschen ist.

Augsburg Wilhelm Gessel

Orbe S.J., Antonio: **Teologia de San Ireneo I.** Comentario al Libro V del „Adversus haereses". – Madrid: La Editorial Catolica 1985 XLVIII, 703 S. (Biblioteca de Autores Cristianos, 25) geb.

Ein opus magnum ist vorzustellen, der 1. Bd eines auf drei Bde angelegten Kommentars zum fünften Buch adversus haereses des Irenäus von Lyon. Er umfaßt die Kapitel 1–14. A. Orbe, ausgewiesen durch zahlreiche Veröffentlichungen über den großen Theologen und die frühen Häresien, hat sich vorgenommen, das letzte Buch des irenäischen Hauptwerks als das ausgereifte Ergebnis seiner Auseinandersetzung mit der Gnosis zu untersuchen und vorzustellen. Er will keine „Theologie des Irenäus", wie der jetzige von den Herausgebern gewählte Titel es vorgibt, bieten, wohl aber eine mit aller erdenklichen Sorgfalt erstellte Einführung in das Denken des Lyoner Bischofs an Hand des Textes von Buch fünf.

O. verzichtet auf eine kritische Textausgabe. Er bietet einen lateinischen Text an, den er aus den verschiedenen Editionen von Erasmus bis hin zur heute maßgeblichen Ausgabe von A. Rousseau, L. Doutreleau, Ch. Mercier (Paris 1969, SC 152/153) gewinnt. Den lateinischen und armenischen Apparat der letzten Hrsg. nimmt er in Anspruch, ohne jedoch allen von ihnen getroffenen Entscheidungen zu folgen. Sein eigenes Urteil begründet er jeweils in den Anmerkungen. Aber er übernimmt die Zeilenzählung der jüngsten Ausgabe (zusammen mit der Massuet'schen Kapitel- und Paragrapheneinteilung), so daß ein präzises Zitieren möglich wird. Seiner Lesart der alten lateinischen Übersetzung stellt O. eine spanische – die erste vollständige – gegenüber.

Wie ist der Irenäustext sachgerecht zu interpretieren? O. behauptet nachdrücklich seine Auffassung, daß er nur über eine detaillierte Kenntnis der häretischen Schriften zu erschließen ist, und grenzt sich von anderen Versuchen – auch des Rez. – ab, die ohne die Gegner des Irenäus aus dem Blick zu verlieren, seine spezifische Denkform erheben wollen und in der regula veritatis und in der Schrift die entscheidenden Kriterien seiner Theologie sehen (9ff). Dementsprechend breitet er sein stupendes Wissen im Bereich der antiken heterodoxen Literatur aus. Ebenso großen Wert legt er darauf, Irenäus an Hand von reichem Material aus der orthodoxen Literatur gegenüber Vertretern einer platonisierenden Anthropologie abzugrenzen, die eine allegorische Schriftauslegung favorisieren und die salus carnis im Sinne einer salus animae verstehen wollen (12f).

Vergleichen wir die damit beschriebene Zielsetzung mit einzelnen Ergebnissen in der Textauffassung und in der Interpretation.

Was den Irenäustext anbelangt, so bleibt die methodische Grenze bestehen, daß kein Original vorliegt. Dieses kann abgesehen von griechischen Fragmenten und dem Jenaer Papyrus nur durch die lateinische und armenische Übersetzung hindurch erschlossen werden. Sich auf diesem Feld angesichts des „berühmten Herausgebers" Rousseau (275) eigenständig zu behaupten, ist ein obsoletes Unterfangen. O. gibt in der Regel der lateinischen Übersetzung den Vorzug (oft gegen Rousseau und die armenische Fassung). Einige Texte seien notiert: V praef 2; V praef 7. Bei V 1,1,6–18 übergeht er die vom Armenischen angebotene Strukturierung. Andrerseits begünstigt er für V 4,1,7 die armenische Fassung gegenüber der von Rousseau erkannten Textgestalt. Bei V 5,2,53 plädiert er wieder für die lateinische Lesart; ebenso bei V 6,1,4 mit einer scharfsinnigen inhaltlichen Argumentation, die freilich das Faktum nicht erweisen kann. Weitere Beispiele sind: V 6,1,13; V 7,2,51; V 7,2,55f; V 11,2,56. Die Beispiele zeigen auf der einen Seite, daß beim Text vieles Auffassungssache bleiben muß, sie können aber auch vor einem fruchtlosen Streit warnen, bei dem außer der gegenseitigen Erudition nichts sicher zu beweisen ist.

O.s bewundernswerte Leistung besteht in der dem fortlaufenden Irenäustext beigegebenen Kommentierung. Den einzelnen Kapiteln und jeweiligen Unterabschnitten stellt er eine Einleitung voran, die die Grundrichtung des Kommentars angibt. Dann folgt Satz für Satz eine ausführliche Exegese, wobei er den Text bis in die kleinsten Einheiten hinein aufschlüsselt. Er gibt in oft längeren Zitaten die jeweils von ihm gefundenen Paralleltexte aus dem irenäischen Opus an, zitiert umfänglich die kirchlichen Autoren vor und nach Irenäus (vgl. seine Angaben 17ff), sei es daß sie einen direkten Bezug zum Lyoner Bischof haben, sei es um seine theologische Eigenart unter Beweis zu stellen. Schließlich verwendet er alle Mühe darauf, die häretischen Anschauungen exakt zu eruieren. Es fehlen nicht die Verweise auf die klassische Antike sowie die Auseinandersetzung mit den modernen Autoren bis hin zur Gegenwart.

Auch aus dem Kommentar können nur einige sicherlich nicht ohne Willkür ausgewählte Einzelpunkte hervorgehoben werden:

1. O. unterscheidet von den häretischen Gegnern des Irenäus gleichfalls von ihm bekämpfte Tendenzen innerhalb der Kirche. Diese kirchlichen Leugner der salus carnis stehen im Hintergrund von V 2,2–3, der berühmten eucharistischen Argumentation (129–165). Auch Kap. 3 trifft neben den Häretikern die anonymen kirchlichen Kreise (167). Bei V 5,2,59 erwägt er die Möglichkeit, quidam (die von den letzten Hrsg. bevorzugte Lesart) könne sich auf die kirchlichen Gegner beziehen, entscheidet sich dann aber doch für ein quidem, das dem Text besser gerecht werden soll (261f). Bei der Deutung von 1 Kor 15,50 durch Irenäus sieht O. ihn in einem Zweifrontenkrieg gegen die Häretiker wie gegen die kirchlichen Kreise, die dieser aus Taktgefühl nicht beim Namen nennt (405). Sie erscheinen wieder unter denen, denen Irenäus die leiblichen Totenerweckungen in den Evangelien vorhält (605.608; V 13,1), und werden schließlich ausdrücklich als die Gegner der stufenweisen Vollendung des menschlichen Leibes angesprochen, wie sie von Irenäus mit millenaristischen Anschauungen entwickelt wird (V 31,1).

Um wen kann es sich handeln? O. spricht von „Origenisten ante litteram", die die Auferstehung auf einen inneren Menschen beziehen; er benennt den Autor des Reginusbriefs, die Antimillenaristen bei Justin (Dial. 80,4f) und die von Tertullian bekämpften Vertreter einer „halbierten Auferstehung" (129). Ob man auch eine Verbindung zu den Gegnern der Prophetie in III 11,9 herstellen kann, zieht O. nicht in Erwägung.

2. Die Interpretation von Kap. 6 führt vor die Fragen um die Anthropologie des Irenäus. Der Autor der Bücher adv. haer. stellt sie nicht als ein theoretisches System vor, sondern entwickelt sie anläßlich der Frage nach der salus carnis, genauer nach dem vollkommenen geistbegabten Menschen. O. hält mit großem interpretatorischem Aufwand an einem trichotomischen Schema nach dem Vorbild der Valentinianer fest, das Irenäus dann in ganz spezifischer Weise entwickelt habe: Der menschliche Leib ist nach dem Gleichnis des wahren Gottes geschaffen (272); die Dreiteilung meint nicht drei Substanzen, sondern Elemente, deren drittes, der Geist, keine pars substantialis des Menschen ist (274f). Durch seine Immanenz und Aktivität wird der Geist zum Geist des Menschen, zu einer qualitas divina hominis, nicht aber zu einer pars physica (297). Der Rez. hat im Anschluß an Rousseau Wert darauf gelegt, den göttlichen Geist von der menschlichen Konstitution abzuheben, und im Blick auf andere Texte zur irenäischen Anthropologie ein konsequent trichotomisches Schema zurückhaltend beurteilt. O. behauptet nachdrücklich seine Position; jedoch werden angesichts der von ihm vorgenommenen Differenzierungen die Gegensätze geringer. In der Ablehnung eines Pneuma als Bestandteil der menschliche Natur ist O. uneingeschränkt zuzustimmen (ein anderslautender Verweis auf Rousseau und den Rez. [407] kann nur auf einem Mißverständnis beruhen).

Unterschiedlich bleibt freilich der Ansatz der Interpretation, einer mehr textimmanenten, die die biblische Orientierung hervorhebt (z. B. bei V 6,1,21ff; Rousseau SC 162,230ff), oder einer Interpretation von den Fragestellungen der irenäischen Gegner aus (z. B. O. 292–294). Daß beide Ansätze einander furchtbar ergänzen können, ist zumindest in der Theorie offenkundig.

Die unterschiedliche Akzentuierung zeigt sich auch bei O.s Auslegung von Kap. 12, dessen erste Paragraphen für die Anthropologie des Irenäus von Gewicht sind. Während Rousseau eine die Kap. 12 und 13 übergreifende Strukturierung nach den leitenden Schrifttexten vornimmt, hält O. sich an die vorgegebene Einteilung und gliedert stärker nach systematischen Gesichtspunkten. Besonders für die ersten Paragraphen legt er eine subtile, allen Windungen nachgehende Deutung vor. Nach dem Urteil des Rez. lassen sich Schwierigkeiten und Engführungen bei der Interpretation des Lebenshauchs leichter überwinden, wenn man die dem Autor durch Jesaia vorgegebene Gegenüberstellung von Lebenshauch und Geist beachtet und sein Grundanliegen in Rechnung stellt, das Leben für die menschliche sarx auszusagen. Das Interesse an der Seele tritt dementsprechend in den Hintergrund.

3. Einige Einzelfragen seien notiert. Zu V 1,1,20 beobachtet O. (64), daß Rousseau hier und auch an anderen Stellen fälschlich Kol 1,14 (nach sekundären Hss.) statt Eph 1,7 angibt. Ein Beispiel für eine methodisch vorbildliche Kommentierung sind die Unterscheidungen zur Auseinandersetzung des Irenäus mit Marcion (121). Reiche Informationen bietet der Exkurs zu den eucharistischen Auffassungen der Häretiker (144–147). In V 6,1,13ff sieht O. eine eindeutige Anspielung auf die Montanisten (387–390). Für die von Irenäus in V 7,1,22ff gebotene Definition des Todes entfaltet er umfassend den Kontext der frühen christlichen Antike (337–339). Zu 1 Kor 15,44 stellt er die Auffassung der Valentinianer und Marcions zusammen (349–351). Bei V 7,2,51 übergeht O. (354) ohne Grund eine vom Pap. Jena angebotene Fassung (permanentem vitam; vgl. SC 153, 90f). Ähnlich läßt er (356f) zu V 7,2,55f Rousseaus Bemühungen beiseite, mit Hilfe des Pap. Jena die armenische Version zu bestätigen (vgl. SC 152,237–241). Zur Allegorie von V 8,3 bietet er eine umfängliche Interpretation mit sämtlichen erreichbaren Parallelen an (388–392). Anläßlich der mit Kap. 9 beginnenden Exegese von 1 Kor 15,50 wendet O. sich gegen Versuche, die Autorität des Paulus für die Gnosis abzuschwächen (401–403); aber er beweist

doch eher den unbestritten häufigen Gebrauch paulinischer Texte als die theologische Autorität des Apostels für gnostische Autoren.

Der Bd schließt mit der Behandlung von Kap. 14. O. betrachtet es unter systematischer Rücksicht als den christologischen Schlußpunkt zur Bestätigung der salus carnis. Im einzelnen insistiert er mit überzeugenden Argumenten bei V 14,1,5 auf dem antivalentinianisch gemünzten hominem eius zur Bezeichnung des konkreten Menschseins Christi (654ff). Er verbindet die Sündlosigkeit der sarx Christi (V 14,3) mit der jungfräulichen Geburt (686ff) und stellt entschieden die irenäische Sicht von der Erlösung des leibhaftigen Menschen und nicht eines Wesenskerns nach Art eines Philo oder Origenes oder eines göttlichen geistigen Teils im Sinne der Gnosis heraus (679). Nach Meinung des Rez. schöpft er allerdings nicht genügend den Gedanken aus, daß die Erlösung durch das Blut Christi über die Menschwerdung hinaus sein im Tode vergossenes Blut bezeichnet und damit schon den Weg christlichen Martyriums angibt.

Die angedeuteten Einschränkungen erfolgen in Respekt vor der Leistung A. Orbes. Keiner, der sich ernsthaft mit dem fünften Buch adv. haer. befassen will, kommt an dem großen Opus O.s mit seiner spezifischen Zielsetzung vorbei. Daß weniger belesene Autoren sich durch seine Untersuchungen nicht entmutigen oder einschüchtern lassen, bleibt freilich die Hoffnung des Rez. Mit Spannung erwarten wir die weiteren Bände, besonders im Hinblick auf die Beurteilung des irenäischen Millenarismus.

Quakenbrück Hans-Jochen Jaschke

Zani, Antonio: **La cristologia di Ippolito.** – (Brescia, Morcelliana) 1983. 727 S. (Ricerche di Scienze Teologiche, 22), kart. L 35 000,–

Dieses umfangreiche Werk über die Christologie des Hippolytus bezieht sich ausschließlich auf den orientalischen Hippolytus und auf die Werke des hippolytanischen Corpus, die nicht auf dem Sockel der im Vatikanischen Museum ausgestellten Statue des gleichnamigen römischen Klerikers erwähnt sind. Zu diesen Werken gesellt sich der Traktat Contra Noetum, dessen Inhalt – nach Ansicht des Vf.s – praktisch homogen ist. Bevor wir ein Urteil über die Arbeit wagen, wollen wir ihre großen Zielrichtungen aufzeigen.

Das 1. Kap. (61-106) (dem die üblichen zu einem solchen Werke gehörigen Rubriken: Einleitung, Quellen, Bibliorgraphie usw. vorausgehen) ist bestrebt, die Grundlagen und die Ausgangsbasis der Christologie Hippolyts näher zu bestimmen.

Wie es sich geziemt, situiert Z. den Ausgangspunkt seiner Untersuchung in der obersten Region. Gemäß H. ist Gott der Eine seit aller Ewigkeit. Er verfügt jedoch über eine „Dynamis" und einen Willen, die den Auftakt zu seinem fortschreitenden Eintreten in die Geschichte geben. Zwischen Gott und der Geschichte steht ein grundlegendes Ereignis: die Aussendung des Logos aus dem Eigenbereich Gottes. Diese bildet den ersten Schritt in die Richtung der „Oikonomia" oder der Entscheidung Gottes, sich in eine gott-menschliche Geschichte einzulassen. Was Gott beabsichtigt, das vollbringt er durch den Logos, der gezeugt ist, um seinem Vorhaben eine konkrete Form und feste Konturen zu geben. Dieses Vorhaben oder diese „Oikonomia" bildet bei H. ein äußerst reichhaltiges Thema. Es liefert das hermeneutische Kriterium der ganzen Geschichte, in deren Herzmitte sich die eigentliche „Oikonomia" einfügt, d. h. die Menschwerdung des Logos, die darauf ausgeht, das ursprüngliche, durch die Sünde gestörte Gleichgewicht wiederherzustellen. Dies ist der Grund dafür, daß Jesus den Willen des Vaters zum Ausdruck bringt. Und dies nicht bloß als göttlicher Mitwirker in der Schöpfung und in der alten „Oikonomia", sondern auch als Gesandter unter die Menschen, um seinen Auftrag als Mittler für immer fortzusetzen, der gehorsam wurde bis zum Tode, um so den menschlichen Ungehorsam zu sühnen.

Die Menschwerdung verändert Gott also nicht in seiner inneren Wirklichkeit. Er bleibt der Eine in seiner „dynamis", doch in der „Oikonomia" entfaltet er sich in eine Dreiheit, da der Höhepunkt dieser „Oikonomia", nämlich die Menschwerdung, zeigt, daß seine Einheit, ohne gebrochen zu werden, sich durch den Vater, den Sohn und den Geist entfaltet.

Die restlichen Kapitel des Werkes vertiefen die wichtigsten Elemente, welche in den vorhergehenden Seiten zusammengetragen wurden.

Im 2. Kap. (107-154) ist Z. bestrebt, die Vorstellung des H. vom väterlichen Logos zu vertiefen.

Gott bringt den Logos so hervor, daß dieser befähigt wird, seinen Schöpfungs- und Erlösungsplan zu aktualisieren. So bildet das Wort die unzerstörbare Garantie des göttlichen Charakters der Entfaltung der „Oikonomia" in der menschlichen Geschichte. In diesen Zusammenhang fügt H. seine Vorstellung von der Zeugung des Sohnes ein. Worin besteht diese? Die Frucht des göttlichen Ausganges ist einzig. Ein göttlicher Willensakt ist ihre letzte Begründung. Drei christologische Attribute: Logos, Pneuma und Dynamis gestatten es, den Sohn, der aus dem Vater hervorgeht, als ein Wesen aufzufassen, das von ihm verschieden ist. Soll man daraus schlußfolgern, daß der Zeugungsakt – gemäß den Anklagen des Noetos – verantwortlich ist für die Entstellung der ursprünglichen göttlichen Identität und für den Bruch seiner Einzigkeit? H. antwortet: Der Logos ist in Bezug auf Gott das, was die Dynamis in Bezug auf das All ist. Diese Formel erklärt das Wort als vom Vater verschieden und wahrt den Monotheismus. In der Tat hat die Dynamis des Logos Anteil an Gott, indem sie eine von ihm gewollte Ausdehnung ist. Sie wird nicht durch Trennung hervorgebracht, sondern verbleibt auch außerhalb des Vaters in ihrer ursprünglichen Einheit. Daraus ergibt sich die Einzigkeit des Wortes. Dieses ist der eingeborene Sohn Gottes, indem es μόνος ἐκ Πατρός ist. Es ist der Eingeborene des Vaters, weil in ihm die fortschreitende Entfaltung der Vaterschaft Gottes in Richtung zur Menschheit menschliche Gestalt annimmt, jener Menschheit, die, durch den Menschgewordenen erkauft, wieder in die göttliche Heilsökonomie eingegliedert worden ist.

Das folgende Kap. (155-214) handelt von der dynamischen Gegenwart des Logos in der Geschichte vor der Menschwerdung.

An erster Stelle die Schöpfung. Das gestaltende Werk des Wortes entfaltet sich in der Zeit in Zusammenhang mit einer Materie, die der Vater ex nihilo in die Existenz berief. Den Mittelpunkt dieses Schöpfungwerkes bildet der Mensch, der aus der Erde genommen und von Gott nach dem Bild des Logos gestaltet wurde, genauer des Logos, der berufen war, Fleisch zu werden. Ja noch mehr. Da der Mensch aus den Händen des unveränderlichen und unsterblichen Gottes hervorging, wäre das menschgewordene-auferstandene Wort sein endgültiges Vorbild. Daraus folgert Z., daß die Spuren der Menschwerdung bis zum fernsten Ursprung der Menschengeschichte heraufreichen. Darauf folgt die Zeit der alten „Oikonomia", die Zeit der Vorwegnahme, die Zeit in der das Wort durch seine bildhafte Kundgebung seinem Kommen in Fleische vorgreift. H. spricht ebenfalls von der Kundgebung des Loges im AT, doch ohne sie mit der noch ausstehenden Menschwerdung in Verbindung zu setzen. Es handelt sich um das Thema des „Gesandten des Herrn", der da kommt, um die Guten und die Bösen zu richten. In seiner Eigenschaft als Offenbarer hat der Logos im Alten Bund eine besondere Beziehung zu den Propheten. Ihre Botschaften sind speziell auf die Zukunft ausgerichtet. Vom Logos empfangen sie eine Gabe, die mit dem Geist identifiziert werden kann und die sie dazu befähigt, das, was sie sagen, voraus-zusehen, ohne deshalb den Wahrsagern gleichgestellt zu werden. Schließlich ist der Gedankengang der folgende: Durch das Wort wird der Prophet zu einem Künder; durch den Geist, Gnade und Geschenk des Logos, versteht er den Inhalt seiner Botschaft, indem er ihn voraus-sieht, und erkennt in ihm den Ausdruck des gottväterlichen Willens.

Das 4. Kap. (215-308) ist betitelt: „Erste Annäherung der Menschwerdung".

Indem er diese Welt betrat, hat der Gesandte des Vaters, im Gegensatz zur Zeit der Propheten, allen eine vollkommen klare Heilsbotschaft verkündigt, eine Botschaft, deren lebendiger Kern das Kreuz ist. H. beschränkt sich gewissenhaft auf die Gegebenheiten der Offenbarung in seiner Darstellung des göttlichen und menschlichen Wirkens, durch welches die fleischliche Geburt Christ bewirkt wurde. Der Heilige Geist und die Jungfrau Maria wirken als Werkzeuge des Vaters, um die Menschwerdung des Logos zu ermöglichen. Um diese Wirklichkeit auszudrücken, bedient sich H. u. a. der Begriffe σάρξ, σῶμα, ἄνθρωπος und besonders des Ausdrucks ἐν σχήματι ἄνθρωπος, deren Ursprung wahrscheinlich bei Phil 2,7 und Dan 10,16 zu suchen ist. Indem es zu den Menschen kam, hat das Wort seine Gegenwart in einer demütigen und bescheidenen Form verwirklicht. Dieses Kommen war heilswirkend, während sein zweites Kommen in Herrlichkeit das Urteil der Menschen beinhalten wird.

Im nächsten Kap. (309-380) bemächtigt sich Z. dreier messianischer Titel, die ihn dazu ermächtigen, einige wichtige Aspekte der Sendung des göttlichen Logos plastischer darzustellen.

Der Titel „vollkommener Sohn" verweist auf das Endstadium, das vom Wort in seiner Menschwerdung erreicht wird. Christus ist der „vollkommene Sohn", weil er den Menschen als Sohn vollkommen zugänglich ist, da er mittels des Fleisches als „vollkommener Sohn Gottes" offenbart wird. Z. ist deshalb berechtigt zu bemerken, daß die Vollkommenheit des Sohnes sich für H. nicht auf die ontologische Sphäre bezieht, sondern auf den Bereich der Offenbarung. Das Menschsein ist für Christus das Mittel, seine Identität als Sohn zu offenbaren. Der Titel „Kind Gottes" verweist auf Jesus als Sohn Gottes und Menschensohn. In Verbindung gebracht mit dem Kampfe zwischen David und Goliath nimmt er folgende Umrisse an. Christus, dessen Urbild David ist, ist der *puer* des Vaters. Seine Aufgabe ist es, gegen Satan zu kämpfen. Am Kreuz offenbart sich die in ihm verborgene göttliche „δύναμις" im hellen Tageslicht, so daß das Fleisch, das er angenommen hat, dem Joche des Widersachers entrissen wird. Im Gegensatz zu David jedoch muß Jesus sterben, um den Tod zu überwinden. In seinem Tode offenbart sich die gehorsame Haltung des Wortes dem Vater gegenüber. Dieser hinwieder wird sich zugunsten des Sohnes kundtun, indem er das rebellische Volk in alle Welt verstreuen wird. Ein anderes wichtiges Element reiht sich diesem an: die Vermittlung. Das menschgewordene, dem Willen des Vaters getreue Wort ermöglicht den Menschen die Heilsgabe. Auf diesem Weg erwerben letztere einen Mittler beim Vater. Indem es den Teufel überwandt, hat das menschgewordene Wort des Menschengeschlecht von der Sünde gereinigt. Eine solche Reinigung verlieht dem irdischen Auftrag des Sohnes Gottes ein priesterliches Profil. Er ist der Priester des Vaters", doch, ebenso wie beim Sohnestitel, ist er es nicht bloß durch die Menschwerdung. Dasselbe gilt vom Königstitel, der zu seinem Priestertum in enger Beziehung steht. In seiner Eigenschaft als Gottessohn ist Christus König und Priester

und er bleibt es, indem er Menschensohn wird; so geht er zugleich aus Levi (Priestertum) und aus Juda (Königtum) hervor.

Im folgenden Kap. (381-470) zeigt Z., daß der Unterricht in der Wahrheit, welcher beide Testamente durchzieht und die Aufforderung der Menschen (der Juden und der Heiden), ein einziges neues Volk zu bilden, zwei sich ergänzende Aspekte des einzigen göttlichen Heilsplanes bilden, der im Sohn zur Vollendung kam und das Heil der Menschen beabsichtigte.

Sodann wendet sich Z. der „theologia crucis" des H. zu (471-610).

Der göttliche Charakter des Logos ermächtigt den Herrn, seinen Tod zu einem heilbringenden Ereignis zu gestalten. Symbolisch vorgebildet in den Gestalten des Lammes, des Bockes und des Stieres, erfährt Jesus die Wirklichkeit des Todes in seinem Fleich. So erkauft er durch seinen Gehorsam den Ungehorsam der Menschen. Dank seiner einzigartigen Identität und des Geistes vom Vater, den er besitzt, kehrt er zum Leben zurück und gibt allen, die an ihn glauben, daran Anteil. Zu dieser mit dem Kreuz verbundenen σωτηρία gehört ebenfalls die Niederlage der dämonischen Mächte und die Befreiung von Sünde und Tod, die mit ihr in Verbindung steht. Bei H. ist das Blut das Zeichen des Todes des Herrn, während das Wasser das Symbol der Vermittlung des Heiles darstellt, welches durch das am Kreuze vergossene Blut erworben wurde.

Ein 8. und letztes Kap. studiert endlich die Rückkehr des menschgewordenen Logos von der Erde zum Himmel (611-679).

Darunter müssen wir die letzten Augenblicke des auferstandenen Herrn verstehen sowie seinen Abstieg zur Hölle.

Der Gedankengang des H. kann im wesentlichen folgendermaßen dargestellt werden. Nachdem das *triduum mortis* beendet war, belebt der Vater durch den Logos das messianische Fleisch, welches ins Grab gelegt worden war und durch den Geist vor der Fäulnis bewahrt worden war. Nach der Rückkehr aus dem Aufenthaltsort der Toten umkleidet der Geist dieses Fleisch und steigt zum Himmel empor, um es dem Vater darzubringen als ein vom Geist erneuertes und mit neuer Unsterblichkeit ausgerüstetes Fleich.

Dasselbe wird sich in denen wiederholen, welche das göttliche Pneuma besitzen. Die zukünftige Auferstehung des Menschen ist in der Auferstehung des Erlösers vorgebildet.

Diese ausführliche Zusammenfassung wird – wenigstens hoffen wir es – eine Vorstellung des Reichtums und der Bedeutung von Z.s Buch vermitteln. Man kann schon von einer wahren Summa reden, in welcher alle Facetten des Christusmysteriums, so wie H. es erahnt hat, mit einer hervorragenden Ungezwungenheit und Gelehrsamkeit dargestellt werden.

Diese Facetten sind oft unzertrennbar von Schwierigkeiten in der Deutung des Textes. Diese Schwierigkeiten werden meistens mit Maß und Kompetenz gelöst. Dieses Lob bedeutet jedoch nicht, daß wir mit allen vorgeschlagenen Lösungen einverstanden sind. Sind wir z. B. verpflichtet zu glauben, daß H. die Zeugung des Wortes in einer so bestimmten Art verstand, wie Z. es zu verstehen gibt? Auf jeden Fall können wir nicht umhin anzunehmen, daß H. ein gewisses Wachstum in das göttliche Wesen verlegt hat, da er zwischen der Zeugung des Wortes einerseits, der Schöpfung und der Menschwerdung andererseits eine Verbindung herstellt. Andere strittige Punkte könnten vermerkt werden. Doch wollen wir gleich zu den Schlußfolgerungen kommen mit einer Bemerkung, die ihre Wichtigkeit hat für einen Autor, der seinem wahren Werte entsprechend gelesen und geschätzt werden will. Unserer Ansicht nach hätte dieses Buch um wenigstens 200 Seiten gekürzt werden können, ohne das Geringste von seiner Substanz einzubüßen. Die Weitschweifigkeit ist in einer solchen Art von Büchern unangebracht. Sie verschleiert oft das, was sie beweisen will und stellt die Nerven des Lesers auf eine harte Probe. Die Absicht dieser kritischen Bermerkungen ist nicht, den fähigen Autor zu tadeln sondern seine Leistung zu fördern. Hoffen wir, ihm bald wieder zu begegnen und daß er uns neue Entdeckungen bieten wird auf einem Gebiet, das für die Kirche von heute von so vitaler Bedeutung ist.

Rom Réal Tremblay

Genn, Felix: **Trinität und Amt nach Augustinus.** – Einsiedeln: Johannes Verlag (1986). 328 S. (Sammlung Horizonte, Neue Folge 23), geb. DM 39,–/sfr. 35,–

Die Frage nach der Bedeutung des kirchlichen Amtes bei Augustin beschäftigt die Forschung seit langem. Sie gehört mit zu den zentralen Themen der Ekklesiologie, die der Kirchenvater allem voran in seinen gegen die Donatisten gerichteten Schriften entfaltet hatte. Über die großen Monographien der augustinischen Ekklesiologie hinaus gibt es auch zahlreiche Einzeluntersuchungen über das Amt bei Augustin, was ein Blick in das Literaturverzeichnis der vorliegenden Arbeit sattsam illustriert. Trotzdem meint der Vf., die Amtsfrage unter einem spezifischen Gesichtspunkt, nämlich dem der Relationalität aus der augustinischen Trinitätslehre neu und umfassend aufgreifen und einer eindeutigeren Lösung zuführen zu müssen. Denn, so in der Einleitung, S. 19: „Gerade die in jüngster Zeit zu beobachtende Tendenz, den dreieinigen Gott als das christliche Heilsgeheimnis schlechthin stärker ins theologische Bedenken einzubeziehen", rechtfertige „ein Studium, das dem Verhältnis von Trinität und Amt nachgeht".

Die minutiös detailliert gegliederte Darstellung – sie soll wohl das Sachregister erübrigen – informiert in einem ersten Teil (23–67) über den Stand der Forschung. Dabei werden zunächst die Arbeiten jener Autoren herangezogen, die sich mehr oder weniger direkt zu Fragen des augustinischen Amtsverständnisses äußern (25–42): M. Pellegrino, M. Jourgon, A. Mandouze, E. Lamirande, J. Pintard, R. Crespin, Y. Congar, D. Zähringer und K. Adam. Untersuchungen, die Augustins Amtstheologie sozusagen nur „mit einem Seitenblick" (43) behandeln, werden je nachdem, ob sie des Kirchenvaters Ekklesiologie (45–59) oder dessen Sakramententheologie (60–64) erörtern, gesondert aufgeführt. Wegen ihrer kontroverstheologischen Natur scheidet der Vf. die katholischen Autoren zur Ekklesiologie Augustins von denen der evangelischen. Zu ersteren zählen: F. Hofmann, J. Ratzinger, W. Simonis, St. J. Grabowski, W. Gessel, J. Verhees, S. Folgado Flórez, T. van Bavel, A. Giacobbi, D. Puškarić; zu den letzteren: H. Reuter, A. von Harnack, E. Benz, E. Franz und G. G. Blum. Unterteilt werden auch die Arbeiten zur Sakramententheologie. Autoren, die sich zur allgemeinen Sakramentenlehre Augustins äußern, sind: Ch. Couturier, P.-Th. Camelot, P. Kornyljak, G. Philips, L. Villette, B. Bobrinskoy; Autoren, die Augustins Lehre vom Charakter behandeln: N. M. Häring, J. Galot und A. Turrado. In diesem Abschnitt faßt der Vf. das für Augustins Amtsverständnis Bezeichnende an den Arbeiten der Genannten jeweils so zusammen, daß er daran zugleich das seiner Auffassung nach Defiziente, die (totale oder auch teilweise) Vernachlässigung der trinitarischen Perspektive aufweist. Paradigmatisch etwa zu F. Hofmann, S. 45: „Aber er deutet das Amt doch vorwiegend vom Christologischen her und entfaltet nicht seinen Zusammenhang mit dem trinitarischen Geheimnis der Kirche." Aus der festgestellten Defizienz in der Literatur ergeben sich für den Vf. zwei Fragenkreise, denen sich der Gang der Untersuchung in den folgenden Teilen (II und III) zuwendet: die Klärung des Begriffes ‚relatio' und dessen Ertrag für die Theologie des Amtes sowie die Klärung des Zusammenhangs von göttlichem (trinitarischem) Heilswirken und dem Wirken der Kirche im Amt (67).

Teil II mit der Überschrift „Amt als Beziehung" (71–168) erörtert ohne Herstellung eines zeitlichen Zusammenhangs zwischen der Entwicklung des trinitarischen Relationsbegriffs und der Entfaltung des Amtsverständnisses zunächst die Beziehung von Trinitätslehre und Amtstheologie (71–92), indem er Augustins Lehre von den Relationen äußerst knapp (71–75) mehr referierend als gründlich untersuchend darlegt. Ein wenig ausführlicher behandelt ein Abschnitt den Zusammenhang von Trinität, Kirche und Amt (78–92). Konkretisiert und veranschaulicht wird das Relationale unter verschiedenen Bezeichnungen des Amtes als Aussagen von Beziehungen (92–162), und zwar unter den Bezeichnungen der Amtsträger als ‚Diener' mit den aufschlußreichen Wortfelduntersuchungen zu ‚ministrare – ministerium – minister' und ‚servitus – servire – servus' (95–123), ferner als ‚Hirten' (124–144), als ‚doctores' und ‚condiscipuli' mit der bedeutsamen Unterscheidung zwischen ‚doctor' und ‚magister' (145–152) sowie als ‚Bischöfe' und ‚Mitchristen' (153–163). Der Vf. nennt die von ihm herangezogenen Bezeichnungen ‚Bilder', die das Relationale in der Theologie des Amtes deutlich ans Licht treten lassen. „Die Darlegung", so resümiert er in der Zusammenfassung dieses II. Teiles, „konnte nachweisen, daß das Relationale zur Struktur augustinischen Denkens auch in die Theologie des Amtes gehört. Augustin spricht zwar in diesem Zusammenhang nicht ausdrücklich von Beziehung, aber die Art, wie er die einzelnen Bilder vom Knecht, vom Hirten, vom Lehrer und die direkte Aussage vom Bischof darstellt, macht deutlich, daß er das Amt in einem Beziehungsgefüge sieht."

Dem „Amt als Repräsentanz" überschriebenen Teil III (171–299) geht eine grundsätzliche Überlegung über das augustinische Verständnis von Glück voraus. Glück meint das vom trinitarischen Gott ausgehende, über die Kirche und in der Kirche durch das Amt vermittelte Heil (171–175). Das Amt selbst steht in einem Doppelbezug, einmal zu Christus (176–253), sodann zur Communio der Kirche (254–299). Entfaltet wird der Christusbezug durch den Dienst der Verkündigung (177–215), durch den Dienst der Sakramente (215–225), durch die Feier der Eucharistie (226–242) und durch den pastoralen Dienst im spezifischen Sinn mit der vielsagenden und wichtigen Unterscheidung von ‚praeesse' und ‚prodesse' (242–253). In diesem Abschnitt, der hauptsächlich von der Vermittlung des Heils in Wort und Sakrament handelt, bildet Augustins Zeichenlehre – Wort und Sakrament sind per definitionem ‚signa' – die theoretische Grundlage der Argumentation. Der Bezug des Amtes zur Kirche tritt im Verständnis der Kirche als die vom Hl. Geist gewirkte ‚communio' vollends in Erscheinung. Im Blick auf die Kirche steht der Amtsträger auch zum Hl. Geist in Beziehung (256–268). Exemplarisch verdeutlicht der Vf. diese als Repräsentanz interpretierte Beziehung in der Sündenvergebung, im ‚ministerium reconciliationis' (268–296). Er konkretisiert den Bezug des Amtsinhabers zur Kirche durch die Repräsentanz des Petrus (291) sowie durch die der übrigen Apostel und deren Nachfolger, der Bischöfe (292). Das Problem der schlechten Diener und die Frage nach deren Repräsentanz beschließt die Untersuchung (293–296). Ihr folgt ein zusammenfassender Überblick (296–299).

Es bleibe dahingestellt, ob in der Sicherung der objektiven Heiligkeit und Gültigkeit der hierarchischen, sakramentalen und gemeinschaftlichen Struktur der katholischen Kirche die „größte Geistestat und die wahre Mitte seiner (sc. Augustins) Theologie" zu sehen ist, wie im Vorwort des Verlegers, S. 16, zu lesen ist. Die vorliegende Untersu-

chung rechtfertigt diesen Anspruch nur auf Umwegen. Sie weist bei aller Klarheit im Aufbau einige interpretatorische Mängel auf. Zu tadeln ist gerade in bezug auf die Interpretation der herangezogenen Stellen der Verzicht auf die Wiedergabe der Texte dieser Stellen. Die Anweisung in Anm. 7, S. 20 ist schlicht eine Zumutung: „Für Vollständigkeit bei jeder einzelnen Anmerkung sei auf die in der Seminarbibliothek des Trierer Priesterseminars liegende Fassung dieser Arbeit (masch.) verwiesen: ‚Das Verständnis des kirchlichen Amtes in seiner Beziehung zur Trinitätstheologie bei Augustinus', Trier 1985. Daselbst auch die lateinischen Fassungen der Texte". Von der sehr schmalen Basis der lediglich auf eine zusammenfassende Darstellung der Relationstheorie in Augustins Trinitätstheologie (71) sich stützenden zentralen These war schon die Rede. In der Erörterung des Themas spielt der vom Vf. des öfteren zitierte Satz aus dem Sermo 340,1 eine dominierende Rolle: „Ubi me terret, quod vobis sum, ibi me consolatur, quod vobiscum sum. Vobis enim sum episcopus: vobiscum sum christianus. Illud est nomen suscepti officii, hoc gratiae; illud periculi est, hoc salutis". Bei der Interpretation dieses Satzes geht es dem Vf. um eine das lediglich Funktionale übersteigende Qualifikation der Aussage ‚vobis sum episcopus'. Dem dient die überzeugende Differenzierung zwischen dem mehr ein funktionales Verständnis zulassenden Terminus ‚minister' und dem mehr eine ontische Qualität ausdrückenden ‚servus'. Der Bischof als ‚servus Christi' ist als ‚servus servorum ipsius (sc. Christi)' – darin erblickt der Vf. u. a. das Relationale, den Doppelbezug des Amtes – zugleich Diener der Kirche. Das ist richtig und es läßt sich auch mit Stellen gut belegen. Aber dafür einen Begriff aus der Trinitätstheologie des Kirchenvaters heranziehen, den dieser in seiner Ämterlehre nicht verwendet (was der Vf. übrigens selbst zugibt, S. 165: „Augustin spricht zwar in diesem Zusammenhang nicht ausdrücklich von Beziehung . . ."), macht die Interpretation suspekt. Der Vf. hätte es bei den eindeutigen Stellen, die das ‚prae' des Amtsträgers über das Funktionale hinaus qualifizieren, bewenden lassen sollen. Augustin, der die Bibel gut kannte und der seine Argumentation bis auf die Diktion der Bibel anpaßte, ließ am ‚prae' der Amtsträger in der konkreten, immer noch in dieser Welt pilgernden ‚ecclesia catholica' keinen Zweifel aufkommen. Ob allerdings dieses ‚prae' der Amtsträger auch in bezug auf die ‚ecclesia invisibilis' seine Geltung bewahrt, das scheint der zitierte Satz aus Sermo 340,1 nicht so ohne weiteres zu bestätigen.

Ähnliche Interpretationsmängel weisen die Ausführungen zum Teil III, „Amt als Repräsentanz", auf, denn mit ‚Repräsentanz' wählte der Vf. einen Begriff für seine Interpretation, der abermals nicht der augustinischen Amtsterminologie entnommen ist, und dessen Tauglichkeit er für seine Beweisführung deshalb auch ständig rechtfertigen muß. Hinzu kommt seine Auslegung des kirchlichen Amtes als ‚Dienst der Verkündigung' und als ‚Dienst an den Sakramenten' unter Hinzuziehung der augustinischen Zeichenlehre, deren Deutung er nicht gerecht wird. Die von ihm des öfteren kritisierte Karl-Adam-Schule (Hofmann und Zähringer) definierte das Tun der Kirche und damit auch das Tun der Amtsträger in der Kirche zurecht als „äußere Vorstellungs- und Darbietungstätigkeit" (148). D. h. sie legten das Amt im Blick auf das augustinische Schema ‚signum–res' vorzüglich als ‚signum' aus. Das machte sie vorsichtig in der Bewertung der kirchlichen Ämter. Gewiß spricht vieles für eine positivere Beurteilung des Amtes bei Augustin, der bekanntlich in bezug auf die kirchliche Verkündigung und die Feier der Sakramente eine strikte, ihm von seiner neuplatonischen Ontologie sich aufdrängende Trennung zwischen ‚signum' und ‚res' allein schon wegen des Inkarnationsglaubens nicht konsequent aufrechtzuerhalten vermochte. Die interpretatorischen Fehler des Vf.s gründen zum Teil im Bestreben, die im theologischen Denken Augustins angesiedelten Aporien aufzulösen. Des Kirchenvaters Amtslehre ist aporetisch in dem Sinn, daß sie einerseits biblischen und in der kirchlichen Tradition (Verkündigung, Liturgie, Pastoral) heimisch gewordenen Wendungen treu folgt, daß sie aber andererseits den eigenen, an dem Schema ‚signum–res' und dem diesem zugrundeliegenden ontologischen Denkmodell aufruhenden Reflexionsstand bei der theoretischen Begründung der Verkündigung, der Feier der Sakramente, ja selbst des Inkarnationsgeheimnisses nicht aufgibt.

Der Vf. bemängelt an den von ihm kritisierten Autoren, daß diese Augustins Denken nicht ausschöpften (197), nicht voll entfalteten (211), daß ihre Thesen zu kurz griffen (251) und dergleichen. Bei sorgfältiger Lektüre verdichtet sich jedoch der Verdacht, daß er interpretatorisch aufzulösen versucht, was seiner eigenen Auffassung vom kirchlichen Amt widerspricht. Dies zeigt sich besonders in den wiederholten Auslegungen der Lehre Augustins von der sekundären Bedeutung der kirchlichen Amtsträger, die der Kirchenvater infolge seiner Auseinandersetzungen mit den die Heilskraft sowohl des Wortes Gottes wie auch der Sakramente von der Integrität der ‚dispensatores' abhängig machenden Donatisten entwickelt hatte. („Die Problematik des schlechten Predigers", 213-215; „Der schlechte Amtsträger", 144f; „Das Problem der schlechten Diener", 293-296). Augustin verglich die kirchlichen Amtsträger nicht nur mit Gefäßen von unterschiedlicher Qualität, sondern geradezu mit Kanälen, durch die Gott dem Menschen seine Gnade zuteilt. Der Vf. gibt bei der Erörterung der einschlägigen Stellen die „instrumentelle Sicht" (220) bzw. den „instrumentellen charakter des Amtes" (221) zwar zu, er versucht aber dennoch, indem er andere Texte heranzieht, die Rolle der Amtsträger bei der Heilsvermittlung so zu interpretieren, daß diese nicht auf den ‚signum'-Bereich der äußeren Wirklichkeiten beschränkt bleibt. Es sei jedoch nochmals wiederholt: wie des Kirchenvaters Sakramentenlehre, so ist auch seine Lehre vom Amt aporetisch. Aus diesem Grunde sind auch die Ergebnisse, die der Vf. aus der Masse der von ihm analysierten einschlägigen Texte zieht, richtig: Augustins Amtsverständnis erschöpft sich nicht im Funktionalen. Andere, gewiß die wenigeren, dafür aber die von Augustin auch theoretisch durchreflektierten Texte, widersprechen dem. Sie lassen sich interpretatorisch nicht beseitigen. Das Aporetische gehört mit zur Crux der Augustinforschung. Wie sollte man sich die schon Jahrhunderte alte Kontroverse der Autoren über Augustins Amtsverständnis sonst erklären?

Gießen/Würzburg Cornelius Mayer

Hilberath, Bernd Jochen: **Der Personbegriff der Trinitätstheologie in Rückfrage von Karl Rahner zu Tertullians „Adversus Praxean"**. – Innsbruck, Tyrolia 1986. 365 S. (Innsbrucker Theologische Studien 17). kart. öS 520.–/DM 76.–

Laut dem Titel seiner Untersuchung geht der Vf. darin von der Trinitätslehre Karl Rahners aus. Dabei stellt er zwei ihrer Grundanliegen in Frage. Auf der einen Seite möchte er die Bedenken Rahners gegenüber der traditionellen Verwendung des trinitarischen Personbegriffs zerstreuen und zugleich das Ungenügen der neuen Präzisierung von „distinkter Subsistenzweise" aufweisen (vgl. bes. 18–30: „Der Vorschlag zur Terminologie"). Auf der anderen Seite, allerdings mehr sekundär, unterzieht H. auch die Grundthese Rahners: „Die ökonomische Trinität ist die immanente Trinität und umgekehrt" einer Kritik (vgl. bes. 30–43: „Grundaxiom und Hauptanliegen des Rahnerschen Entwurfs", u. 45). Die erste und offensichlich wichtigere Kritik selbst wird auf drei Ebenen geführt. Einmal führt H. die Einwände anderer Autoren gegenüber Rahner an (54–66). Weiter legt er seine eigenen Überlegungen mehr systematischer Art vor. Schließlich sucht er, den Ansatz seines eigenen trinitarischen Personbegriffs von Tertullian her zu stützen; denn er glaubt, von dessen voraugustinischer, ja vornizänischer Theologie her den Bedenken Rahners gegenüber dem traditionellen Personbegriff am durchschlagendsten begegnen zu können. Dementsprechend umfaßt die Untersuchung vier Teile: 1. Die trinitätstheologische Initiative Karl Rahners (16–66). 2. Historische Rückfragen zum Personbegriff in systematischer Absicht (67–144); 3. Der Personbegriff in der Trinitätstheologie Tertullians (145–294); 4. Plädoyer für den Personbegriff in der Trinitätstheologie (295–327). Das Ganze wird beschlossen durch einen Ausblick (328f) und fünf Register (Quellen, Literatur, Tabellen, Personen, Sachen).

Die vorliegende Besprechung beschränkt sich auf die historischen Darlegungen, soweit sie im zweiten Teil die patristischen Durchblicke und im dritten Teil Tertullian betreffen. Die Beurteilung der Kritik an der Trinitätstheologie Rahners soll Leuten überlassen werden, die dafür kompetenter sind als ich. Was nun die historischen Ausführungen betrifft, muß man den Kritiken H.s gegenüber Rahner weitgehend Recht geben (vgl. bes. 67–84: „Persona" in den lehramtlichen Texten). Mir selbst gehen indes diese Aussetzungen noch zu wenig weit. In erster Linie sind mir die Einwände gegenüber der noch immer weitverbreiteten Auffassung, Augustinus gehe in seiner Trinitätslehre von der Einheit der Wesenheit, nicht von der Dreiheit der Personen aus, zu wenig radikal (vgl. 37–40; 47–50; 97; 145. – 142: etwas nuancierter). Tatsächlich läßt gerade das theologische Hauptwerk Augustins, De Trinitate, unschwer erkennen, wie die trinitarischen Aussagen durchweg von Pater, Filius, Spiritus zu unus Deus voranschreiten und dementsprechend die Gleichheit der Personen nicht aus der Einheit, sondern umgekehrt die Einheit aus der absolut vollkommenen Gleichheit abgeleitet wird (vgl. meine Studie „Augustin et la foi de Nicée: RchAug 19 [1984] 133–144, die von H. leider nicht berücksichtigt wurde). Von da aus gesehen erhält die gegenüber Rahner gemachte Feststellung noch mehr Gewicht, es sei nicht so sehr zwischen den

östlichen und westlichen als vielmehr zwischen den nach- und vornizänischen Autoren zu unterscheiden (vgl. 145). Dabei müßte man allerdings bei der Unterscheidung dieser zwei Perioden mit der Chronologie der verschiedenen Entwicklungsfaktoren um einiges vorsichtiger umgehen (a. a. O.). Noch zwei Kleinigkeiten. Selbst H. nimmt die Bedenken des Hieronymus gegenüber den drei Hypostasen viel zu ernst. Finden sie sich doch in einem sehr frühen Brief. Zum mindesten müßte man dabei auch auf die viel reifere Stellungnahme des Gregor von Nazianz hinweisen, den man schließlich quasi als Lehrer des Hieronymus betrachten kann (vgl. meine Darstellung in „Gott und unsere Erlösung im Glauben der Alten Kirche", 177). Ebenso kann man sich fragen, ob Richard von St. Viktor gegenüber Augustinus nicht doch zu viel Originalität zugesprochen wird, wenn man gleichzeitig daran erinnert wird, er habe das Symbolum „Quicumque" bis in die einzelnen Formulierungen hinein verteidigt, das doch bekanntlich ganz augustinisch geprägt ist (vgl. 322f).

Was nun die grundlegende These von H. selbst angeht, wonach der Personbegriff Tertullians eine Doppelstruktur aufweise, in gleicher Weise reale Unterschiedenheit wie innergöttliche Kommunikation beinhalte (vgl. bes. die Zusammenfassung auf S. 290–294), möchte ich ohne lange Umschweife erklären, daß ich sie als unbewiesen erachte. Sie stützt sich auf kaum etwas anderes als auf Behauptungen und fortwährende Überinterpretationen der einschlägigen Texte von Tertullians Adversus Praxean. Es ist freilich nicht leicht, die zum Teil sehr subtilen und ausführlichen Darlegungen auf dem hier verfügbaren Raum zu widerlegen. Bevor ich dies dennoch versuche, erlaube ich mir, auf drei nach meiner Auffassung schwerwiegende methodische Mängel der Arbeit hinzuweisen.

Einmal bekommt man angesichts der Überfülle der angeführten Literatur ein ungutes Gefühl. Gewiß ist es beeindruckend, mit welch unermüdlichem Eifer H. sich bemühte, alle ihm zugänglichen Studien, selbst aus dem letzten Jh., heranzuziehen. Aber man fragt sich fast unwillkürlich: ad quid perditio haec? Vgl. etwa die obsoleten Ausführungen über den Juristen Tertullian und dessen antiphilosophische Haltung (275–280; vgl. auch die Vielfalt von Literaturangaben aus S. 292). In diesem Zusammenhang hätte H. hingegen der Struktur von Adversus Praxean eine größere Bedeutung zumessen sollen, als er es getan hat (vgl. immerhin 165–169). Darin erscheint nämlich die doppelte Beweisführung einer Rede, jene der probationes technicae (ratio) und jene der probationes atechnicae (auctoritas). Für die erste hält sich Tertullian an die dialektische Methode, wie sie nicht nur in der Philosophie, sondern auch in der Rhetorik allgemein verwendet wurde. Vor allem vermißt man eine genügende Kritik gegenüber der angeführten Literatur. Da die Studie von M. J. Rondeau, Exégèse prosopologique et théologie, erst 1985 erschienen ist, kann man kaum erwarten, daß diese für die Geschichte des trinitarischen Personbegriffs grundlegende Untersuchung voll herangezogen werden konnte. Darf man hingegen nicht voraussetzen, daß die Studie von C. Andresen, Zur Entstehung und Geschichte des trinitarischen Personbegriff: ZNW 84 (1959) 1–39, welche die Forschung neu orientierte, zum Maßstab für die Beurteilung der Literatur genommen wird? Oder muß es nicht befremden, wenn Studien, die praktisch die sog. prosopologische Exegese ignorieren, und solchen, die sich damit auseinandersetzen, die gleiche Bedeutung zugemessen wird (vgl. etwa die Benützung der in anderer Hinsicht verdienstlichen Studie von P. Smulders, La doctrine trinitaire de S. Hilaire de Poitiers: S. 94f, und dazu Rondeau, II, 325; die „anachronistische" Zusammenfassung von I. Chevalier, S. Augustin et la pensée grecque, 1940: S. 103, oder selbst den Hinweis auf J. Ratzinger, Zum Personverständnis in der Theologie: Dogma und Verkündigung [1973] 205–223: S. 263). In dieser Hinsicht würde ich selbst der wichtigsten Studie über Tertullians Trinitätslehre, J. Moingt, Théologie trinitaire de Tertullien, 1966, weit weniger Kredit gewähren. Im übrigen dürfte in der Literatur ein Autor nicht fehlen: A. Orbe. Mindestens seine Kritik gegenüber Moingt in Gregorianum 51 (1970) 127ff wäre zu vermerken gewesen.

Einen weiteren methodischen Mangel sehe ich im zu wenig präzisen und inkohärenten Gebrauch der in der Geschichte des patristischen Personbegriffs verwendeteten Terminologie (vgl. bes. 3. Teil, Kap. 5, darin speziell 264–267. 274). Allerdings darf man die diesbezüglichen, fast unüberwindlichen Schwierigkeiten keineswegs unterschätzen. Mir selbst ist es in meinen von H. durchweg positiv gewürdigten Arbeiten nicht gelungen, diese Klippen zu umfahren. Um hierin zu einer größeren Klarheit zu gelangen, müßte man vor allem zwei Dinge gut im Auge behalten. Einmal ist eine solide Kenntnis des antiken, auch in der Kaiserzeit geltenden, Bildungsideals des orator doctus erfordert (vgl. die unsicheren Vorstellungen auf S. 154; 226; 252; 254). Zur Erklärung der Wort- und Satzformen erklärten die Grammatiker vor allem die Schriften der Dichter, während die Rhetoren die ars bene loquendi et bene disputandi vorwiegend mit Hilfe der Prosaschriften lehrten (vgl. die ausgezeichnete Einführung von M. Fuhrmann, Die antike Rhetorik, München–Zürich, 1984). Elementare Kenntnisse von Philosophie und Recht waren wohl in diesem vor allem literarischen Grundstudium miteingeschlossen, wurden aber nur für eine Elite weiter vertieft. Zweitens kann man sich wohl am leichtesten ein genaueres Bild von den durch die Grammatiker und Rhetoren entwickelten Auslegungsmethoden machen, indem man die Ausführungen von M. J. Rondeau über Origenes nachliest (op. cit., 40–72; H. leider noch nicht zugänglich). So wird man dazu kommen, drei Ebenen zu unterscheiden: Die grammatikalische Texterklärung, in welcher persona ähnlich wie pronomen die drei möglichen Subjektsformen im Singular und Plural der Verben bezeichnet und in der man zudem das qui, ad quem, de quo unterscheidet (z. B. Pater et ego unum sumus ist ein Plural). Weiter die prosopische Ebene, auf der man mit Hilfe von grammatikalischen und vor allem ästhetischen Kriterien auf die Frage antwortet, ob der Autor eines Textes in seinem eigenen Namen spricht und welche Sprechenden er in seinen Text einführt (Prophet, Heiliger Geist, Christus, Kirche). Schließlich die „topische" Erklärung, in der man bei jeder narratio, ähnlich wie bei der Gerichtsrede, auf persona, locus, tempus achtet (vgl. 264). Dabei kann es sich übrigens, anders als H. anzunehmen scheint, durchweg um historische, nicht bloß um fiktive Personen handeln (vgl. 264f).

Der dritte methodische Mangel betrifft die ungenügende Unterscheidung von Begriff und Sache (vgl. bes. 260ff). Es ist nicht zu leugnen, daß nach den auch von Tertullian aus der Bibel, besonders aus Joh, herangezogenen Texten Vater, Sohn und Geist in einer Lebensgemeinschaft stehen. Doch eine andere Frage ist es, ob Tertullian für diesen Sachverhalt den Begriff persona verwendet (vgl. 197, wo verschiedene Ausdrücke für die Verbundenheit von Vater, Sohn [und Geist] zum Beweis für „eine ‚interpersonale' Konzeption der göttlichen Einheit" angeführt werden). Gewiß könnte man auf den ersten Blick die von Tertullian verwendete prosopische Exegese dahin verstehen. Aber bei den „sprechenden Personen" kommt es nicht auf die Tatsache ihres Gesprächs, sondern, vor allem im anti-jüdischen und anti-monarchianischen Zusammenhang, auf ihre Unterscheidung an. Es ist wohl die Rede von coniunctio personarum, von consortium (vgl. 197; 204). Doch damit wird eine Aussage von den Dreien gemacht, nicht der Begriff persona als solcher näher bestimmt. Muß es tatsächlich nicht sofort auffallen, daß in den Texten, in welchen die personae einander gegenübergestellt werden, nie von einer Antwort der angesprochenen Person, nie von einem wirklichen Dialog die Rede ist? Im übrigen sind zwei Dinge nicht zu übersehen. Einmal kommt persona, wie H. selbst betont, viel mehr in den Schriftbeweisen als in den vertiefenden Überlegungen mehr philosophischer Art vor (vgl. 186; 183, 202–205). Zum anderen verwendet Tertullian für die Verbundenheit von Vater, Sohn und Geist mehr physische als moralische Begriffe. Ganz abgesehen davon, daß man bei der ganzen Frage das Thema der substantia und ihren portiones viel mehr berücksichtigen müßte, als dies H. tut (vgl. 210f). Mit diesem dritten Hinweis habe ich bereits die praemunitio für meinen Gegenbeweis geleistet. Ich möchte dies aber auch noch positiv tun.

In den Kapiteln 5 und 6 des 3. Teiles gibt sich der Vf. viel Mühe, die Herkunft des Personbegriffs bei Tertullian abzuklären (252–294). Nach einer Art Quiz, dem die verschiedenen Hypothesen unterzogen werden, kommt er zum Schluß: „Als wahrscheinlichste Hypothese bleibt also bestehen, daß Tertullian die Aufnahme, die systematische Verwendung und entscheidende Anregung für die Ausarbeitung seines trinitätstheologischen Leitbegriffs der Tradition der Grammatiker verdankt" (290). Gleich nachher heißt es: „Persona, der altrömische Rollenbegriff, hatte über das Drama und die Grammatik Eingang in die ökonomische Trinitätslehre gefunden, wo das Wort die unverwechselbaren Rollen der „göttlichen Personen" in ihrer innergöttlichen Kommunikation wie in ihrer heilsgeschichtlichen Interaktion bezeichnet" (290). In Wirklichkeit ist es nicht leicht, auf die komplexe Frage der Herkunft des Personbegriffs Tertullians eine eindeutige Antwort zu geben. Von größter Bedeutung ist sicher die Tatsache, daß persona sich zusammen mit Begriffen findet, die alle irgendwie die Idee des Charakteristischen, des Unterscheidenden, kurz der Erscheinung zum Ausdruck bringen. So mit gradus, species, forma, proprietas (vgl. 238–246) oder auch nomen (183). Man könnte das vielleicht noch als Öffnung nach außen, als eine Art Hinordnung, aber nicht als Kommunikation und noch weniger als Gesprächspartnerschaft verstehen (vgl. 203; 216). Auf der anderen Seite wird persona mit res, Wirklichkeit zusammengebracht (vgl. Adv. Prax. 7; 13). Gerade diese doppelte Orientierung des Personbegriffs: Erscheinung und Wirklichkeit machte es später möglich, persona und hypostasis gleichzusetzen. In dieser Hinsicht unterscheiden sich im Grunde weder Tertullian noch Origenes von der nachnizänischen Tradition (vgl. meinen Art. „Hypostase": HistWPhil 3 [1974] 1255–1259). Der Unterschied zwischen ihnen und der späteren Theologie betrifft vielmehr die Unterscheidung zwischen der ökonomischen und immanenten Trinitätslehre. Auch wenn die nachnizänische Gegenüberstellung der theologia und der oikonomia zu einer trinitarischen Engführung drängte (Übertreibung des Axioms „omnia opera ad extra communia sunt"), muß man doch zugeben, daß die vornizänische Theologie, gerade auch diejenige Tertullians, zu kurz tritt, wenn sie den Hervorgang des Sohnes und des Geistes ganz auf die Schöpfung und die Heilsgeschichte hinordnet (vgl. 306 u. 308, wo übrigens der Begriff „Erfahrung" wenig präzis verwendet wird). Gewiß darf man Tertullian nicht in anachronistischer Weise des Subordinationismus zeihen (vgl. 307). Doch seine Auffassung von der derivatio der portiones aus der substantia schloß praktisch einen solchen ein. Ganz abgesehen davon, daß auch die von ihm vorausgesetzte Unterscheidung zwischen dem unsichtbaren und sichtbaren Gott notwendig die Ungleichheit von Vater und Sohn besagt (vgl. meine Studie „Zur Theophanie-Exegese Augustins [Rom, 1971], bes. 56–69). Schließlich darf man auch nicht übersehen, daß Tertullian bei aller Opposition gegenüber dem Patripassianismus kaum auf den eigentlichen Ursprung des kirchlichen Trinitätsglaubens, die Ostererfahrung der Urgemeinde eingeht und noch weniger die Lebensgemeinschaft von Vater, Sohn und Geist vom Ostergeheimnis her zu erklären sucht. In dieser Hinsicht kann Augustinus, der nicht so „unitarisch" ist, wie viele denken, eher weiterhelfen. Allerdings stehen dabei nicht die dogmatischen Begriffe una substantia, persona, relatio in Frage, die bei ihm wie bei anderen Autoren mit ihrer abgrenzenden Bedeutung wenig Positives aussagen. Man muß vielmehr seinen heilsgeschichtlichen Ansatz ins Auge fassen. Für Augustinus war Jesus Christus der alleinige Gerechte, der einzige, der im Gehorsam gegenüber dem Willen

seines Vaters bis zum Letzten aushalten konnte, weil er der Sohn Gottes war (vgl. meine Studie „Le Christ, notre justice, selon saint Augustin": RchAug 15 [1980] 99–149, bes. 137f, mit Praedest. Sanct. 15, 30). Er war auch ganz anders als die übrigen Menschen voll des Heiligen Geistes; denn er hatte als Gott ihn sich selbst gegeben. Darum war er auch in seiner Gerechtigkeit, in seiner vom Heiligen Geist getragenen Liebe zum Willen des Vaters ähnlich wie schon in der Ewigkeit mit dem Vater durch das vinculum amoris verbunden (vgl. bes. Trin. 15, 26. 46f). In der Linie dieser Theologie Augustins ist das Ostergeheimnis nichts anderes als ein transitus Filii ad Patrem in Spiritu Sancto (vgl. Trac. Io. 55, 1f: zu Joh 13,1). Dieser letztlich nur auf Grund der filiatio aeterna und des Filioque mögliche transitus aber war auch grundlegend für alle, die an Christus glauben. Er war nicht bloß der Ostererfahrung der Urgemeinde zugänglich (vgl. dazu mein „Gott und unsere Erlösung", 18ff). Er wird vielmehr für alle Christen in der Taufe, in der jährlichen Tauferneuerung, aber auch in der österlichen Hoffnung des christlichen Alltags, in der fortwährenden extensio (vgl. die vielen Texte mit Phil 3,12f), als transitus christianorum nachvollzogen (vgl. vor allem ep. 55,2,3–3,5, mit seinem durchweg trinitarischen Kolorit). Man findet eine solch trinitarische Soteriologie zwar ähnlich schon bei Irenäus (vgl. bes. Haer. 4,33,7; Demonstr. 5–7, mit dem Schema Vater-Sohn-Geist-Sohn-Vater). Doch Augustinus stellt nicht nur klarer den Zusammenhang des transitus christianorum mit dem transitus Christi heraus, sondern verankert diesen selbst ausdrücklich in der filiatio und der processio Spiritus vor aller Schöpfung.

Bei aller Anerkennung sowohl des enormen Arbeitseinsatzes als auch des trinitätstheologischen Anliegens kann ich der These nicht zustimmen, wonach Tertullian in seiner Trinitätslehre einen „kommunikativen Personbegriff" entwickelt habe (273). Schon die Formulierung, er hab die Doppelstruktur des Personbegriffs entwickelt, „in dem Eigenwirklichkeit (Selbstand) und In-Beziehung-Stehen (Relation) sich verbinden" (a. a. O.), geht nach meiner Auffassung über Tertullian hinaus. Darum bezweifle ich auch sehr, ob Tertullian in den gegenwärtigen Diskussionen der Trinitätslehre sehr viel weiterhelfen kann. Ich würde in dieser Hinsicht „trotz allem" Augustinus bei weitem den Vorzug geben.

Rom Basil Studer

Concilii Tridentini Diariorum. Partis Tertiae, Vol. Secundum. Collegit, edidit, illustravit Humbertus Mazzone. – Freiburg i. Br.: Herder 1985. LX, 352 S. (Concilium Tridentinum. Diariorum, Actorum, Epistolarum, Tractatuum Nova collectio. Edidit Societas Goerresiana) br.

Allgemeine Konzilien waren für die Päpste immer auch eine teure Angelegenheit und bedeuteten eine Belastung für ihre Finanzen, die sie ohnehin fast immer als unzureichend ansahen. Zwar mußten auf dem Konzil von Trient die Bischöfe und sonstigen Prälaten, die zur Teilnahme verpflichtet waren, ihre Reisekosten und den Aufenthalt in der Konzilsstadt in der Regel selbst bezahlen, aber es blieben noch zahlreiche Ausgaben, die den päpstlichen Finanzen zur Last fielen. Da waren die Beamtengehälter, die Unterstützung von Prälaten und Theologen, die Reisekosten und die Sachausgaben. Die Legaten des Konzils erhielten je eine Monatsprovision, d. h. eine Dienst- und Aufwandsentschädigung, von 500 Scudi. Davon hatten sie die Miete ihrer Häuser und den Unterhalt ihrer Bediensteten zu bestreiten. Abgestufte Entschädigungen erhielten die übrigen Beamten, wie der Konzilsarzt, der Sekretär, die Schreiber, Notare, Zeremoniare usw. Der umfangreichste Posten waren die Ausgaben für bedürftige Bischöfe und Theologen. Dabei handelte es sich um einen heiklen Punkt. Eine solche Unterstützung konnte nämlich leicht die Freiheit der betreffenden Prälaten einengen. (Vgl. zu den Konzilsfinanzen in Trient den Aufsatz von H. Jedin, Die Kosten des Konzils von Trient unter Paul III.: Münchener Theologische Zeitschrift 4 [1953], 111–132 = Kirche des Glaubens – Kirche der Geschichte II, Freiburg i. Br. 1966, 187–201.)

Die Aufzeichnungen über die Kosten des Konzils von Trient – soweit sie überliefert sind und soweit sie die Römische Kurie betrafen – sind nun durch den italienischen Historiker Umberto Mazzone (aus der Schule Giuseppe Alberigos in Bologna) im Rahmen der Ed. des CT publiziert.

Da sind zunächst die genauen Aufzeichnungen Antonio Manellis, der das Amt eines Depositars des Konzils versah, also des Verwalters der Finanzen, über die einzelnen Ausgaben. Diese libri pecuniarum, die hsl. im römischen Staatsarchiv und in der Biblioteca Vallicelliana in Rom überliefert sind, liegen für die erste und dritte Konzilsperiode vor (1545–1549 und 1561–1563). Während der zweiten Periode 1551–1552 scheint keine Depositaria bestanden zu haben; die Gelder wurden vielmehr vom Konzilssekretär Massarelli verwaltet. Ins einzelne gehende Aufzeichnungen über die Verwendung der Ausgaben sind für diese Zeit nicht überliefert.

Während der ersten Periode lief jedoch nur ein Teil der finanziellen Zuwendungen der Kurie für das Konzil über den Depositar Manelli. Dieser hatte die Besoldung der niederen Beamten, die Zuwendungen für bedürftige Bischöfe und zahlreiche Sachausgaben zu besorgen. Der größere Teil der Ausgaben für das Konzil, so etwa die Aufwandsentschädigungen für die Legaten und die höheren Beamten, wurden von der Datarie in Rom ausbezahlt, der „Spezialkasse" des Papstes. Daher publiziert M. auch die sich auf das Konzil beziehenden Teile der Libri introitus et exitus Datariae (1542–1550). Während der dritten Konzilsperiode liefen die Gelder für die Legaten und die höheren Beamten auch durch die Depositaria Manellis. Daneben fungierte Camillo Olivo als Verwalter des aerarium secretum concilii. Er hatte vor allem die Gelder für bedürftige Konzilsteilnehmer auszubezahlen. In einigen Appendices werden zusätzliche Dokumente publiziert, so Listen der von Camillo Olivo bedachten Bischöfe und Theologen, Listen Manellis über die Ausgaben zur Sicherung der Lebensmittelversorgung sowie die Aufzeichnungen über die Aufwendungen für den postalischen Verkehr und den Kurierdienst zwischen Trient und Rom.

In den ausführlichen Prolegomena gibt M. neben der Beschreibung der benutzten Hss. einen Überblick über das Finanzwesen des Konzils unter Heranziehung zahlreicher Beispiele. Dabei legt er auch den Fall des französischen Orators Arnald du Ferrier dar, den die Kurie zu bestechen suchte, um ihn während der Auseinandersetzungen um das Ordodekret für die römischen Wünsche gefügig zu machen. Pius IV. war nämlich überzeugt, in solchen Fällen heilige der Zweck die Mittel und man dürfe daher zu einer kräftigen mancia greifen, um das erstrebte Ziel zu erreichen (vgl. S. XXXI). Aber nicht nur in diesem Falle, sondern auch sonst wurden öfter kuriale Zahlungen zur „inneren Steuerung" des Konzils benutzt. Zusätzliches Material hierzu findet sich vor allem in der Korrespondenz Karl Borromeos und der Legaten. Auch das ist ein Kapitel der Konzilsfinanzen.

Es ist sehr zu begrüßen, daß die Dokumente zu den Kosten des Konzils nun in einer Ed. vorliegen. Bisher standen verständlicherweise vor allem Fragen der Theologie, der Reformen und der Konzilspolitik im Vordergrund des Forschungsinteresses. Nun rückt auch die wirtschafts- und sozialgeschichtliche Seite in den Blickpunkt und eröffnet interessante Aspekte des Konzils. Auch diese Seite des Konzils darf nicht von einem einseitigen theologischen Interesse her einfach ignoriert werden.

Es hat sich bei der Ed. des CT bewährt, daß Th. Freudenberger erstmals in Band VII/3 (Freiburg i. Br. 1980) ein Literaturverzeichnis der häufiger zitierten Werke vorangestellt hat. Ein solches Verzeichnis hätte man auch dem vorliegenden Bd gewünscht. Es sei noch angemerkt, daß der in den Anmerkungen häufig vorkommende Name des Autors Šusta und nicht Susta geschrieben wird. Daß dies drucktechnisch möglich ist, zeigen die anderen Bde des CT.

Mit dem vorliegenden Bd ist eine der wenigen noch vorhandenen Lücken der Ed. des CT geschlossen worden.

Würzburg Klaus Ganzer

Schäfer, Philipp: **Eschatologie. Trient und Gegenreformation.** – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1984. VI, 85 S. (Handbuch der Dogmengeschichte, Bd IV Sakramente – Eschatologie. Fasc. 7c (2. Teil) kart. DM 32.–

Eine Geschichte der Eschatologie von den Kontroverstheologen bis zu den Ausläufern der Barockscholastik zu schreiben, stellt einen vor erhebliche Probleme. Spezialuntersuchungen liegen nur für wenige Autoren vor, da das Thema – trotz seiner Bedeutung für die Zukunft – sehr geringe Beachtung gefunden hat. Vf. ist sich solcher Schwierigkeiten bewußt gewesen (Vorwort). Daß er vor ihnen nicht zurückgewichen ist, verdient Anerkennung. Ob der Fülle der theologischen Produktion jenes Zeitraumes sah er sich gezwungen, eine Auswahl zu treffen. „Berücksichtigt wurden Werke, die mit ihren Aussagen zur Eschatologie und zum Ziel des Menschen in der Folgezeit wirksam wurden." Ferner werden Theologen behandelt, „die sich umsichtig mit anderen Vorstellungen und Autoren auseinandersetzen" (ebd.). Man wird solchen Kriterien zustimmen dürfen, fragt sich aber doch, ob nicht auch die großen, meist vernachlässigten Schriftkommentare hätten konsultiert werden müssen. Inhaltlich sind etwa die portugiesischen Exegeten noch weithin unerschlossen und harren der sachlichen Würdigung nicht nur unter eschatologischen Aspekten (vgl. M. A. Rodrigues, A cátedra de Sagrada Escritura na Universidade de Coimbra. Primeiro século [1537–1640], Coimbra 1974).

Nach einem einleitenden Kap. über die Ausrichtung des Glaubens auf das letzte Ziel (3–14), in dem die Lehre der Kontroverstheologen von der „Freiheit des Glaubenden auf dem Weg zur Vollendung" behandelt wird, werden die Aussagen über die Letzten Dinge dargestellt (14–24).

Bezeichnenderweise sind sie in Auslegungen zum Glaubensbekenntnis, in Predigten und anläßlich der für die frühe Phase so bezeichnenden Debatte um das Fegfeuer enthalten. Systematische Abhandlungen zum Thema fehlen offenbar. Das ist verständlich, insofern der reformatorischen These, daß die Existenz des Purgatoriums nicht schriftgemäß sei, die katholische Lehre von den Quellen des Glaubens gegenübergestellt werden mußte. Fegfeuer und Heiligenverehrung werden somit zu den bevorzugten Beispielen für das Ineinander von Schrift und Tradition. Mit Recht heißt es, daß der Nachweis „auf uns gekünstelt und gepreßt wirkt" (16). Inhaltlich geht es den Theologen namentlich um die große Gemein-

schaft der jetzt Lebenden mit den im Reinigungsort Leidenden sowie um die Heilssicherheit, die jene haben. Auch über die Wiederkunft Christi, das Gericht und die Auferstehung des Fleisches wird gehandelt. Ein eigenes theologisches Profil gewinnen die Aussagen selten, bemerkenswert ist jedoch die Umsicht, mit der die Autoren die Letzten Dinge im einzelnen darstellen. Die traditionellen eschatologischen Bilder werden mit Zurückhaltung in einer einfachen biblischen und patristischen Sprache ausgedrückt. An die tiefen hochscholastischen Spekulationen über die *visio beatifica* finden sich nur blasse Anklänge, wohl aber wird betont, daß Gericht und ewige Seligkeit in das irdische Leben hineinragen und nicht bloßer „Anhang" sind. Daß insbesondere Erasmus von Rotterdam so dachte, wird in einem eigenen Abschnitt gezeigt (25f). Daß die Katechismen der Reformationszeit die Dinge nicht anders sehen, verdient hervorgehoben zu werden. Das Konzil von Trient hat zwar keinen Anlaß gesehen, die Eschatologie zum Diskussionsgegenstand zu machen, sah aber deutlich, daß die Rechtfertigungslehre von ihr nicht zu trennen ist. Unter diesem Aspekt werden die wichtigsten Aussagen über die doppelte Gerechtigkeit und die Heilsgewißheit referiert (30–35). Ausführlich besprochen wird die Lehre des Konzils über das Fegfeuer (35–40).

Das 2. Kap. hat die Eschatologie in der nachtridentinischen Theologie zum Gegenstand. Zunächst kommen die großen Spanier zu Wort.

Daß es Franz von Vitoria und seinen Schülern „vor allem darum (ging), ... das Recht der Indios ... zu verteidigen" (41), stimmt in dieser Form nicht, wie etwa die großen ekklesiologischen *Relecciones* zeigen, die direkt auf die neue durch die Reformation geschaffene Situation in Europa eingehen. Der Meister hat sich aber auch mit den Hauptproblemen der Theologie beschäftigt und nicht zuletzt mit der Gnadenlehre, die in F. Stegmüllers bekanntem Buch (Francisco de Vitoria y la doctrina de la gracia, Barcelona 1934) eine umfassende Darstellung gefunden hat. (Das Geburtsjahr Vitorias, 1483, darf übrigens heute als gesichert gelten. Vgl. die vorzügliche Biographie von R. Hernández, Un español en la ONU. Francisco de Vitoria, Madrid 1977, 13–16. Nachzutragen wäre ferner die sehr nützliche Bibliografía de la Escuela de Salamanca [Primer Período]. Orientaciones para su estudio, Bogotá 1983, von F. Piñeros.) Ausführlich bespricht Vf. die Eschatologie Domingo des Sotos (44–55), dessen Kommentar zum IV. Sentenzenbuch von 1557 bzw. 1560 eine Summe der Theologie bietet, wie sie bis dahin in Salamanca entwickelt worden war. Erwähnt hätten aber auch werden sollen die *Comentarios sobre el Catechismo christiano* des Erzbischofs von Toledo, Bartolomé Carranza, der den Fragen nach Sündenvergebung, Auferstehung des Fleisches und dem ewigen Leben drei wichtige Abschnitte gewidmet hat (Ed. J. I. Tellechea Idígoras, t. I, Madrid 1972, 391–429). Das wäre nicht zuletzt deshalb angebracht gewesen, weil die Abhängigkeit des *Catechismus Romanus* von den *Comentarios* heute als erwiesen zu gelten hat (vgl. P. Rodríguez – R. Lanzetti, El Catecismo Romano: Fuentes e historia del texto y de la redacción. Bases críticas para el estudio teológico del catecismo del concilio de Trento [1566], Pamplona 1982).

Zutreffend sind die Urteile im Abschnitt über die Eschatologie der Barockscholastik (55–78). Es stimmt nachdenklich, daß in dieser so schreibfreudigen Epoche kein in sich geschlossener Traktat vorgelegt wurde. Das läßt für die Zukunft nichts Gutes erwarten. Man fragt „vor allem nach dem Heil, das den Menschen hier auf Erden gegeben ist" (58) und gerät dadurch in die Gefahr, die Hinordnung des Menschen auf die Letzten Dinge aus dem Blick zu verlieren. Das scheint uns ein wichtiges Resultat zu sein, da außer Zweifel steht, daß etwa die damals verfaßten Summenkommentare einen erheblichen Einfluß auf die spätere Theologie hatten, zumal viele von ihnen im 19. Jh. nachgedruckt wurden und so eine außergewöhnliche Wirkungsgeschichte auslösten. Die neuzeitliche „Eschatologievergessenheit" hat folglich weit in die Vergangenheit reichende Wurzeln. Daß wir das jetzt klar sehen, ist das eigentliche Verdienst dieses dogmengeschichtlichen Überblicks.

Bei weitem zu kurz geraten sind die wenigen Seiten, die der spanischen Mystik vorbehalten sind (83–85). Der Umstand, daß Teresa von Avila und Johannes vom Kreuz als klassische Autoren der spanischen Sprache über Jahrhunderte hinweg einen großen Leserkreis fanden, ließ wesentliche Aspekte ihrer Eschatologie nicht der Vergessenheit anheimfallen.

Eine Anmerkung: Spanische Buchtitel und Eigennamen sind häufig (Akzente!) unkorrekt geschrieben worden.

München Ulrich Horst OP

Hartmann, Michael: **Ästhetik als ein Grundbegriff fundamentaler Theologie.** Eine Untersuchung zu Hans Urs von Balthasar. – St. Ottilien: Eos-Verlag 1985. VIII, 277 S. (Dissertationen theologische Reihe Bd 5) kart. DM 29.60

Der Untertitel des Buchs ist nicht ganz zutreffend. Es handelt sich eher um einen eigenen systematischen Versuch, der in weiten Partien der Theologie von Balthasars folgt.

Teil A, Die Schau der Offenbarungsgestalt, bietet zunächst eine anthropologische Erörterung der zentralen Weise menschlicher Wahrnehmung von Sinn, sodann einen ersten hermeneutischen Zugang zur Offenbarung in Jesus Christus und der Schöpfung. In *Teil B, Theologie der Herrlichkeit,* wird in drei Schritten die Gestalt christlicher Offenbarung konkretisiert, wobei abschließend der Frage nach der Kunst in der Kirche ein relativ breiter Raum gewidmet ist.

Der Grundduktus von Balthasarscher Wahrnehmungslehre ist im allgemeinen gut durchgehalten – etwa wenn Vf. in dem συμβάλλειν Marias (vgl. Lk 2,19) die exemplarische Verwirklichung anschauend-synthetischer Urteilskraft sieht (vgl. bes. 166f). Die Abgrenzung gegenüber der philosophisch-theologischen Tradition ist zuweilen wenig differenziert (vgl. etwa 133: Thomas, Blondel, Maréchal, Rahner in einem Atemzug). Systematisch bedenklich ist, wenn die marianische Grundgestalt der Kirche ihrer eucharistischen Wirklichkeit vorgeordnet erscheint. Insgesamt ein anregender, in vielem aber doch nicht ausgereifter Beitrag zum Weiterdenken des theologischen Ansatzes, der sich im Werk von Balthasars selbst in reicher Weise ausgebreitet findet.

Freiburg i. Br. Hansjürgen Verweyen

Lohff, Wenzel: **Fundus des Glaubens.** Zugänge zur Begründung elementaren Glaubenswissens. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1986), 207 S. kart.

Am 5. 11. 1985 wurde der lutherische Theologe Wenzel Lohff sechzig Jahre alt. Aus diesem Anlaß wurden 15 Veröffentlichungen dieses Systematikers aus mehr als 20 Jahren im vorliegenden Bd zusammengestellt. Die Aufgliederung nach drei „fundamentalen" Problemkreisen hat der Vf. selbst gewollt und veranlaßt. Man tut sich als katholischer Fundamentaltheologe nicht schwer, die Beiträge insgesamt eben dieser theologischen Disziplin zuzuordnen. Das gilt auch für den mittleren, nicht nur äußerlich zentralen Teil B, der sich mit ökumenischen Problemen befaßt. Die ökumenische Dimension darf man ja katholischerseits als Grundmuster der gesamten Theologie, besonders der Fundamentaltheologie, verstehen. Das Schriftenverzeichnis von Wenzel Lohff rundet den Bd ab.

Es kann hier nicht darum gehen, die 15 Beiträge vorzustellen, denn sie sind ja (bis auf eine Ausnahme) allesamt veröffentlicht, allein etwa die Hälfte in den weitverbreiteten „Evangelischen Kommentaren". Um so wichtiger ist es, die Auswahl und Bündelung der Beiträge als solche zu würdigen.

So findet man im Teil A mit der Überschrift Fundamentale Gewißheit: Glaube und Menschenbild neben zwei mehr ekklesiologischen bzw. kirchenorientierten Beiträgen zwei weitere zur Anthropologie. Hier ist besonders auf den – als Ausnahme – nicht ganz leicht zugänglichen Aufsatz „Wege zur theologischen Anthropologie" hinzuweisen, eine ausgezeichnete Begleitlektüre zu den kürzlich erschienen Anthropologien von W. Pannenberg und O. H. Pesch. Der Teil B mit dem Titel: Fundamentaler Konsens: Interkonfessionelle Lehrgespräche will laut Untertitel „Variationen über Confessio Augustana VII" zusammenfassen. Das ist natürlich sehr weit zu verstehen. Besonders der Beitrag „Christliche Freiheit als Problem für Lutheraner und Katholiken" übersetzt die angesprochene Problematik in den aktuellen Diskussionshorizont um die sogenannte Grunddifferenz. Im Teil C, Fundamentale Orientierung: Glaube und Praxis findet man sechs kleinere Beiträge, die nur das Stichwort „Praxisbezug" zusammenhält. Dieser Teil macht denn auch den am wenigsten homogenen Eindruck.

Alles in allem handelt es sich um einen recht gelungenen Aufsatzband, der auch für den Nichtlutheraner sehr hilfreich ist, lebendige Theologie der Gegenwart, die sich streng der lutherischen Tradition verpflichtet weiß, exemplarisch kennenzulernen.

Marburg/L. Harald Wagner

Wucherer-Huldenfeld, Augustinus Karl: **Personales Sein und Wort.** Einführung in den Grundgedanken Ferdinand Ebners. – Wien, Köln, Graz: Hermann Böhlaus Nachf. 1985. 309 S. kart. DM 60.–/öS 420.–

Die Theologie gerät heute im zunehmenden Maße in die Schwierigkeit, eine gemäße Sprache für das zu finden, was sie zu sagen hat. Dies hängt ohne Zweifel mit der Auflösung jener einheitlichen philosophischen Sprache und der mit ihr gegebenen Denkformen zusammen, die bis zum Ende einer ungebrochenen Herrschaft der klassischen Metaphysik in der Theologie gegeben waren. Andererseits aber haben Denkweisen, die durchaus die Anliegen der überlieferten Philosophie in einer neuen Weise aufnehmen, aber zugleich ursprünglicher zu denken versuchen, noch nicht die Deutlichkeit und Plausibilität gewonnen, die nötig wären, damit sie in der communitas theologorum (et fidelium) zu einem selbstverständlichen Medium der Formulierung des intellectus fidei werden könnten.

In einer solchen Situation muß das Werk des Wiener Religionsphilosophen Wucherer-Huldenfeld höchst willkommen sein, welches es unternimmt, in der Form einer umfassenden und differenzierten Monographie den Grundgedanken Ferdinand Ebners zu erschließen. Denn Ebner gehört mit seinem nicht sehr umfangreichen Œuvre zu den christlichen Denkern des 20. Jh.s, bei denen, wie etwa auch bei Peter Wust und Simone Weil, Denken und das experimentum vitae in einer einzigartigen Weise zusammenfallen; und die gerade dadurch neue Wege eines authentischen Philosophierens eröffnet haben.

Der Vorzug der Monographie von W.-H. besteht darin, daß sie einerseits aus einer im Detail überaus genauen Textkenntnis heraus

gearbeitet ist. Angesichts des sich in Tagebüchern, Fragmenten, Aphorismen äußernden Denkens Ebners ist solche Detailkenntnis so beschwerlich wie notwendig. Die Ebnerrezeption scheitert in einer Zeit, die rasch griffige Formeln haben möchte, häufig schon daran. Andererseits gelingt es W.-H. aber hervorragend, gerade in dieser Treue zu dem Detail den einen Gang des Ebnerschen Denkens sichtbar werden zu lassen.

W.-H. geht dabei von der „Kurzformel" des Grundgedankens Ebners aus, den dieser selbst im ersten der „Pneumatologischen Fragmente" vorträgt: Das „Geistige im Menschen" ist wesentlich dadurch bestimmt, daß es „von Grund aus angelegt ist auf ein Verhältnis zu etwas Geistigem außer ihm". Für uns heute, die wir etwa den „Essai sur l'extériorité" von E. Levinas kennen, ist die Tragweite dieses Ansatzes einsichtig. W.-H. entfaltet ihn mit Ebner in der Phänomenalität des Geschehens der menschlichen Sprache (Kap. 2 und 4). Und es gelingt ihm ausgezeichnet, in diesem Geschehen von Sprache selbst die Konstitution meiner selbst in dem Verhältnis zu dem anderen selbst aufzuzeigen (Kap. 3 und 5). Gerade die kontrapunktische Verschränkung von Phänomenologie des Sprachgeschehens und Phänomenologie der nur im Verhältnis zu dem anderen sich ereignenden Personalität trifft die Mitte des Ebnerschen Denkens sehr genau.

Dabei sieht W.-H. mit Recht, daß ein solches Denken ein letztlich geschichtsphilosophisches und eschatologisches Denken ist (31). Das Geschehen des „bin – bist" hat „eine Ursprünglichkeit vor allem beharrenden Sein" (43). Insofern ist denn auch der Titel des 6. Kap. „Personale Ontologie" zunächst mißverständlich und klärt sich erst im Zulaufen des Gedankens auf die Einsicht, daß das „Sein als Gabe und Gnade im Wort" (248f) verstanden werden müsse.

W.-H. gibt dabei in seinen Interpretationen unter der Hand auch eine ganze Reihe von Hinweisen auf Fragen, die heute für ein christliches Denken anstünden; so z. B. in seinen Überlegungen zum Verständnis von „relatio" (69f), in seiner Analyse, in welcher Weise Ebner die Religionskritik unterläuft (93f), in dem (im Anschluß an Dethloff gewonnenen) Aufweis der Differenz zwischen der Bedeutung des Traumes bei Freud und bei Ebner (105) und schließlich in der Erörterung des Verständnisses von Wahrheit als einer adaequatio (254f). Die Rückkehr von der nachcartesianischen Formal „adaequatio intellectus ad rem" zu der thomanischen Formel „adaequatio rei et intellectus" (De ver. I, 1) würde hier z. B. eine ganz andere Freiheit des Spieles zwischen res und intellectus einräumen, die es vermutlich eher erlaubte, mit Ebner die Wahrheit als „Wahrheit des personalen Seins im Wort" zu sehen und sie innerhalb des Verhältnisses des „Geistigen im Menschen ... zu etwas Geistigem außer ihm" zu begreifen, „durch das und in dem es existiert" (vgl. 23).

Die sorgfältigen Analysen W.-H.s erlauben es ihm auch, sich differenziert und begründet mit Theunissens Ebnerdeutung auseinanderzusetzen, die dieser 1980 in dem Nachwort zu der Neuauflage der „Pneumatologischen Fragmente" vorgetragen hat. W.-H. kann mit Verweis auf das Kap. „Zur Grammatik der Existentialaussage" in dem „Versuch eines Ausblicks in die Zukunft" (1929) darauf hinweisen, daß Ebner durchaus „eine Selbstbeziehung in der Dubeziehung im Gegensatz zur Selbstbeziehung im egozentrischen Sinn unter Ausschluß der Dubeziehung" kennt (91). Für weitere Ebnerstudien scheinen mir auch die Erörterungen über das Verhältnis zwischen Pneumatologie und Christologie wichtig zu sein, aus denen sich für W.-H. (gegen Marcel und Theunissen) ergibt, daß Ebners Pneumatologie „also nicht in jeder Hinsicht ‚von Anfang bis Ende Christologie'" ist (166 Anm. 44). Man kann, so scheint mir, das Suchen Ebners nach beschreibbarer Erfahrung im Sprachgeschehen nicht genügend ernst nehmen.

Wichtig für eine weitere Ebnerrezeption scheint mir schließlich auch die Feststellung W.-H.s zu sein, Ebner glaube „durch Kants kritische Autorität sowie durch seine eigene Kantkritik berechtigt zu sein, die defiziente Verständnisweise einer bloß spekulativen Metaphysik unbesehen auf alle Philosophie übertragen zu können" (279).

Besonders schön leuchtet das Ebnersche Denken schließlich in dem abschließenden 7. Kap. „Das Wissen um Gott" (264f) auf. Für das Wort „Wissen" gilt hier allerdings dasselbe, was oben über das Wort „on" in dem Wort Ontologie gesagt wurde. Es kommt alles darauf an, auf welchen Wegen des Denkens hier die Rede von „Wissen" gewonnen wird.

Diese Wege indessen wollen und können dieses letzte Kapitel und das ganze Werk ausarbeiten. Man darf dem Vf. für die Eröffnung dieser Wege dankbar sein.

Freiburg i. Br. Bernhard Casper

Greshake, Gisbert / **Kremer,** Jacob: **Resurrectio mortuorum.** Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1986. XII, 399 S., Lw. DM 59.–

In der Frage nach den „Letzten Dingen" ist seit einigen Jahrzehnten vieles in Bewegung, manches aber auch ins Abschüssige und Verworrene geraten.[1] Da tut es gut, wenn die verschiedensten Fäden mit sicherer Hand aufgegriffen und auf ihre Sinnmitte hingeordnet werden. Eben dies unternehmen Greshake und Kremer, beide durch wichtige Veröffentlichungen zur Thematik bereits international angesehen, im Blick auf das Kernstück christlicher Eschatologie. Im jetzt vorgelegten Buch wird in kondensierter Form ein äußerst informativer Überblick über die gesamte jüdisch-christliche Tradition geboten. Zugleich kommen die Hauptprobleme zu einer systematischen Klärung, die zwar auf der lebhaften (von beiden Autoren wesentlich mitgestalteten) Diskussion der letzten Jahrzehnte aufbaut, wobei manche Einzelfrage, die in den vergangenen Jahren polemisch verzerrt schien, nun aber in wohltuender Nüchternheit dem ihr angemessenen Platz im Gesamtgefüge zugeführt wird.

Im Ersten Teil behandelt Jacob Kremer die „Auferstehung der Toten in bibeltheologischer Sicht". Grundlegend für das Verständnis des ganzen Buches ist das 1. Kap. über die Bedeutungsvielfalt des Begriffs „Auferstehung der Toten". In der folgenden Behandlung der Einzelfragen setzt K. jeweils bei der paulinischen Theologie an, weitet von hierher den Blick auf die übrigen ntl Schriften und geht dann, soweit möglich, auf die Verkündigung Jesu zurück. Über den frühjüdischen Befund wird die Frage schließlich auf die Theologie Altisraels zurückverfolgt. Diese Methode hat im Hinblick auf die je anstehende Einzelfrage manchen Vorzug. Gerade, wo ein theologischer Ansatz besonders eindrücklich entfaltet wird (etwa der paulinische), bedauert man aber bisweilen den dadurch zugunsten der Detailthematik in Kauf genommenen Gedankenabbruch.

Das umfangreiche 2. Kap. ist der „Hoffnung auf eine leibliche Auferstehung" gewidmet. Bei der von Pls. verkündigten Auferstehung der Toten geht es, so macht K. deutlich, nicht um eine radikale Neuschöpfung aus dem Nichts, sondern um Verwandlung der personalen, leibhaften Existenz derer, die selbst noch im Tod Christus angehören. Den apokalyptischen Schilderungen kommt dabei nur eine dienende Funktion zu. Die späteren Briefe sprechen nur selten von „Auferstehung der Toten". In den Evangelien wird damit (im Unterschied zur pln. Theologie) häufig das Thema vom Endgericht verbunden. Jesus selbst hat den Glauben an die Auferstehung der Toten höchstwahrscheinlich gegen die Sadduzäer verteidigt, zugleich aber (gegenüber den Pharisäern) die damit verbundenen dinghaft-körperlichen Vorstellungen kritisiert. Auch hier geht es aber nicht primär um Apokalyptik, sondern um den Rückgriff auf den Gott der Väter, der den Verstorbenen ewige, persönliche Lebensgemeinschaft gewährt – wie auch aus dem Kontext der Basileia-Predigt Jesu zu erheben ist. In den frühjüdischen Texten vermengt sich mit apokalyptischen Vorstellungen häufig der griechisch-dualistische Begriff einer „unsterblichen Seele"; beide Komplexe stehen im Dienst der Botschaft von einer neuen, ganz Gott zu verdankenden Existenz der Toten. Bei aller notwendigen Zurückhaltung vermag sich K. im Blick auf den knapp skizzierten altisraelischen Befund stärker, als dies heute gewöhnlich der Fall ist, von dem Klischee einer bloßen „Fehlanzeige" zu lösen: „Erstens gestatten die wenigen Angaben in der Bibel keinen Rückschluß auf die allgemeine Erwartung, zumal auch ‚das Sprachspiel' der Zeugnisse zu beachten ist (z. B. die Klage, besonders über die Ferne Gottes in der scheol). Zweitens ist der Glaube der frühen Israeliten wesentlich bestimmt durch den Glauben an Jahwe, der Herr über Leben und Tod ist (...), also auch über die scheol (...). Dieser Glaube schließt letztlich ein, daß selbst die Toten bei ihm aufgehoben sind, wenn dies auch nicht immer reflektiert und ausgesprochen wird" (82).

Bei der Frage nach der „Auferstehung als Errettung aus dem ewigen Tod durch Jesus Christus" (3. Kap.) stellt K. zunächst (I) die Verbindung zwischen Tod und Sünde heraus, die in den ntl wie auch den frühjüdischen Schriften gezogen wird, nicht aber im gleichen Maße die altisraelischen Texte bestimmt.[2] Die einzig mögliche Errettung aus dem ewigen Tod (II) wird im NT Christus zugeschrieben. Die Behauptung, daß diese nachösterliche Verkündigung „schon in der Predigt Jesu verankert ist" (vgl. 111), dürfte heute allerdings keinen vollen exegetischen Konsens finden.

Bei der Frage nach dem „Zeitpunkt der Auferstehung" (4. Kap.) kommen – nach kurzen Bemerkungen zu „I. Am Jüngsten Tag" – zu „II. Unmittelbar nach dem Sterben" und „III. In der Gegenwart" besonders die pln./deuteropln. und joh. Aussagen, ausführlich aber auch frühjüdische Texte zur Sprache. In Kontinuität mit der jüdischen Hoffnung hinsichtlich des Lebens der Patriarchen bei Gott kennen die Apostel und Evangelisten die Hoffnung auf eine („Leib und Seele" umfassende) Gemeinschaft mit dem auferstandenen Christus unmittelbar nach dem Tode. Der Terminus „Auferstehung" allerdings wird biblisch nicht für die im Sterben geschenkte Befreiung aus der Todesmacht verwendet, sondern dem endzeitlichen Geschehen und der gegenwärtigen Errettung aus dem Tod durch den Glauben bzw. die Taufe vorbehalten (vgl. 161).

Im Zweiten Teil des Buches legt Gisbert Greshake – ebenfalls in vier Kapiteln – „Theologiegeschichtliche und systematische Untersuchungen zum Verständnis der Auferstehung" vor. In dem (ausführlichsten und, von der Anlage des gesamten Werkes her gesehen, zentralsten) 1. Kap. geht es um das „Spannungsfeld von Auferstehung des Leibes und Unsterblichkeit der Seele". Der geschichtliche Überblick beginnt mit einer knappen, die neueren Forschungsergebnisse prägnant zusammenfassenden Skizze des antiken Hinter-

[1] Vgl. meine Überblicke in: ThRv 79 (1983) 1–12; Seele. Problembegriff christlicher Eschatologie. Hrsg. v. W. Breuning, Freiburg 1986, 15–30.

[2] Zwischen den beiden Aussagen: „Die Gen 2,17 (vgl. 3,3) vorliegende Androhung des Todes als Sanktion für das Essen vom Baum der Erkenntnis meint offensichtlich nur den vorzeitigen Tod" (100) und: „Durch die Übernahme und Abänderung des Mythos vom Lebensbaum läßt der biblische Autor erkennen, daß nur Jahwe ewiges Leben zu geben vermag und der Mensch [...] durch seine Sünde [...] diese ihm angebotene Gabe ausgeschlagen hat" (ebd.) scheint mir allerdings ein Widerspruch zu bestehen.

grunds (frühe griechische Kultur, Platon, Gnosis). Bei den Apostolischen Vätern steht – neben der Thematisierung eines Hadesaufenthalts – vor allem die Erwartung der Märtyrer auf eine unmittelbar nach dem Tod erfolgende volle Gemeinschaft mit dem Auferstandenen im Vordergrund. In der Auseinandersetzung mit Platonismus und Gnosis verschiebt sich die Aufmerksamkeit von der präsentischen Dimension der Auferstehung auf die futurisch-endzeitliche hin. Dabei wird „Fleisch" (ursprünglich Inbegriff alles Geschaffenen) mehr und mehr zum anthropologischen Gegenbegriff von Seele – mit der Implikation einmal eines (das frühjüdisch-apokalyptische Gegenüber von Vollendung des einzelnen und des Alls ablösenden) Dualismus zwischen Vollendung der (unsterblichen) Seele und Rückgabe des Leibes in verklärter Gestalt, zum anderen eines physizistischen Verständnisses des Auferstehungsleibes. Hieraus resultiert für die mittelalterliche Theologie eine (nun ins Anthropologische gewendete) Problemlage, der erst Thomas v. A. – wie G. unter Einbeziehung der umfangreichen Literatur eindrücklich zeigt – Herr wird: Der Akt, mit dem der Mensch als „anima" vor Gott steht, ist der gleiche, mit dem er sich in Leib, Welt und Gesellschaft verwirklicht.

Demgegenüber kann die thomanische Auffassung, daß sich bereits die „anima separata" in der Anschauung Gottes in vollkommener Seligkeit befindet, nur als Widerspruch und Aporie empfunden werden (vgl. 231f). Müßte man aber nicht eher sagen, daß das Denken des Aquinaten – für den eine durch Materialität vermittelte Gotteserkenntnis grundsätzlich inadäquat ist – sich hier wie so oft einer versuchten Systematisierung schlicht entzieht?

In der Entwicklung nach Thomas tritt die unmittelbare Seligkeit der (leiblos vorgestellten) Seele so ins Zentrum des Interesses, daß die Hoffnung auf die Totenerweckung an den Rand des gläubigen Bewußtseins gedrängt wird: die Entwicklung über Descartes bis hin zur liberalen protestantischen Theologie – mit einer gewissen „Unterbrechung" bei M. Luther – scheint konsequent. In knappen, präzisen Strichen markiert G. die Situation danach: die Reaktion der dialektischen Theologie und den Diskussionsstand – mit zunehmendem ökumenischen Konsens –, der sich in jüngster Zeit vor allem im katholischen Raum herausgebildet hat.

In den folgenden „Systematischen Erwägungen" verteidigt G. mit guten Argumenten das von ihm (und vielen anderen) vertretene Konzept einer „Auferstehung im Tod". Gegen diese Überlegungen (zur Formel „Auferstehung im Tod" selbst s. u.) wird man kaum noch ernsthafte Bedenken geltend machen können. Beim postmortalen Leben als „Auferstehungsstand" geht es in der Tat um ein definitives Sein mit Christus in verklärter Leiblichkeit, das zugleich aber „Wartestand auf das endgültige Bei-Gott-Sein aller in der Vollendung des corpus Christi totius" bedeutet (vgl. 268). In Grundzügen wird hier eine – auch abgesehen von dem eschatologischen Kontext – imponierende Phänomenologie des Leib-Seele-Verhältnisses geboten. Im Unterschied zu früheren Darlegungen verzichtet G. in diesem Zusammenhang auf ein Weiterverfolgen der kontroversen Frage nach der Vollendung der materiellen Welt „in sich" (vgl. 264[290]), grenzt seine Position von der G. Lohfinks ab (vgl. 266[296]) und nimmt (nach weiterer begrifflicher Klärung) den Terminus „Seele" positiv auf.[3]

Kurz wird sodann im 2. Kap. die „Resurrectio mortuorum im Spannungsfeld von Glaube und Vernunft" umrissen. Im geschichtlichen Überblick über die Neuzeit verschwimmen dabei ein wenig die Konturen, wenn es etwa heißt: „Es ist nicht von ungefähr, daß die neuzeitliche Unsterblichkeitsbegründung, für die Kant exemplarisch stehen kann, geradewegs in den ‚Feuer-Bach' der Religionskritik geführt hat" (299).[4] Sehr erhellend ist hingegen die Zusammenschau von Versuchen einer rationalen Verantwortung des Auferstehungsglaubens „im wissenschaftstheoretischen Kontext" (309ff) und „im Rahmen einer philosophischen Anthropologie" (312ff). Daß auch eine postulatorische Argumentation wie die G. Marcels nur „die Hoffnung auf eine gewisse Unzerstörbarkeit im Menschen – das, was traditionell Seele heißt – eröffnen" soll (vgl. 318), leuchtet mir allerdings nicht ein.

Auf nur wenigen Seiten finden sich im 3. Kap. mit Blick auf das „Spannungsfeld von Universalität und christologischer Vermittlung" wichtige Ergänzungen zum vorigen Kapitel, insbesondere unter der Perspektive des Verhältnisses von Natur und Gnade.

In äußerster Dichte werden dann im abschließenden 4. Kap. – „Die Resurrectio im Spannungsfeld von Gegenwart und Zukunft" – zunächst die Grundlinien der folgenschwersten Entwicklung abendländischer Eschatologie nachgezeichnet. Die Inbeschlagnahme der (biblisch vorgegebenen) Nomenklatur präsentischer Eschatologie durch die Gnosis führte zu folgender alternativer Konsequenz: „entweder wurde der Zusammenhang zwischen gegenwärtiger und zukünftiger Auferstehung ethisch verdünnt, oder er wurde nur noch auf das unsichtbare Heil der Seele bezogen, damit aber das gegenwärtige Heil des Leibes und der Welt aus dem jetzt schon wirksamen Auferstehungsprozeß entlassen" (350). In neuzeitlicher Perspektive geriet – auf katholischer Seite – „die resurrectio mortuorum als Vollendung der übernatürlichen Gnadenwirklichkeit selbst in die Perspektive eines die ‚natürliche' Welt und ihre Ordnungen nicht berührenden ‚jenseitig-übernatürlichen' Geschehens, dessen Zusammenhang mit dem erfahrbaren Präsens der integralen menschlichen Existenz zumindest verdeckt war" (352). Nach evangelischem Verständnis ist die Welt „in den Prozeß der Gnade nicht hineingenommen, was gleichzeitig heißt, daß sie ihrer eigenen Ordnung, Vernünftigkeit und Finalität überlassen ist" (353). Erst der Pietismus eröffnet hier einen Durchbruch, insofern es ihm „wesentlich um das sichtbare Hervortreten und um die reale Auswirkung der künftigen eschatologischen Erneuerung in der Gegenwart des einzelnen, der Gemeinde und der Welt" geht (ebd.). Der Blick auf die hieraus entspringenden säkularisierten Derivate – insbesondere in der angelsächsischen Erweckungsbewegung – leitet über zu zeitgenössischen Formen des Versuchs einer Rückgewinnung der Welt für die eschatologische Hoffnung, wobei die Akzente – etwa mit Rücksicht auf die Theologie der Befreiung (vgl. 358f) – mit großer Präzision gesetzt sind. Die abschließenden systematischen Hinweise auf die Antizipation der Auferstehung in der Kirche und im Lebensvollzug der Christen bilden eine wichtige Ergänzung zu dem im 1. Kap. Ausgeführten.

Das mit großer Sachkunde verfaßte Buch bietet eine zuverlässige Wegweisung in den Glaubensartikel „resurrectio mortuorum"; Wegweisung im umfassenden Sinne: bei aller wissenschaftlichen Akribie im Detail bleibt der Leser stets von einer lebendigen Spiritualität getragen, die es dem heutigen Menschen möglich macht, sich auf den christlichen Glauben an die „Letzten Dinge" einzulassen.

Schwierigkeiten bereitet mir trotz aller gedanklicher Klärung weiterhin die Verwendung der Formel „Auferstehung im Tod". Ntl markiert die Metapher „Auferstehung der Toten" (abgesehen vom neutralen Gebrauch „Auferstehung zum Gericht") die durch Christi Sieg über den Tod errungene Rettung allen Fleisches, die mit dem Glauben bzw. der Taufe den einzelnen inchoativ zugeeignet wird und am „jüngsten Tage" universal zur Vollendung kommt. Sicher partizipiert auch der Mensch im Tode an diesem prozeßhaften Auferstehungsgeschehen, und zwar in besonderer Weise, insofern hier für den einzelnen die Rettung (von Leib und Seele) definitiv wird. Ohne umfängliche Kautelen verwandt, evoziert die Formel „Auferstehung im Tod" aber doch beträchtliche Mißverständnisse. Sie lenkt den Blick leicht von den entscheidenden Eckpolen – Beginn und Vollendung unserer Partizipation an Christi Auferstehung – weg, indem sie eine Vollendung des einzelnen im Zeitpunkt des Todes suggeriert, die gerade nicht gemeint ist. Mit Recht bezeichnet G. zu Ende von Kap. 4 die Auferstehung der Toten als den „durchlaufenden roten Faden des ganzen Erlösungs- und Heilsprozesses, der seine Vollendung am Ende dieser Weltzeit finden wird" (368). Die Formel „Auferstehung im Tod" scheint mir von ihrem Eigengewicht her die hier angesprochene Dynamik aber eher abzublenden.

Fragen bleiben insbesondere, wenn man (was nicht zum Thema des vorliegenden Buches gehört) berücksichtigt, daß der mit der „Auferstehung im Tod" anhebende Wartestand für die meisten von uns ein Läuterungsstand ist. Hier besteht ja nicht nur die (zu Recht bekämpfte) Gefahr des „anima-separata-Paradigmas" mit seiner Implikation einer fortlaufenden Zeit. Die neugewonnene Sensibilität für die Weltverantwortung der Christen erfordert im Hinblick auf die alte Lehre vom Purgatorium doch vor allem das Neubedenken einer im Tode anhebenden Verwandlung des Menschen, die voll eingebunden bleibt in das (von diesem Menschen mitverantwortete) fortdauernde Leiden der Schöpfung. Auch hier steht die Formel von einer „Auferstehung im Tod" eher im Wege.

Zu Recht macht G. darauf aufmerksam, daß die von ihm eine zeitlang geübte Askese hinsichtlich der Verwendung des Begriffs „Seele" zu einer „Unterbrechung" gewohnter Assoziationen geführt hat (vgl. 275[311]). Die Einführung der kontroversen Formel „Auferstehung im Tod" hat ihrerseits sicher zu einem besseren Verständnis der Leibhaftigkeit der im Tode erfolgenden Bergung der „Seele" in den Auferstandenen hinein beigetragen. Vielleicht läßt sie sich aber doch – nach solch „getaner Arbeit" – durch einen weniger mißverständlichen Ausdruck ersetzen.

Freiburg i. Br. Hansjürgen Verweyen

[3] Vgl. zu diesen Kontroverspunkten ThRv, a.a.O., 7.11.

[4] Vgl. dagegen z. B. Kant, „Kritik der Urteilskraft" § 87. Auch den Hinweis auf Kant und Fichte 304[381] vermag ich nicht nachzuvollziehen.

Sühne und Versöhnung. Hrsg. von Josef Blank und Jürgen Werbick. – Düsseldorf: Patmos (1986). 172 S. (Theologie der Zeit, 1) kart. DM 26.–

„Theologie der Zeit" heißt eine neue Buchreihe, die aus dem Gespräch zwischen Vertretern verschiedener Disziplinen erwachsen ist. Der 1. Bd enthält drei Hauptbeiträge, zwei Erfahrungsberichte und drei Diskussionsbeiträge.

Adrian Schenker – durch seine 1981 erschienene Studie über Versöhnung und Sühne im AT als „Spezialist" ausgewiesen – bietet einleitend (10–20) eine übersichtliche Begriffserklärung.

Die Bibel bezeichnet mit „Sühne" die einzige Alternative zur gewaltsamen Lösung eines Konfliktes. Denn „statt wie gerichtliche Strafen oder private Repressalien Druck und Zerstörung auszuüben, benutzt Sühne den Weg der gütlichen Übereinkunft, des Kompromisses, in den beide Beteiligte einwilligen" (10). Im ganzen AT beruht die Ablehnung der Idee einer „Besänftigung" Gottes (z. B. durch Opfer) auf der Prämisse, daß die Initiative der Versöhnung zwischen Gott und Sünder immer von Gott ausgeht. Die atl Sühneriten werden von Gott bereitgestellt und sind deshalb Ausdruck seiner Versöhnlichkeit. Der Sünder hat

beide Möglichkeiten: „Entweder versteift er sich in seinem Widerspruch zu Gott, oder er ergreift die dargebotene Hand der Versöhnung" (13f). Realisiert er die zweite Möglichkeit, muß er die Vergangenheit „umkehren" und durch deren Gegenteil ersetzen (Bewährung, Buße etc.). Lehnt er die Versöhnung ab, straft er sich selbst.

Josef Blank liefert mit seiner Abhandlung „Weißt du, was Versöhnung heißt?" (21–91) den bedeutendsten Beitrag. War das Thema „Sühne" bis zu den exegetischen Arbeiten von Eduard Lohse und Klaus Koch lange Zeit ein Stiefkind einer auf die vorexilischen Geschichtsbücher konzentrierten Forschung, so sind inzwischen namhafte Untersuchungen erschienen (Hartmut Gese, Stanislas Lyonnet, Léopold Sabourin, Adrian Schenker, Bernd Janowski u. a.).

B. faßt die Ergebnisse dieser Arbeiten nicht nur zusammen, sondern eröffnet selbst neue Perspektiven für das Verständnis der ntl Soteriologie. Er wendet sich gegen eine monokausale Erklärung des Phänomens „Opfer" und betont gegenüber den Thesen René Girards, daß es im AT bei jedem Opfer um die Wiederherstellung der schon in der Schöpfung grundgelegten Ordnung (Ausrichtung des Einzelnen auf den Willen Gottes und damit zugleich auf das Wohl der Gemeinschaft) geht. Die Schlachtung eines Tieres symbolisiert die Hingabe des Opfernden selbst. Dabei ist strikt zu beachten, daß die Opferriten von Jahwe gesetzte Mittel der Versöhnung sind. Das Opfer ist Medium eines interpersonalen Vorgangs, dessen Grundlage die Versöhnlichkeit Gottes ist. B. bezeichnet die prophetische Kritik an einer Veräußerlichung der Opfer als einen der „bemerkenswertesten Vorgänge der altisraelitischen Glaubensgeschichte" (32). Diese Kritik reinigt den Kult immer wieder von magisch-superstitiosen Elementen und bekräftigt dessen doppelte Aufgabe: die Gemeinschaft mit dem Göttlichen aufrechtzuerhalten; und die Konflikte innerhalb der Gemeinschaft des Stammes oder Volkes zu beseitigen (41). Unter allen Feiertagen gewinnt der Große Versöhnungstag (Jom Kippur) eine herausragende Stellung. Im Ritual dieses Tages verkörperte die „kapporet" (viereckige Platte: Ersatz für die nicht wieder angefertigte Lade im nachexilischen Tempel) den „göttlichen Partner" selbst (48). Durch die Besprengung der „kapporet" mit Blut (Zeichen des menschlicher Verfügung grundsätzlich entzogenen Lebens) wurde verdeutlicht, daß die Versöhnung nicht vom Menschen bewirkt, sondern von Jahwe geschenkt wird. Das dem eigentlichen Versöhnungsritus (Lev 16,15–19) angehängte Sündenbock-Ritual (Lev 16,20–22) war verbunden mit der Anrufung des Gottesnamens und brachte so nochmals zum Ausdruck, daß die Sündenvergebung zunächst ein Geschenk Gottes und dann erst Umkehr (Elimination des Bösen, Reinigung, Hingabe) von seiten des Menschen bedeutet.

Für B. steht fest, daß das Auftreten Jesu von Anfang an eine Provokation des vom Jerusalemer Tempelkult beanspruchten „Versöhnungs-Monopols" war. Mehr noch als Schürmann und v. Balthasar betont B., daß Jesu gesamtes Wirken das Gekommensein des erwarteten Heils (Ankunft des Reiches Gottes) verkündet, daß er sich identisch wußte mit seiner Sendung durch den Vater. Schon mit dem „Eintritt Jesu in die johanneische Taufvergebung" geschah etwas Revolutionäres. Denn da ist von Südenvergebung außerhalb des Tempels die Rede. Und B. nennt darüber hinaus zahlreiche Belege für den Konflikt Jesu mit dem Tempel (65f). Deutlich ist, „daß sowohl der Tempel als heiligste Institution als auch die Tora als oberste Norm ihrer absoluten Heilsvermittlungsfunktion entkleidet werden durch die Botschaft: ‚Das Reich Gottes ist nahe!' Damit vertritt Jesus im Rahmen des damaligen Judentums . . . einen Standpunkt, der ohne Parallelen ist" (66). B. geht weit über Schürmann hinaus (75), wenn er es für gewiß hält, daß Jesus mit dem ausdrücklichen Bewußtsein, stellvertretend Sühne zu leisten, in den Tod gegangen ist. Er schließt dies nicht nur aus Jes 53, sondern vornehmlich aus der Tatsache, „daß die Basileia-Botschaft Jesu als Vergebungs- und Versöhnungsbotschaft von Anfang an in einer Distanz und Konkurrenz zur kultischen Sühne der Tempelinstitution stand" (76). Der Autor lehnt eine Interpretation der griechischen Präposition „hyper" im Sinne bloßer Solidarität ab. Er will damit sagen: Proexistenz in Wort und Tat kann man mit dem Etikett „Erlösung durch Solidarität" versehen; Proexistenz im Tod aber kann logischerweise nur dann ein Akt der Erlösung bzw. Befreiung sein, wenn sie im Sinne von „Stellvertretung" mehr ist als Solidarität. Mit keinem „Martyrer" vor Jesus entstand eine Alternative zu den Sühneriten des Jerusalmer Tempels; aber Jesu Tod wurde schon vor Paulus als neuer Versöhnungstag (Röm 3,23–25) im Sinne einer Vollendung der Königsherrschaft Gottes in der Reinigung von aller Schuld verstanden. B. deutet das Zerreißen des Tempelvorhangs (Verkleidung der „kapporet") nach dem Tode Jesu als symbolischen Hinweis auf die Ablösung des Jerusalmer Tempels durch Jesus Christus selbst (90). Für ihn ist die „christologisch-soteriologische Konzentration des Sühnewesens auf die Person Jesu Christi . . . der entscheidende Schritt, der die christliche Gemeinde vom Judentum schied" (78).

Jürgen Werbick geht in seinen systematischen Überlegungen (92–117) aus von der mangelnden Rezeption des biblischen Sühnebegriffs durch die kirchliche Tradition.

Vor allem die Wirkungsgeschichte der Anselmschen Soteriologie basiere auf einer „strengen Äquivalenz von Sünde und tilgender Sühne (Strafe)" (96). In der heutigen Theologie aber werde kaum noch bestritten, „daß der Begriff der ‚verdienten Strafe' gerade noch dazu taugt, Gottes unverdiente, schlechthin schöpferische Zuwendung von ihrem Gegenteil her zu profilieren" (94). W. will alle juristischen Kategorien aus dem Sühnebegriff entfernen, weil Unrecht sich nicht durch die Begleichung offengebliebener Rechnungen, sondern nur durch Versöhnungsarbeit überwinden läßt. Und er weiß, daß er damit auf biblischem Boden steht. Die Sühneriten des AT symbolisieren ja „die Wiederherstellung der durch die Sünde bedrohten, im Bundesschluß von Jahwe verbürgten heilsamen Schöpfungsordnung und in einem weiteren Sinne die ‚Arbeit' der Versöhnung, die Jahwe für sein Volk – und mit ihm bzw. mit einigen auserwählten ‚Mitarbeitern' – um der Wiederherstellung des Bundes willen auf sich nimmt" (102). So gesehen unterbricht Sühne „den unentrinnbaren Sünde-Unheils-Zusammenhang, dem sich die Menschen mit jeder Missetat tiefer eingliedern" (105). W. deutet die atl Vorstellung vom Tun-Ergehen-Zusammenhang, indem er feststellt: „Es gehört . . . zur condition humaine, daß der Mensch seine Bedürftigkeit und sein Verwiesensein auf den anderen als Herausforderung zur Wechselseitigkeit der Liebe oder als Provokation zur Unterwerfung des anderen aufnehmen kann und daß die Entscheidung darüber seine Einstellung zum Leben entscheidend prägt" (105). Das Rivalisieren ist die alle Lebensverhältnisse pervertierende Macht, die im Vorgang der Versöhnung nicht nur gebrochen, sondern in ihr Gegenteil verkehrt werden muß. Insofern hat Versöhnung ihren Preis (108); und so gesehen darf stellvertretende Sühne nicht bedeuten: dem „Sünder das Leiden am eigenen Bösen ersparen wollen" (109). Aber der Sünder wird sich der eigenen Wirklichkeit erst stellen können, „wenn sein ‚Opfer' ihm hilfreich entgegenkommt, wenn es von sich aus den Teufelskreis der Rivalität unterbricht und darauf verzichtet, Böses mit Bösem zu vergelten" (109). W. fragt deshalb: „Darf die Soteriologie davon ausgehen, daß Jesus Christus dieses hilfreiche Entgegenkommen bis in die letzte Konsequenz gelebt und damit die Stelle dessen eingenommen hat, der die Versöhnungsarbeit der Menschen ermöglicht und trägt? Läßt sich der Sinn des stellvertretenden Sühnetodes Jesu Christi darin erkennen, daß Gott selbst in seinem Sohn einen unermeßlichen Preis gezahlt hat, damit die Sünder in heilsamer Weise der (Un-)Wahrheit ihres Lebens und der schlechthin verheißungsvollen Alternative zu dieser Unwahrheit begegnen konnten?" (109).

Petrus Ceelen – Seelsorger an einem Vollzugskrankenhaus –, plädiert mit einem Erfahrungsbericht (118–123) über den Gefängnisalltag für eine Sühne, die nicht einfach Strafe, sondern Versöhnungsarbeit ist. Und Wolfgang Raupach – Geschäftsführer der „Aktion Sühnezeichen/Friedensdienste" – zeigt mit seinen Beispielen (124–131) zur Versöhnungsarbeit nach dem Zweiten Weltkrieg, daß echte Sühne weder Bezahlung, Vergeltung oder Bestrafung, noch gar Wiedergutmachung sein kann; daß Sühne vielmehr der oft mühsame Brückenschlag zu neuen Beziehungen ist; daß zudem der Anfang dazu immer von den Geschlagenen bzw. Opfern ausgehen muß.

Ebenfalls gestützt wird die von Blank und Werbick gebotene Theologie der Sühne durch den Diskussionsbeitrag des Eheberaters Lorenz Wachinger (132–142).

Er möchte den Begriff „Sühne" von bestimmten Phänomenen (Selbstbestrafungsmechanismen; Abfuhr kollektiv verdrängter Aggressionen) lösen und z. B. auf die Arbeit des Menschen an der Versöhnung mit sich selbst, mit seiner Vergangenheit und Umwelt anwenden.

Einige sprachgeschichtliche Überlegungen entwickelt Georg Wagner (143–156).

Er spricht von einer „semantischen Schwäche" des Wortes „Sühne", von einem rechtlichen und einem theologischen Pol verschiedener Bedeutungen. Inzwischen wiesen die Juristen das Wort eindeutig dem religiös-ethischen Bereich zu. „In einer sehr abstrakten, aber damit auch überdauernd-umfassenden Bestimmung des Sühneerlebens tritt zweierlei hervor: (1) eine verlorengegangene Einheit oder Harmonie, individuell/oder sozial: Mißgeschick, Sünde, Schuld, Untat, Verbrechen o. ä; (2) die Wiederherstellung der Einheit durch vom Täter übernommene Leiden und/oder Wiedergutmachung" (149).

Der Bamberger Moraltheologe Volker Eid beschließt den Sammelband, indem er die Aspekte eines geläuterten Sühnebegriffs resümiert (157–172):

1. „Ausgleichsleistung" für begangene Schuld: „Sie kann darin bestehen, daß die Ursachen des Schuld-Unrechts klar und schonungslos aufgedeckt werden und daß die Schuldigen versuchen, diesen Ursachen mit einer kritischen Neubestimmung ihres Denkens und Verhaltens zu begegnen" (160). 2. „Wiedergutmachung" begangener Schuld: Sie darf nie darin bestehen, dem Schuldigen eine repressive Strafe aufzunötigen, „die womöglich noch einem Rachebedürfnis des Geschädigten entspricht; sie besteht vielmehr in der in Einsicht, Betroffenheit und Trauer begründeten Umkehr des Schuldigen und in seiner Bemühung um die Neustiftung der Beziehungen und um Versöhnung durch Vergebung" (161). 3. „Richtigstellung" des Schuldigen: Gemeint ist die Versöhnung des Schuldigen mit sich selbst. „Sühne ist dann das Werk der Auseinandersetzung mit dem eigenen Unrecht, das Werk der Erkenntnis der Schuld und des Bekenntnisses, das Werk der Trauer und der Neubestimmung der Lebensausrichtung" (161f).

Eine Kritik an Einzelheiten – z. B. an Werbicks Hinweis, es gebe im atl Kult die Vorstellung einer realen Übertragung von Schuld (100) – kann eine Rezension nicht leisten. Wiederholungen wurden wahrscheinlich wegen mangelnder Absprache zwischen den Autoren nicht immer vermieden. Ein Namen- und Sachregister wäre gewiß die Mühe wert gewesen. Insgesamt aber ist der Sammelband eine gelungene Bilanz und Diskussionsgrundlage. Natürlich sind die Beiträge von unterschiedlichem theologischen Gewicht. Vielleicht wird die große Abhandlung von Josef Blank bald einer der meistzitierten Aufsätze sein.

Freiburg i. Br. Karl-Heinz Menke

Schwager, Raymund: **Der wunderbare Tausch.** Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre. – (München:) Kösel (1986). 327 S. kart. DM 34.–

Dieses Buch enthält zehn Studien zur Erlösungslehre bei Markion und Irenäus, zum Motivkreis „Christi Sieg über den Teufel", zur Erlösungslehre bei Athanasius, bei Gregor von Nyssa, Pelagius und Augustinus, bei Maximus Confessor, Anselm von Canterbury, Martin Luther, Karl Barth und Hans Urs von Balthasar, die Schwager in den Jahren 1980 bis 1986 in der ZkTh veröffentlicht hat. Diese Studien zeichnen sich ausnahmslos dadurch aus, daß sie den soteriologischen Ansatz jeweils aus dem Gesamtzusammenhang eines theologischen Entwurfs heraus entwickeln und mit großer Sachkenntnis und Sorgfalt auf die nicht hinreichend ausgetragenen Probleme hin „abhören". Das eigentlich Interessante an diesem Buch liegt freilich darin, daß Sch. die Theorie René Girards, die er bereits in seinem Buch „Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften. – München: Kösel 1978 vorstellte, als Gesprächspartner ins Spiel bringt, um mit ihrer Hilfe Argumentationsschemata und Aporien der referierten Autoren in ein neues Licht zu rücken und an den zentralen Diskussionspunkten zu neuen Lösungsvorschlägen zu kommen. So ist ein Buch entstanden, das nicht nur breit und kompetent – und außerdem durchaus spannend – theologiegeschichtliches Material ausbreitet, sondern darüber hinaus wohlbegründete Reformulierungsversuche wichtiger soteriologischer Theorieelemente vorlegt, die in der soteriologischen Diskussion Beachtung finden sollten. Ich greife zwei Fragestellungen heraus, um diese Einschätzung zu belegen und zugleich die Frage zu stellen, was die Bezugnahme auf Girard hier austrägt.

Ausschlaggebend für die jeweilige Sicht des Erlösungsgeschehens ist zweifellos das darin vorausgesetzte S ü n d e n v e r s t ä n d n i s.

Nach Sch.s Einschätzung hat keiner der referierten Autoren „die biblische Beschreibung der Sünde (als Tendenz von der Urmimesis über die Lüge zur Gewalt) klar gesehen und systematisch aufgearbeitet ... Wohl deshalb blieben auch die konkreten Umstände des Todes Jesu – seine lügnerische Verurteilung und gewaltsame Hinrichtung – für die Glaubensreflexion seltsam bedeutungslos" (315). Die Sünde muß ja – soll der Begriff der Erlösung sinnvoll sein – als jene Selbstverstrickung des Menschen in das Böse verstanden werden, aus der der Mensch sich selbst nicht mehr befreien kann. Und es muß zugleich einleuchtend gemacht werden, daß Gott die Sünder nicht durch bloße Verzeihung, sondern eben nur durch das Drama der Hingabe seines Sohnes unter die Macht der Sünde aus der Sünde herauslösen konnte. In der Theologie der Väter steht hier häufig das Motiv der (legitimen) Herrschaft des Teufels im Vordergrund, aus der die Menschen durch die mit Jesu Tod geleistete Sühnezahlung ausgelöst werden mußten (vgl. Schwager, 36ff). In neuer Weise stellt sich das Problem bei Anselm. Sein Grundsatz „aut poena aut satisfactio" setzt ja eine Pervertierung der heilvollen Schöpfungsordnung durch die Sünde voraus, die eben nicht durch bloße Sündenvergebung geheilt werden „kann". Pervertiert ist – nach Anselm – zwar nicht die Natur des Menschen als solche, wohl aber der „Wille als Natur", das „Natur-Wollen" (Sch.) des Menschen, so daß man die unveränderliche Wesensnatur des Menschen von der geschichtlich bestimmten (durch die Sünde bestimmten) Natur unterscheiden und beide doch im Zusammenhang sehen müßte (186). Wie ist das pervertierte Natur-Wollen des Menschen – seine von der Sünde bestimmte geschichtliche Natur – näherhin zu beschreiben? „Das geschichtlich bedingte Natur-Wollen wäre das menschliche Wollen, insofern es durch die Freiheitsgeschichte anderer Menschen innerlich determiniert" (187) und in die „negative" Solidarität der Sünder verstrickt wird. Sch. bezieht sich hier auf Girards Analysen, nach denen die Menschen immer schon von dem tiefen Streben „besessen" sind, den anderen bei seinem Begehren, bei seiner Aneignung von Gütern nachzuahmen und ihn so nur noch als Rivalen wahrzunehmen (zu bekämpfen). Diese alles durchdringende Rivalität kann nur so unter Kontrolle gebracht werden, daß sich die Rivalen von Zeit zu Zeit gegen ein unschuldiges Opfer zusammenrotten und es als den vermeintlichen Ursprung der Gewalt – als Sündenbock – opfern. In der Ausstoßung und Ermordung des Opfers entlädt sich die Gewaltbereitschaft der Menge, und mit ihr wird der Menge deshalb – wenigstens für eine gewisse Zeit – der Friede zurückgegeben. Der Sündenbockmechanismus unterwirft die Rivalen einem Wiederholungszwang, solange er nicht als solcher durchschaut, solange er nicht von innen her aufgebrochen wird durch einen unübersehbar Unschuldigen, der sich die Projektionen der gewalttätigen Masse aufladen läßt, ihre Aggressionen erträgt, ohne zurückzuschlagen, den Gewalttätigen die Ausweglosigkeit ihrer eigenen Verstrickung in die Gewalt zurückspiegelt und ihnen – als der freiwillige „letzte" Sündenbock – eine neue Weise gewaltfreien Zusammenlebens jenseits des Sündenbockmechanismus eröffnet.

Damit wären – nach Sch. – die Grundlinien des Erlösungsdramas vorgezeichnet: die Verstrickung der Menschen in eine für sie selbst nicht mehr überwindbare Dynamik des Bösen und der Gewalt, die hoffnungslosen Selbstrettungsversuche in der Opferung des Sündenbocks und die Überwindung dieser Dynamik durch den Erlöser, der sich selbst für die Sünder opfert. Dazu einige Rückfragen: Es ist sicher weiterführend, wenn Sch. im Anschluß an Girard die Eigendynamik des Bösen herausarbeitet, eine „Mechanik" beschreibt, die die Menschen in ihrem Wollen tiefer bestimmt als die bloßen „Umstände" der herkömmlichen Moraltheologie und eben doch nicht wie eine Naturentwicklung, sondern i n i h r e m W o l l e n h e r r s c h t. Es leuchtet zudem ein, den abgründigen Hang der Menschen zur alles umfassenden Rivalität als deutlichste Erscheinungsform dieser Dynamik zu verstehen. Ist aber – selbst unter dieser Voraussetzung – Girards Zurückführung der Rivalität auf die Aneignungsmimesis mehr als eine unter mehreren denkbaren Annäherungen an das Geheimnis des Bösen? Ist sie wirklich überzeugender als etwa Drewermanns Zurückführung der Sünde und der Rivalität auf den heillosen Versuch des Menschen, der Kontingenzangst, der Verzweiflung angesichts seiner Nicht-Notwendigkeit und seiner möglichen Nichtigkeit, auszuweichen durch Absolutsetzung des eigenen Ich in der Unterwerfung des anderen? Offenbar gibt es und muß es verschiedene Zugänge zur Deutung des mysterium iniquitatis geben. Die Festlegung der Soteriologie (bzw. der in ihr vorausgesetzten Erbsündenlehre) auf e i n e n Zugang – sei es die Theorie Girards oder die Psychoanalyse – ist deshalb weder notwendig noch fruchtbar; sie führt zu einer vermeidbaren Blickverengung.

Von Girards Theorie fällt auch Licht auf die Notwendigkeit des Opfertodes des Erlösers.

Sch. stellt breit die Aporien aller Versuche dar, diese Notwendigkeit in der Abgeltung eines gerechten Anspruchs des Teufels (bzw. des Gesetzes) zu begründen oder auf den richtenden Zorn Gottes zurückzuführen (so noch bei K. Barth und H. U. von Balthasar). Vielleicht hätte in diesem Zusammenhang auch Anselms Satisfaktionslehre kritischer gewürdigt werden müssen. Notwendig ist Christi Leiden nur deshalb, weil anders „die Ursünde der begehrenden Mimesis" nicht überwunden, weil anders die Möglichkeit der geisterfüllten Nachfolge Jesu Christi nicht eröffnet werden konnte (304). Warum? Weil die menschliche Freiheit, die das Versöhnungsangebot Gottes in Jesus Christus abgelehnt hat, sich so sehr in sich selbst verschlossen hat, daß es zum Gericht kommen muß. Dieses Gericht wird aber so zum Gericht über das Böse, daß Jesus Christus als der Sündenbock die unheilvollen Folgen des Bösen am eigenen Leib erträgt. „Darin wird das innerste ‚Herz Gottes' offenkundig, und es zeigt sich, daß die gewaltfreie göttliche Liebe sich selbst durch die verhärteten Sünder nicht zum rächenden Gegenschlag verführen läßt. Auf die Verdoppelung der Sünde antwortet sie mit einer Verdoppelung der Liebe, die sich nun nicht mehr bloß in zeichenhaften Handlungen äußert, sondern im Leiden bewährt" (309). Jesu Leiden – das Ertragen der Gewalt seiner Feinde – ist der einzige Weg, in ihr „eigenes Inneres" vorzudringen und sie von innen heraus zu verwandeln. Aber wie geschieht dieses „Eindringen", und wie verwandelt es den Sünder von innen heraus? Sch. kann hier auf die Symbolik vom wunderbaren Tausch zurückgreifen: „Jesus hat die Lüge und Gewalt seiner Gegner nicht mit ‚gleicher Münze zurückbezahlt'. Er hat all das Böse, das die Menschen auf ihn abgeschoben haben, frei angenommen und durch seine Liebe am Kreuz überwunden. Es kam so zu einem wunderbaren Tausch. Auf ihre Verblendung, ihren Haß und ihre tödlichen Hiebe antwortet er, indem er sich selbst und den Hl. Geist als Gabe des wahren Lebens, der unerschütterlichen Freiheit und des vollendeten Friedens zurückschenkte" (316f). Noch einmal: Wie geschah dies in Jesu Leiden und warum „mußte" es so geschehen? Weil nur so der Mechanismus der rivalisierenden Gewalt geoffenbart und überwunden werden konnte? Gewiß hat das Kreuz offenbarende Bedeutung: als offenbarendes Gericht über den bösen Drang des Menschen, alle Lebensverhältnisse – selbst das schlechthin heilvolle Verhältnis zu seinem Gott – in Rivalitätsverhältnisse zu pervertieren; und von Ostern her als Offenbarung der Gegen-Macht der göttlichen Liebe, die am Menschen festhält und selbst seine Sünde noch aushält. Diese Offenbarungsbedeutung des Kreuzes hat die Soteriologie auszulegen und den Tod Jesu so als „Höhepunkt" des Beziehungsdramas zwischen dem schlechthin beziehungsmächtigen Gott und dem beziehungsfeindlichen Sünder herauszuarbeiten. Girards Theorie kann hier sicher weiterführende Hinweise geben; aber sie kann nicht den alles umfassenden Interpretationshorizont abgeben. Sie ist zu sehr auf die Darstellung der sündigen Dynamik des Rivalisierens konzentriert. Das Gegenbild – die noch im Erleiden der Sünde und im Sterben beziehungsschaffende göttliche Liebe – läßt sich eben nur vom Evangelium her staunend ermessen und mit Hilfe einer umfassenden Theologie der heilschaffenden Beziehung zur Sprache bringen.

So ist der Ertrag der Auseinandersetzung mit Girards Theorie begrenzt; aber er sollte auch nicht unterschätzt werden. Sie bietet wichtige Aufschlüsse darüber, wie es zur unheilvollen, todbringenden Lebenseinstellung – zur Sünde – des Menschen kommt, wie die Sünde den Menschen wie eine überlegene Macht und doch nicht an seinem Willen vorbei ergreift und wie die Sünder sich in ihrem sündigen Lebensentwurf heillos verschanzen. Damit läßt sie die patristischen Motive der Herrschaft des Satans und des Kampfes Jesu Christi mit dem Satan (mit der Macht der Sünde) entzifferbar werden. Sie macht kritisch gegen alle Versuche, Jesu Leidensgeschick statt auf die rivalisierende Wut der Menschen in irgendeiner Weise auf Gottes strafenden Zorn zurückzuführen und so das Bild Gottes, des Vaters, mit jenen sadistischen Zügen auszustatten, die den rivalisierenden Menschen selbst kennzeichnen. Und sie legt es nahe, das Kreuz als Offenbarungsgeschehen zu deuten: als Gericht über die Sünde und als Offenbarung

der aushaltenden, gewaltlosen göttlichen Liebe. Sch. hat diese Impulse Girardschen Denkens – und manche andere – aufgegriffen und in der Auseinandersetzung mit klassischen soteriologischen Konzepten zur Geltung gebracht; man wird ihm dafür dankbar sein, auch wenn man nicht so weit gehen möchte, Girard als neuen Kirchenvater zu kanonisieren.

Siegen Jürgen Werbick

Seitz, Manfred: **Erneuerung der Gemeinde.** Gemeindeaufbau und Spiritualität. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1985). 182 S., kart. DM 24.80

Die Frage nach dem richtigen Weg zum Aufbau einer christlichen Gemeinde wird in der Praktischen Theologie recht unterschiedlich beantwortet. Schon in seinem Aufsatzband „Praxis des Glaubens" zeigte sich der bewußt spirituelle Ansatz des Erlanger Pastoraltheologen Manfred Seitz bei der Suche nach neuen pastoralen Möglichkeiten der Kirche. Dieses Anliegen setzt sich in der nun vorgelegten zweiten Sammlung von verschiedenen Aufsätzen und Vorträgen fort. Spiritualität ist für den Vf. ein „Hoffnungswort" (38), denn es repräsentiert die entscheidende Antwort der Kirche auf die vielgestaltige Frage des modernen Menschen nach dem Sinn des Daseins. Angesagt ist ein neues Bemühen um Evangelisierung, das aber nur möglich ist, wenn Mitarbeiter und Gemeinden ein „von Wort, Gebet und Gemeinschaft bestimmtes Leben" (72) führen.

Die vorgelegte Sammlung gliedert sich in drei Themenbereiche: Gemeindeaufbau (9–56), Spiritualität (57–124) und Seelsorge (125–180). Angesprochen werden ganz unterschiedliche Probleme:

Personalplanung der Kirche, Evangelisation und Gemeindeaufbau, das geistliche Leben der Mitarbeiter, die Frage nach der Heiligung des Sonntags, das Verhältnis von Seelsorge und Psychologie, geistliche Voraussetzungen zum Üben der Seelsorge. Dazu ein Durchblick durch den Brief des Paulus an die Philipper, Anmerkungen zur Problematik des Kirchentages 1985 in Hannover und ein Blick auf Martin Luther aus einer bewußt theo-logischen Perspektive („nicht Christsein innerhalb der Gesellschaft und gegenüber dem Mitmenschen, sondern als Sein vor Gott", 115).

Die verschiedenen Beiträge des Vf.s sind bewußt aus einer „konservativen" Haltung (105) geschrieben. Beeindruckend die grundsätzliche biblische Fundierung der angesprochenen Fragen. Diese führt (etwa bei der Interpretation des Begriffes „Seelsorge" vom hebräischen *‚näfäš'*, 176) zu nachdenkenswerten pastoralen Erkenntnissen. Es geht dem Vf. nicht um Polarisierung, sondern um Bereicherung der Seelsorge von der Mitte her. Realistisch angesprochen werden die großen Schwierigkeiten, die einer spirituellen Vertiefung des persönlichen und des Gemeindelebens in der modernen Konsumgesellschaft gegenüberstehen. Um so wichtiger ist die Wiederbelebung einer „theologia ascetica" im Rahmen der Praktischen Theologie (74), um Pfarrern und Gemeindemitgliedern eine geistliche Einübung in den christlichen Glauben zu erleichtern. Zweifellos trägt die vorgelegte Aufsatzsammlung dazu bei, diese spirituelle Dimension der Theologie auch im Rahmen praktischer Fragestellungen von neuem heimisch werden zu lassen.

Münster Hermann Wieh

Sauer, Ralph: **Kinder fragen nach dem Leid.** Hilfen für das Gespräch. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1986). 124 S. (Theologie im Fernkurs, Bd 12) kart. DM 16.80

Dieses Buch des Religionspädagogen R. Sauer kreist um die „dunkle Seite der Kinderkatechese".

Im 1. Kap. („Kind und Leid") tritt Vf. der verbreiteten Vorstellung von der „glücklichen Kindheit" entgegen, aber damit auch der Annahme, das Kind stehe noch in einer ungebrochenen Gottesgewißheit. Vf. zeigt, wie Leiderfahrung, die die Erwachsenen in tiefe Glaubenskrisen stürze, Kinder noch viel ungeschützter treffe.

Kap. 2 („Gott und das Leid in theologischer Sicht – Das Problem der Theodizee") trägt verschiedene Deutungen des Leides vor. Die heute beliebte Rückführung des Leides auf die von Gott dem Menschen eingeräumte geschöpfliche Freiheit wird von S. mit guten Gründen ebenso abgelehnt wie die Deutungen Leid als Prüfung, Leid als Strafe, Leid als unvermeidliches Spiel der Evolution. Auch die subtile Unterscheidung zwischen Gottes direktem Wollen bzw. Bewirken und seinem indirekten Wollen (= Zulassen) ist für ihn letztlich nicht überzeugend. So lehnt er den Notbegriff der Zulassung ab. „Gott wäre nicht Gott, wenn er nicht in allem verborgen wirksam wäre" (45, im Anschluß an G. Ebeling). Mit K. Rahner verweist er auf „Gott – das unbegreifliche Geheimnis" (62).

„Die Unbegreiflichkeit des Leids verweist uns an die Unbegreiflichkeit Gottes . . ., die alle anderen Eigenschaften zusammenfassende letzte und tiefste Bestimmung seines Wesens. Die Hl. Schrift erinnert immer wieder an den Geheimnischarakter und an die Verborgenheit Gottes . . . Bis in alle Ewigkeit bleibt uns endlichen geschaffenen Wesen das abgrundtiefe Geheimnis der göttlichen Macht entzogen . . ." (62). „Die Verborgenheit Gottes (bezeichnet) sein tiefstes und innerstes Wesen" (97). Der Vf. wäre sicherlich mißverstanden, wollte man sagen: die Unbegreiflichkeit Gottes als solche sei Gottes Geheimnis und sein tiefstes und innerstes Wesen. Was sollte in solchem Falle das für ein göttliches Geheimnis sein, das „sich uns in Jesus Christus zugesprochen hat" (63)? So spricht denn Vf. deutlich und immer wieder vom Aufleuchten „der Herrlichkeit Gottes", von Gott als dem „Vater Jesu Christi und unserem Vater" (63) und von der endzeitlichen Vollendung (105).

Im 3. Kap. („Ist der liebe Gott gemein?" Die dunkle Seite der Kinderkatechese) beschreibt S. die Tendenz der gegenwärtigen Rede von Gott in Katechese und Verkündigung: das Argument der Selbstverantwortung des Menschen und das der Eigengesetzlichkeiten der Natur (und ich füge hinzu: das Argument des Zufälligen) sollen Gott entlasten und entschuldigen. „Die versuchte Entlastung Gottes wird erkauft mit einer Entmachtung Gottes, er wird zu einem Nachtwächtergott, der deistische Züge annimmt" (93). S. will Gott und das Leid nicht deistisch auseinanderdividieren, sondern im Glauben an Gott, der nah und fern zugleich ist, zusammenhalten.

Unsere katechetisch-seelsorgerliche Praxis bedarf gründlicher theologischer Reflexion. S. zeigt auf einen wunden Punkt unserer Praxis – die undialektische Rede vom „lieben Gott" – und bietet Eltern, Erziehern, Katecheten, Pfarrern und Lehrern theologisch wie pädagogisch fundierte Hilfen für das Gespräch mit Kindern an. Ein notwendiges, lesenswertes und hilfreiches Buch, für das dem Vf. und der Domschule Würzburg Dank gebührt.

Münster Erdmann Sturm

Religiöse Erziehung und Glaubensentwicklung. Zur Auseinandersetzung mit der kognitiven Psychologie. Erträge der 3. Internationalen Arbeitstagung „Religionspädagogik und Religionspsychologie". Hrsg. von Hans-Jürgen Fraas und Hans-Günter Heimbrock. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1986). 153 S. kart. DM 19.80

Die Erträge der 3. internationalen Arbeitstagung „Religionspädagogik und Religionspsychologie" 1984 haben H.-J. Fraas und H.-G. Heimbrock unter dem Titel „Religiöse Erziehung und Glaubensentwicklung" herausgegeben. Der Bd will eine Auseinandersetzung mit der kognitiven (Entwicklungs-)Psychologie u. a. von Piaget, Kohlberg, Fowler und Oser leisten.

Er bietet Religionspädagogen und Religionspsychologen, die die fachwissenschaftliche Diskussion der letzten Jahre mitverfolgt haben, wichtige und zum Teil originelle Diskussionsbeiträge und Detailstudien, die eine Überprüfung und Weiterführung der genannten stufentheoretischen Konzepte ermöglichen. Das vorliegende Buch liefert einen eigenständigen Beitrag der Religionspädagogik zur Frage nach der religiösen Entwicklung im Gesamt der menschlichen Entwicklung und besonders im Zusammenhang der kognitiven Entwickung des Individuums. Es beansprucht zugleich, einen Überblick über die diskutierten Konzepte zu geben, eignet sich meines Erachtens aber nicht als Einführung – z. B. für die Praktiker der Religionspädagogik – in die kognitive Entwicklungspsychologie unter religionspädagogischem und religionspsychologischem Interesse. Zwar werden die Ansätze etwa Kohlbergs (und seiner Schüler) oder Fowlers kurz skizziert, die wissenschaftstheoretischen und methodologischen Grundlagen aber vorausgesetzt, so daß die Darstellung bestenfalls zu einer Vergegenwärtigung des bereits Gewußten reicht, nicht aber zu einer Hinführung.

Sie ist auch wohl weit weniger intendiert als die Überprüfung und Weiterführung des erreichten religionspädagogischen Erkenntnisstandes. Dazu vermag der Bd Wesentliches beizutragen.

In fünf Gliederungsschritten stellen evangelische und katholische Religionspädagogen und Religionspsychologen aus der Schweiz, den Niederlanden und der Bundesrepublik die Ansätze der kognitiven Psychologie zur Entwicklung des moralischen Urteils, zur Entwicklung des Glaubens und des religiösen Urteils zur Diskussion.

H.-J. Fraas führt in die Thematik der Tagung ein, indem er „Zur Dynamik von Glauben und Lernen in theologischer und psychologischer Perspektive" darlegt, daß und inwiefern Religion die Bedingungsstruktur der Identität symbolisiert und religiöse Lernprozesse identitätsstiftenden Charakter tragen.

Die Beiträge des 2. Teils befassen sich mit dem „Lernen als Übernahme von Glaubenssystemen".

Kohlbergs Ansatz der „Moralischen Urteilsbildung", Fowlers Konzept des „Wachstums des Lebensglaubens" und Osers Beitrag zur Entwicklung der „Religiösen Urteilsfindung" widmen sich je eigene Kapitel.

Die einzelnen Themenblöcke werden ergänzt durch eine kritische Würdigung und durch weiterführende Anfragen der Herausgeber Fraas und Heimbrock.

Mit dieser Dokumentation der Beiträge der Arbeitstagung der Religionspädagogen und -psychologen liegt ein wichtiger Bd für Fachwissenschaftler/innen vor, wenngleich nicht alle wichtigen Auseinandersetzungen mit den Stufentheorien aufgenommen wurden. So fehlt beispielsweise völlig die Beschäftigung mit der Kritik der Kohlberg-Schülerin C. Gilligan, Kohlbergs methodisches Vorgehen benachteiligte Frauen.

Innerhalb der unabgeschlossenen Auseinandersetzung mit der kognitiven Psychologie in ihrem Verhältnis zur Glaubensentwicklung und in ihrer Bedeutung für die religiöse Erziehung bildet das vorliegende Buch einen beachtlichen Gewinn.

Münster Martina Blasberg-Kuhnke

Langer, Wolfgang: **Religionsunterricht in einer „nachchristlichen" Gesellschaft.** – Hildesheim, Zürich, New York: Georg Olms 1985. 198 S. (Hildesheimer Beiträge zu den Erziehungs- und Sozialwissenschaften. Studien – Texte – Entwürfe, Bd 22) kart. DM 24.80

In dieser Aufsatzsammlung ordnet Langer von ihm in den Jahren 1979–1984 veröffentlichte Artikel einander zu, die sich mit der Situation des Religionsunterrichtes (= RU) unter veränderten gesellschaftlichen Bedingungen befassen. Die gedankliche Klammer bildet die Absicht, den Ansatz einer korrelativen Religionspädagogik im Rückgriff auf den Synodenbeschluß „Der Religionsunterricht in der Schule" vom Jahre 1974 zu verdeutlichen und ihn gegen jene Einwände zu verteidigen, die zum sogenannten „neuen" RU vorgebracht werden.

L. läßt sich von der These leiten, die verfassungsmäßige Garantie des RU habe die Kirche weitgehend daran gehindert, sich den Herausforderungen einer weltanschaulich pluralen, säkularisierten Gesellschaft zu stellen, wie sie dem Religionslehrer in der Schule mit einem RU für alle begegnet; es muß daher zur Kenntnis genommen werden, daß sich die Voraussetzungen bei den Schülern sowie deren Bedürfnisse und Erwartungen nicht mehr decken mit den amtlichen Lehrplänen und den darin formulierten Zielsetzungen und Aufgabenstellungen.

Von dieser Position aus versucht L. mögliche religionspädagogische Ansätze und Perspektiven einer realitätsbezogenen Weiterentwicklung des RU aufzuzeigen und zu begründen. Er sieht diese Weiterentwicklung in der Öffnung und Verbreiterung der Aufgabenstellung des RU. Es muß die diakonische Funktion der Kirche im Bereich der Erziehung neu begründet werden. Diese Funktion besteht darin, den Menschen zu helfen, ganz und im vollen Sinn Mensch zu werden (religiöse Erziehung im weitesten Sinn). Eine so verstandene religiöse Erziehung bezieht sich zuerst und vor allem auf die Religiosität als allgemein menschliches Existential. Somit gilt der „Dienst" des Religionslehrers in erster Linie dem ihm anvertrauten jungen Menschen, nicht der Institution Kirche (sie beauftragt ihn gerade zu diesem Dienst), auch nicht dem „Wort" der überlieferten Offenbarung (das er nur daraufhin verkündet und bezeugt, daß es den Schüler zu einer in freier Glaubensentscheidung anzunehmenden Lebensorientierung einlädt). Nach Meinung L.s muß dies keineswegs den Verlust einer christlichen Orientierung des RU und seiner kirchlichen Verantwortung nach sich ziehen.

Bei dem Interesse, von dem sich L. leiten läßt, sind Schlußfolgerungen unausbleiblich, die zu Mißverständnissen führen müssen. Zu nennen ist das legalistische Verständnis der geltenden rechtlichen Bestimmungen des RU, das die gesellschaftlichen Erwartungen an die Religionsgemeinschaften und deren Funktion für die Gesamtgesellschaft überdeckt. Ferner könnte die starke Betonung der diakonischen Funktion der Kirche im Bereich der Erziehung allzuleicht so verstanden werden, als hätten religiöse Inhalte nur noch eine beigeordnete Bedeutung. Schließlich ist auf die mangelnde Schlüssigkeit in der Argumentation überall da hinzuweisen, wo Bezug genommen wird auf die Analyse der gegenwärtigen, realen, situativen Bedingungen der religiösen Erziehung. Müßte nicht auch der jeweilige Standpunkt in Frage gestellt werden, von dem aus Ergebnisse der gesellschaftlichen Analyse als reale Bedingungen gedeutet werden? Was L. als reale Weiterentwicklung versteht, erscheint anderen als parteiergreifende Option.

Regensburg Johann Hofmeier

Nastainczyk, Wolfgang: **Glauben weitergeben – Glauben entfalten:** Prozesse – Probleme – Chancen. – Salzburg: Otto Müller Verlag (1986). 134 S., öS 220.– / DM 31.40

Das in letzter Zeit vieldiskutierte Stichwort „Tradierungskrise" verweist nach W. Nastainczyk auf einen sich momentan vollziehenden sozialen Wandlungsprozeß, der als epochal zu charakterisieren ist und innerhalb dessen sich auch eine religiöse Umbruchkrise von tiefgreifendem Ausmaß ereignet. Mit unterschiedlichen Perspektiven und Schwerpunkten gehen die in diesem Bd zusammengefaßten Beiträge den mit den gewandelten Bindungen verbundenen Problemen und Chancen für die Glaubensvermittlung nach. Dabei werden biblische Orientierungen aufgegriffen, werden die Lehren aus Fehlformen religiöser Erziehung in der Vergangenheit, die ungeschminkt dargelegt werden, zu ziehen versucht, werden geschichtlich vorgefundene Gestalten, Ideen und Handlungen daraufhin befragt, inwiefern sie als Modelle und Motive für christliches Verhalten von Erziehern und Lehrern dienen können. Es gelingt N. aufzuzeigen, daß solche Rückblicke in die Vergangenheit alles andere als bloß rückwärts gewandt sind, sondern den Blick für die Herausforderungen der Gegenwart und Zukunft zu schärfen vermögen. Denn Christsein hat sich niemals außerhalb der gesellschaftlichen Prozesse abgespielt – und darf es auch nicht. Von daher ist es für das Christsein-lernen und -werdenkönnen auf Zukunft hin entscheidend, ob und inwiefern sich Christen mit den Sorgen und Nöten der Menschheit solidarisieren und sich an der Suche nach Wegen für eine humane Zukunft beteiligen. Gerade darin erblickt N. die Aufgabe einer christlich orientierten Erziehung, wie sie auch vom 2. Vatikanischen Konzil und der Gemeinsamen Synode von Würzburg angestrebt worden ist: „als Beitrag des Gottesvolkes zu Verstehen und Bestehen von Welt und Zeit, zur menschenmöglichen Vorwegnahme einer neuen Menschheit und Erde unter einem neuen Himmel Gottes" (63).

Insgesamt handelt es sich bei diesem Buch um eine gelungene und anregende Sammlung von auf die unmittelbare Praxis gerichteten Vermittlungsversuchen langjährigen religionspädagogischen Nachdenkens.

Paderborn Norbert Mette

Rees, Wilhelm: **Der Religionsunterricht und die katechetische Unterweisung in der kirchlichen und staatlichen Rechtsordnung.** – Regensburg: Friedrich Pustet (1986). 354 S. kart. DM 76.–

In der Bundesrepublik Deutschland ist der Religionsunterricht (RU) als „ordentliches Lehrfach" ein staatliches Unterrichtsfach, das jedoch „in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaften" zu erteilen ist. Der RU ist daher eine „gemeinsame Angelegenheit von Kirche und Staat". Die vorliegende Arbeit, die als theologische Diss. in Augsburg unter sachkundiger Leitung von Joseph Listl entstanden ist, behandelt die Thematik in übersichtlicher und verständlicher Weise unter theologischen, religionspädagogischen und kanonistischen sowie staats- und vertragskirchenrechtlichen Aspekten.

Im 1. Kap. (27–46) behandelt R. die religiöse Erziehung, zu der der RU einen wichtigen Beitrag zu leisten hat, als gemeinsame Aufgabe von Eltern, Kirche und Staat. Dabei wird in Übereinstimmung mit der kirchlichen und der staatlichen Rechtsordnung den Eltern die Erstverantwortung zugesprochen. Der Anspruch der Kirche auf Mitwirkung bei der religiösen Erziehung wird mit dem „Sendungsauftrag Christi" und der „übernatürlichen Mutterschaft der Kirche" begründet. Da eine optimale Selbstverwirklichung des Menschen ohne Religion nicht denkbar ist, fordert R. auch vom religiös neutralen Staat, daß er aus seiner subsidiären Erziehungsaufgabe die weltanschaulichen und religiösen Fragen nicht ausklammern darf, wenn er seinen pädagogischen Auftrag nicht verfehlen will.

Im 2. Kap. (47–83) gibt R. einen gedrängten Überblick über die geschichtliche Entwicklung der religiösen Unterweisung von den Anfängen der Kirche bis zur Gegenwart. Dabei zeigt er auf, daß die katechetische Unterweisung erst mit der Einführung der allgemeinen Schulpflicht als RU in das öffentliche Schulwesen integriert wurde und sich zu seiner heutigen Ausgestaltung als staatliches Unterrichtsfach mit kirchlicher Inhaltsbestimmung entwikkeln konnte. Die Darstellung der hist. Genese mündet in eine Problemübersicht über die kontroverse Situation des RU in der Bundesrepublik Deutschland seit der Mitte der 60er Jahre. Dabei setzt sich R. intensiv mit den religionssoziologischen, religionspädagogischen, theologischen und schulpädagogischen Gründen auseinander, die eine Krise des schulischen RU ausgelöst haben.

Im 3. Kap. (84–113) wendet sich R. der Behandlung der positiven Bestimmung des kanonischen Rechts über die religiöse Unterweisung im Codex Iuris Canonici von 1917 zu, der als „Weltrecht" für die katechetische Unterweisung und den RU in sehr unterschiedlichen Schulsystemen Geltung beanspruchte. Dabei wird hervorgehoben, daß einerseits der kirchliche Gesetzgeber die Eltern grundsätzlich verpflichtet, ihre Kinder in katholische Schulen zu schicken und grundsätzlich für alle von katholischen Schülern besuchte Schulen die Erteilung von RU als Pflichtfach forderte und andererseits die durch das Staatskirchenrecht der Weimarer Reichsverfassung geschaffene spezifische Form des RU als staatliches Unterrichtsfach eine für die Kirche besonders günstige Sondererscheinung darstellt, die über die Regelung des kirchlichen Gesetzbuches hinausging.

Angesichts der Bedeutung der Direktiven des II. Vat. Konzils für die Revision des kirchlichen Gesetzbuches, auch für die religiöse Unterweisung in der Form der außerschulischen Katechese und des schulischen RU, werden im 4. Kap. (114–138) die Aussagen des II. Vat. Konzils über die religiöse Unterweisung und Erziehung dargestellt. Im Mittelpunkt dieser Ausführungen steht die

Konzilserklärung über die christliche Erziehung, die nicht nur Recht und Pflicht zur Erziehung, sondern auch das jedem Menschen zustehende unveräußerliche Recht auf Erziehung betont.

Im 5. Kap. (139–163) analysiert R. die nachkonziliaren Ausführungsbestimmungen zu den Konzilsbeschlüssen in dem „Allgemeinen katechetischen Direktorium" vom 11. April 1971 und in den Apostolischen Schreiben „Evangelii nuntiandi" vom 8. Dez. 1975 und „Catechesi tradendae" vom 16. Okt. 1979, die auch weiterhin für die Interpretation des geltenden kanonischen Rechts bedeutsam sind. Dabei geht es nicht nur um inhaltliche, sondern auch um methodisch-didaktische Probleme und um literarische Auseinandersetzungen auf dem Gebiet der Religionspädagogik.

Zentrale Bedeutung kommt dem 6. Kap. (164–193) zu, in dem die Bestimmungen des Codex Iuris Canonici von 1983 über die religiöse Unterweisung und das Schulwesen detailliert dargestellt werden. Dabei verweist R. zunächst auf die vom CIC/1917 abweichende Gesetzessystematik, die deutlich zwischen katechetischer Unterweisung und schulischem RU unterscheidet, bevor er die für die katechetische Unterweisung und für den schulischen RU geltenden Normen des kanonischen Rechts im einzelnen in knapper, präziser, zuverlässiger und transparenter Weise darlegt.

Während die ersten sechs Kap. der Untersuchung des Verständnisses und der rechtlichen Bestimmungen über die katechetische Unterweisung und den schulischen RU auf gesamtkirchlicher Ebene gewidmet sind, wendet sich R. in vier weiteren Kap. den besonderen Verhältnissen in der Bundesrepublik Deutschland zu. Im 7. Kap. (194–226) stellt er unter der Überschrift „Teilkirchliche theologisch-pädagogische Forderungen an den Religionsunterricht im deutschen Sprachgebiet" religionspädagogische Grundkonzeptionen des RU, die Stellungnahmen der Deutschen Bischofskonferenz über den schulischen RU, die intensiven Auseinandersetzungen auf der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (1971–1975) und die seitherige Erörterung auf diesem Gebiet vor. Dabei wird eine konkrete Vorstellung von der Vielfalt der geistigen, zum Teil auch gegensätzlichen Strömungen, Tendenzen und Auseinandersetzungen vermittelt, von denen die Religionspädagogik und die Didaktik des RU in der Bundesrepublik Deutschland während der vergangenen zwanzig Jahre gekennzeichnet war.

Gegenstand der drei letzten Kap. der Untersuchung sind die staatskirchenrechtlichen Bestimmungen über den RU. Im 8. Kap. (227–247) zeigt R. die verfassungs- und kirchenvertragsrechtlichen Grundlagen des RU auf. Er behandelt zunächst die zentralen Bestimmungen des GG der Bundesrepublik Deutschland über den RU; anschließend untersucht er die Stellung des RU im kirchenpolitischen System des GG und analysiert dann die Normen über den RU in den Verfassungen und in den Schulgesetzen der einzelnen Bundesländer. Schließlich bietet er einen vorzüglichen Überblick über die sich auf den RU beziehenden Regelungen in den verschiedenen Staatskirchenverträgen, nämlich in den zwischen einzelnen Ländern und dem Deutschen Reich mit der katholischen Kirche abgeschlossenen Konkordaten und in den zwischen einzelnen Ländern und den evangelischen Landeskirchen abgeschlossenen Kirchenverträgen.

Im 9. Kap. (248–274) werden in umfassender und eingehender Weise die Erörterungen und Auseinandersetzungen in der verfassungs- und staatsrechtlichen Literatur über den Charakter des RU als eines ordentlichen Lehrfachs analysiert. Weil der RU ordentliches Lehrfach ist, ist der Staat Veranstalter des RU und dieser als Pflichtfach integrierender Bestandteil der staatlichen Schulorganisation. Zutreffend grenzt R. dabei die Aufsichtsrechte des Staates und der Kirche über den RU gegeneinander ab und legt er die Rechtsstellung der Schüler, der Erziehungsberechtigten und der Lehrer hinsichtlich der Abmeldung vom RU bzw. der Ablehnung der Erteilung desselben dar.

Die Übereinstimmung des RU mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaften ist das Thema des 10. Kap. (275–302). Dabei wird die Frage untersucht, in welchem Umfang den Kirchen und Religionsgemeinschaften Mitwirkungsrechte bei der Gestaltung des RU zustehen. R. kommt zu dem Ergebnis, daß der RU mit der weltanschaulichen und religiösen Neutralität des Staates nur vereinbar ist, wenn sein Inhalt nicht vom Staat, sondern von den Religionsgemeinschaften bestimmt wird. Zu den Grundsätzen, die von den Religionsgemeinschaften selbst zu bestimmen sind, werden in erster Linie die Glaubenssätze und der Bekenntnisinhalt einer Religionsgemeinschaft gerechnet, die sich im Rahmen der Interpretationskompetenz der betreffenden Religionsgemeinschaft in theologischer wie auch in religionspädagogischer Hinsicht fortentwickeln können. In diesem Zusammenhang wird auch auf die in jüngster Zeit erfolgte Öffnung des RU für Schüler anderer Religionsgemeinschaften hingewiesen. Der Verwirklichung des Übereinstimmungsgebotes dient die kirchliche Einflußnahme auf die Gestaltung der Lehrpläne, der Methode und der Didaktik, die Erarbeitung und Einführung von Lehrbüchern und Lehrmitteln, die Bestellung der Religionslehrer sowie das Recht auf Einsichtnahme und Kontrolle des RU durch Beauftragte der Kirche.

Eine kurze Zusammenfassung (302–306) und ein Personen- und ein Sachregister (338–354) schließen das Werk ab und erleichtern zusammen mit dem ausführlichen Inhaltsverzeichnis (7–18) dem Leser den Umgang mit ihm.

RU und katechetische Unterweisung sind als Dienst der Verkündigung des Wortes Gottes Grundvollzüge kirchlichen Lebens. Dies stellt die vorliegende Arbeit eindringlich vor Augen. Sie stellt erstmals die Bestimmungen des kanonischen Rechts über den schulischen RU und die katechetische Unterweisung umfassend dar, und zwar im Zusammenhang mit der geschichtlichen Entwicklung, der theologischen Grundlegung sowie den religionspädagogischen und didaktischen Fragestellungen. Zugleich sind die einschlägigen verfassungs- und staatsrechtlichen sowie die kirchenvertraglichen Bestimmungen über den RU in den Schulen der Bundesrepublik Deutschland miteinbezogen. R. hat seine Arbeit logisch klar und transparent gegliedert und sowohl in ihrer Gesamtkonzeption als auch in ihren sämtlichen Details mit großer Akribie und Zuverlässigkeit durchgeführt. Dabei ist sie auch in all ihren Teilen gut lesbar und verständlich. Besondere Anerkennung verdient die überaus sorgfältige Verarbeitung der immensen einschlägigen Literatur aus den Gebieten des Kirchenrechts, der kirchlichen Rechtsgeschichte, der Religionspädagogik und des Staatskirchenrechts (das Literaturverzeichnis umfaßt die S. 307–337). Auch sämtliche amtlichen Verlautbarungen der katholischen Kirche zur Katechese und zum schulischen RU in Geschichte und Gegenwart sind ausgewertet. In der Beurteilung der von ihm behandelten komplexen Sachverhalte gelangt R. in den kirchenrechtlichen, theologischen, religionspädagogischen und staatskirchenrechtlichen Aussagen durchwegs zu abgewogenen und überzeugenden Ergebnissen. So ist die Arbeit zu einem vorzüglichen Kompendium der behandelten Gegenstände und Probleme geworden, das nicht nur für die Wissenschaft, sondern auch für die Praxis wertvolle Hilfen leisten kann. Vor allem für den Zusammenhang zwischen der kirchlichen Rechtsordnung und der Religionspädagogik und den notwendigen Dialog zwischen diesen beiden Disziplinen ist sie von zukunftweisender Relevanz.

Dem Rezensenten sind kaum Unstimmigkeiten aufgefallen. In c. 854 § 4 CIC/1917 wird nicht den Eltern „zusammen mit dem Beichtvater" (86) das Urteil über die Zulassung der Kinder zur Erstkommunion zugesprochen. Dies wäre eine Gefährdung des Beichtgeheimnisses. R. weiß zwar, daß der CIC/1917 die Hochschulen zu den Schulen rechnet (94, Anm. 48), spricht dann aber wiederholt von „höheren Schulen", wenn im Gesetz Hochschulen gemeint sind (92, 94, 95, 191, 263). Daß Recht und Pflicht der Eltern zur Erziehung ihrer Kinder, das im CIC/1983 an drei verschiedenen Stellen statuiert wird, „gesetzessystematisch richtig" unter den Pflichten und Rechten der Laien aufgezählt werden (182), kann nicht überzeugen, da es selbstverständlich auch Laien gibt, die keine Kinder haben und andererseits auch Kleriker (Ständige Diakone) rechtmäßig verheiratet sein und Kinder haben können. Auch Druckfehler und ähnliche Versehen sind in der Arbeit kaum festzustellen: S. 97, 10. Zeile ist statt „Lehrer" „Lehre" zu lesen, S. 125, 20. Zeile statt „Schule" „Kirche"; S. 302, 19. Zeile statt „Beauftragung" und S. 305, 19./20. Zeile statt „Lehrbeauftragung" jeweils „Bevollmächtigung" (vgl. 297), S. 302, 13. Zeile statt „Erklärten" „erklärten" und S. 311, 8. Zeile statt „conciliarie" „conciliaris".

Solche geringfügige „Ausstellungen" vermögen den Wert der Arbeit nicht zu beeinträchtigen. Dem Vf. ist zu der hervorragenden Leistung zu gratulieren. Seinen weiteren Veröffentlichungen ist mit Interesse entgegenzusehen.

Regensburg Matthäus Kaiser

Ahn, Byung-Mu: **Draußen vor dem Tor.** Kirche und Minjung in Korea. Theologische Beiträge und Reflexionen. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1986). 156 S. (Theologie der Ökumene, 20) kart. DM 29.80

„Jesus hat ‚draußen vor dem Tor (ἔξω τῆς πύλης)' gelitten, um durch sein eigenes Blut das Volk zu heiligen (Hebr 13, 12): Jesus wurde vor das Tor der heiligen Stadt Jerusalem geführt und dort wie ein Verbrecher hingerichtet, weil er durch seine Person und sein Wirken die verborgene Ungerechtigkeit der damaligen herrschenden Schicht aufgedeckt hatte (40). Christus steht auch heute anonym draußen vor dem Tor ... inmittten der vielen Namenlosen: der Arbeiter und Arbeiterinnen, die zwar von morgens früh bis spät in die Nacht arbeiten, ohne Feiertage, sogar ohne besonderen Arbeitsschutz für Frauen, die aber dennoch hungrig bleiben. Unaufhörlich werden Fabriken gebaut, das Bruttosozialprodukt steigt Jahr für Jahr; aber für die Arbeitnehmer wird es immer schwerer, das Existenzminimum zu erreichen, während die Reichen immer reicher werden. Diese Arbeitnehmer sind Opfertiere, die ihr Blut für die wahnwitzige Mythologie der Industrialisierung vergießen ... Wenn sie nach Gerechtigkeit rufen, werden sie alsbald aus ihren Arbeitsstellen vertrieben und als Kommunisten gebrandmarkt (42f). Wenn sie am Arbeitsplatz erkranken, werden sie häufig ohne Entschädigung entlassen. Es gibt kein Arbeitslosengeld und keine Rente, keine Krankenversicherung. Es kommt oft soweit, daß entlassene junge Arbeiterinnen sich als Prostituierte verkaufen (bei amerikanischen Truppen oder in der Tourismusindustrie – Anm. des Rez.), um ihre alten Eltern unterhalten zu können. Arbeiter haben bei uns nur die Pflicht, mehr zu arbeiten, aber kein Recht auf ein menschenwürdiges Leben. Überall werden ihre Schreie immer lauter (43). Hunderte von Studenten und Professoren, Journalisten, Schriftstellern und Dichtern, Intellektuellen und Pfarrern haben sich ihrem Gewissen entsprechend für soziale Gerechtigkeit und die Wiederherstellung einer demo-

kratischen politischen Ordnung eingesetzt. Sie werden heute von der Regierung als Umstürzler betrachtet, aus ihren Stellen entlassen und ins Gefängnis geworfen (ebd.)."

Mit diesen Auszügen aus einem 1975 in Seoul erschienenen Aufsatz dürften Titel und Anliegen dieser „Theologischen Beiträge und Reflexionen" hinreichend gekennzeichnet sein. Das sinokoreanische Wort «min» bedeutet „Volk", «jung» (chin. chung) bedeutet „viel, zahlreich, Menge"; «min-jung» steht also für „Volksmenge, Volksmassen". Attributiv findet es sich in Zusammensetzungen wie Volkstheater, Volkskunst, Volksbelustigungen etc. So könnte im Untertitel statt der Koordination auch „Minjung-Kirche" oder „Volkskirche" stehen. Gemeint ist immer eine „Kirche der Armen" und eine präferentielle Option für die Armen, „für all diejenigen, die keine Stimme haben", wie Papst Johannes Paul II. immer wieder betont. Dabei bliebe allerdings zu beachten, daß in Lateinamerika die Formulierung «Iglesia popular» aufgrund abwegiger Interpretationen ins Zwielicht geraten und somit zu vermeiden ist (vgl. ThRv 1986, 508f). Der Parallelismus zur lateinamerikanischen „Theologie der Befreiung" (sowie auch zur afrikanischen „Schwarzen Theologie", als deren profiliertester Vertreter im deutschen Sprachraum der Mitherausgeber der Reihe „Theologie der Ökumene", Theo Sundermeier, gilt), liegt auf der Hand. Bezeichnend ist, daß die koreanische Übersetzung der «Teología de la liberación» des Gustavo Gutiérrez (vgl. ThRv 1986, 508f) gleich nach ihrem Erscheinen von der Regierung des Präsidenten Park (1979 ermordet) verboten wurde, was jedoch ihre Verbreitung nur gefördert hat (ähnlich wie der Fall Boff höhere Auflagen seiner Schriften im Gefolge hatte).

In einem instruktiven „Nachwort" (151–156) bietet Andreas Hoffmann-Richter „Biographische Hinweise" zum Vf., der 1922 als Sohn eines konfuzianisch geprägten Arztes in Nordkorea geboren wurde. Er fand den Weg zum Christentum und zur Theologie. Von 1956 bis 1965 studierte er in Heidelberg (u. a. beim Hrsg. der Reihe „Theologie der Ökumene", Hans-Werner Gensichen) und promovierte bei Günther Bornkamm mit einer Arbeit über „Das Verständnis der Liebe bei Konfuzius und bei Jesus" (Heidelberg 1965 – Es wäre reizvoll, einen ausführlichen kritischen Vergleich anzustellen mit der von Ratzinger betreuten Regensburger Diss. „«Caritas» bei Thomas von Aquin im Blick auf den konfuzianischen Zentralbegriff «Jen»" [vgl. ThRv 1984, 333–335]). Als Neutestamentler dozierte Ahn zunächst an einem überdenominationellen Seminar in Seoul. Seit 1971 ist er Professor der „Theologischen Hochschule der Presbyterianischen Kirche in Korea". Eine von ihm seit 1969 hrsg. theologische Zeitschrift wurde 1981 von der Regierung verboten. Am 28. August 1976 wurde er zu einer mehrjährigen Haftstrafe verurteilt, kam aber durch die Bemühungen von Christen verschiedener Länder Ende Dezember 1976 wieder frei.

In seinem „Vorwort" (September 1985) betont Vf.:

„Mir ist wichtig, daß die Leser zunächst den realen Kontext des koreanischen Kirchenkampfes beachten. Meine Aufsätze sind theologische Reflexionen dieser Realität. Bei den Artikeln handelt es sich zumeist um Vorträge, die also konkrete Adressaten im Blick hatten... Ich habe immer versucht, den christlichen und kirchlichen Standpunkt zu formulieren, indem ich das, was für einen Christen im Einsatz für Gerechtigkeit und Menschenrechte geboten ist, und die Realität der Diktatur sowie der Unterdrückung miteinander konfrontierte ... Der Leser möge beachten, daß die hier veröffentlichten Predigten und Vorträge in einer Situation der Überwachung gehalten wurden; auch könnten sie in der jetzigen politischen Situation unverändert kaum in Korea veröffentlicht werden (7)."

Die Texte bieten eine Fülle von Material zur theologischen Reflexion auch für die Kirchen Europas, die ja seit etlichen Jahren mit der lateinamerikanischen Theologie vertraut sind und deren Interesse durch den Bumerang-Effekt der rezenten römischen Verlautbarungen und ihres weltweiten Echos in allen Medien nicht wenig amplifiziert wurde. Simplifizierungen blieben dabei nicht aus. Ein unnuanciertes Werturteil soll hier nicht abgegeben werden. Das thomistische Adagium «Gratia supponit naturam» und das Zusammenspiel von Natur und Gnade sind zu komplex und mit zu vielen Subtilitäten befrachtet. Die in den Ahnschen Texten aufspürbaren Parallelen zur lateinamerikanischen Theologie sind geradezu frappant. Es heißt da z. B.: „Die Christen, die sich dem Minjung angeschlossen haben, stehen in der Gefahr, von der Kirche als Nichtchristen in den Bann getan zu werden, wenn sie weiter draußen unter dem Minjung bleiben. Sie haben die schwere Aufgabe, in zwei Richtungen kämpfen zu müssen: gegen die Bollwerke einer unmenschlichen politischen Macht und gegen die heiligen Schanzen eines gegen die Geschichte gerichteten Dogmatismus der christlichen Kirche. Da der Kampf aussichtslos und von langer Dauer zu sein scheint, werden einige von ihnen versuchen, in den alten Tempel der Kirche zurückzutreten oder einen neuen Tempel für sich zu errichten. Aber Gott wird nicht im Tempel bleiben, wer auch immer ihn errichtet. Wenn die Türen und Fenster der Kirche nicht zur Außenwelt geöffnet bleiben, wird sie zu einem Mausoleum für Gott (50f). Laßt uns den Tempel unserer Privilegien abbrechen und zum lebendigen Tempel Jesu Christi vorangehen, der seinen Leib für die Leidenden der Zerstörung anheimgibt (51)."

Besonders aufschlußreich für den koreanischen kulturellen Kontext und instruktiv für westliche Leser ist der Beitrag „Christen und die Sprache des Minjung" (85–98).

Erwähnenswert ist schließlich die Parallele zur Kirche unter der Naziherrschaft unter dem Titel „Zur dritten These der Barmer Erklärung" (146–150). Hoffmann-Richter beschließt sein Nachwort: „Ahn Byung Mu will uns, die reichen Christen in der Bundesrepublik Deutschland, zum Gespräch herausfordern" (156).

Die gut lesbare deutsche Übersetzung besorgten (die Herren) Kim Chang Nack und Lee Tschun Mo sowie Park Jung Wha mit Dorothea Schweizer. Sie wurde vom verdienten Hrsg. Winfried Glüer sprachlich überarbeitet und gestrafft. In einer sachverständigen „Einführung" (9–12) erleichtert Glüer dem westlichen Leser den Zugang zu den Texten, die er geschickt ausgewählt und einfühlsam zusammengestellt hat. Die fünffache Kakographie „Alphabeth" (87f) sowie die Theta-Spaltung „At-heismus" (13) sind kaum verzeihlich. Im übrigen ist zu trennen: korea-nisch (10, 87, 155).

Zwei bemerkenswerte Texte des Vf.s erschienen überdies in deutscher Übersetzung in dem von Jürgen Moltmann hrsg. Kongreßbericht „Minjung. Theologie des Volkes Gottes in Südkorea" (Neukirchen-Vluyn 1984). Eine Auflistung einiger weiterer ins Deutsche übertragener Titel bietet Hoffmann-Richter in seinem Nachwort (151, Anm. 1).

Katholischerseits kontextuell relevant sind an erster Stelle die mutigen Predigten und Interviews des Erzbischofs von Seoul, Kardinal Kim, die in zahlreichen europäischen Zeitschriften erscheinen (z. B. jüngst in: KathMiss 1986, 131–133; Echos de la rue du Bac, Paris 1986, 289–293). Kim hat in Münster (bei Höffner) Christliche Sozialwissenschaften studiert. Persönlichkeit und Unerschrockenheit des Bischofs von Galen während der Naziherrschaft sind ihm seit seiner Studienzeit bestens vertraut. Galens Predigten sind ihm Vorbild und Ansporn. Im Jan. 1987 haben die Tageszeitung Dong-a Ilbo und das Wirtschaftsmagazin The Weekly Chosun ihn zum „Mann des Jahres" gewählt wegen seiner Auffassung von Demokratie und Menschenwürde sowie seiner Bemühungen, an der Seite der Armen und Unterdrückten zu stehen (vgl. auch „Koreanische Bischöfe leben mit den Armen. Erfahrungsberichte mit einem ungewöhnlichen Experiment": KathMiss 1987, 9–13.

Sodann liegen etliche Übersetzungen der Gedichte von Kim Chi Ha vor (dt. bei Suhrkamp) sowie das Bändchen: Wer ist Kim Chi Ha? Brief an die Priester. Der Leidensweg. Gewissenserklärung (Missio, Aachen/München 1976) und besonders der lesenswerte Aufsatz des japanischen Jesuiten Fumio Tabuchi: Der Theologe im Gefängnis: Kim Chi Ha (Concilium 1978, 327–331). Tabuchi promovierte bei J. B. Metz mit einer Diss.: Politische Mystik im asiatischen Kontext: Kim Chi Ha, der katholische Dichter aus Korea (Münster 1981). Der „Theologie des Volkes im koreanischen Kontext" widmete Tabuchi ein eigenes Kapitel (368–402), mit aufschlußreichen Einlassungen zu Ahn. Als Korreferent amtierte damals Franz Kamphaus, der sich inzwischen als Bischof von Limburg und Vorsitzender der deutschen bischöflichen Kommission «Iustitia et Pax» mehr und mehr für Theologie und Kirche des Volkes Gottes in Lateinamerika engagiert (auch kollegial vor Ort: vgl. dazu seine sachkundigen Analysen: HerKorr 1985, 171–177; 1986, 282–286) und neuerdings sogar (im Einvernehmen mit Fidel Castro) Limburger Priester für das priesterarme Kuba freizustellen bereit ist und mit dem Gedanken einer Kollegialitätsvisite spielt.

Aus der weltweiten Affinität der „im Leben sitzenden" Theologien der Dritten Welt, vorab aus den zu Lateinamerika aufgezeigten Parallelen – seit September 1986 wirkt übrigens ein Team koreanischer Priester in der Andenmission in Peru –, dürfte hervorgehen, in welchem Maß spanische, portugiesische und englische Übersetzungen des gehaltvollen Bandes eine fruchtbare Osmose fördern würden (vgl. auch Gustave Thils, Pour une théologie de structure planétaire [Louvain-la-Neuve 1983]; En dialogue avec l'«Entretien sur la foi» [ibid. 1986] und ehedem: La théologie des réalités terrestres [Brügge 1946]).

Münster Werner Promper

Pieris, Aloysius: **Theologie der Befreiung in Asien.** Christentum im Kontext der Armut und der Religionen. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1986). 270 S. (Theologie der Dritten Welt, 9), kart. DM 39.50

Der singhalesische Vf. (geb. 1934 in Sri Lanka, seit 1953 SJ) ist Buddhologe. Zwischen den kanonischen Studien der scholastischen Philosophie (Lic. 1959 in Indien) und der Theologie (Lic. 1966 in Neapel) zur Vorbereitung auf die Priesterweihe (1965) erwarb er Diplome in Pali und Sanskrit (Univ. London 1961) sowie in vorpolyphoner Musik (Fondazione Cini, Venedig 1964). Er promovierte als erster Christ bei einem „buddhistischen Mönchsgelehrten" in buddhistischer Philosophie (Vidyodaya Campus, University of Sri Lanka 1972). 1974 gründete er in Kelaniya (unweit von Colombo idyllisch im Gebirge gelegen) das „Forschungs- und Dialogzentrum Tulana", das neben buddhologischen Studien (mit anthropologischer Feldforschung) vor allem „theologische Reflexion im Kontext buddhistischer Kultur und der durch Armut und Religiosität geprägten Lebenswirklichkeit Asiens" als Zielsetzung hat, in deren Gefolge (als asketisch-mystisch-pastorale Praxis) adäquate Liturgien und Meditationsformen entwickelt sowie seelsorgliche Begleitung christlich-buddhistischer Familien

und Dialog mit Jugendlichen (in Konferenzen und Seminaren) programmiert werden.

P. hielt Gastvorlesungen an der Päpstl. Univ. Gregoriana, an verschiedenen Institutionen in Kalifornien, an der University of Birmingham sowie an dem renommierten (von dem Jungmann-Schüler Johannes Hofinger SJ [1905–1984] nach seiner Vertreibung aus China 1950 gegründeten) East Asian Pastoral Institute in Manila. Seit 1974 ist er Schriftleiter der vom Ecumenical Institute (Colombo) hrsg. Zeitschrift „Dialogue" (265).

Das „Verzeichnis wichtiger Veröffentlichungen von A. Pieris in europäischen Sprachen" (261–264) umfaßt (neben etlichen Einführungen und Rezensionen) vierzig (z. T. wiederholt nachgedruckte und übersetzte) Artikel, aus denen er selbst (auf Anregung von Ludwig Wiedenmann SJ, dem Hrsg. der Reihe „Theologie der Dritten Welt") dreizehn für den hier zu besprechenden Band ausgewählt und thematisch geordnet hat (9f). Die Übersetzungsleistung von Ursula Faymonville verdient Anerkennung, wenn auch hier und da gewisse Formulierungen den Rückgriff auf das Original erheischen.

Verschiedenen Beiträgen liegen Kongreß-Referate zugrunde. Als „Mittelpunkt und Schlüssel" (9) zu der Sammlung bezeichnet P. einen auf dem Dritten Kongreß (der asiatischen Mitglieder) der Ecumenical Association of Third World Theologians (Wennappuwa, Sri Lanka 1979) gehaltenen Vortrag: Towards an Asian Theology of Liberation – Some Religio-Cultural Guidelines (abgedruckt im Organ des East Asian Pastoral Institute, Manila: East Asian Pastoral Review 1979, 206–230), der damals auch in mehreren Übersetzungen erschien (dt.: ZMR 1979, 161–182).

In diesem Vortrag (131–160) ist P. vor allem darum bemüht (unbeschadet des „gemeinsamen Nenners der überwältigenden Armut"), die asiatische Theologie von der lateinamerikanischen abzuheben und sich auf die „religiös-kulturelle Dimension [vorab die buddhistische, mit der er am besten vertraut ist und die er als ‚panasiatisch' gewichtet] des asiatischen Kontextes zu konzentrieren". Dazu führt er drei Argumente ins Feld, die er einzeln entfaltet: die sprachliche Heterogenität, die gegebene Integration von kosmischen und metakosmischen Elementen in asiatischen Religionen, die überwältigende Präsenz nichtchristlicher Erlösungslehren. Seine zentrale These lautet (vgl. S. 134 – hier in eigener Übersetzung, die das Original vollends transparent macht): „Jede asiatische Kultur ist um einen soteriologischen Kern herum gewachsen, der noch nicht ins christliche Bewußtsein hinein assimiliert wurde. Die asiatische Theologie der Befreiung liegt dort verborgen und wartet darauf, entdeckt zu werden von jedem, der bereit ist, ‚alles zu verkaufen'. Denn die Wiederentdeckung einer alten Offenbarung ist in der Tat eine Neuschöpfung!" Da denkt man unwillkürlich an Rahners „anonyme Christen".

Zu der betonten Abhebung von der lateinamerikanischen Theologie, die in einem Resümee auf der letzten Umschlagseite eigens hervorgehoben wird, drängt sich die Frage auf, warum P. dann die für diese allgemein rezipierte (wenn auch in einigen Aspekten nicht univoke) Bezeichnung „Theologie der Befreiung" usurpiert und damit Begriffsverwirrung stiftet, wenigstens für solche, die seinen Analysen nachgehen und nicht nur Titel und Untertitel katalogisieren. Durch den Titel zunächst selbst irregeführt, kommt mir das Augustinus-Wort in den Sinn: „... ut ipsi sciantur ... ut scientiam suam vendant ..." Der eindeutigen Formulierung seines religionstheologischen Anliegens stünden P. doch andere soteriologische Wendungen zur Verfügung (vgl. z. B. den instruktiven Kongreßbericht buddhistischer und christlicher Gelehrter: Erlösung in Christentum und Buddhismus [Mödling bei Wien 1982]), die nicht unmittelbar die lateinamerikanische und analoge Theologien (z. B. die Min-Jung-Theologie in Korea: s. o. Sp. 326–328) konnotieren. Damit entspräche er auch dem konfuzianischen (also asiatischen) Grundprinzip des „Korrekthaltens der Begriffe": cheng ming (Lun-yü 13,3). P. beschließt diesen seinen zentralen Beitrag: "Theology in Asia is the Christian apocalypse of the non-Christian experiences of liberation."

Bereits in seinem „Vorwort" (9f) gibt P. unumwunden zu, daß sein Vortrag von Anfang an umstritten war und einen mehrere Jahre dauernden Disput hervorrief zwischen den Inkulturations-Theologen aus Indien und Sri Lanka einerseits und den Befreiungs-Theologen aus Hongkong und den Philippinen andererseits. Dessenungeachtet hält er fest an seinem originellen Standpunkt, den er „durch drei einleitende Beiträge über ‚Armut und Befreiung' (11–53) zu verdeutlichen" bestrebt ist (10). P. schließt den Aspekt der Unterdrückung und der Armut gewiß nicht aus, behandelt ihn aber als Buddhologe lediglich als Korollarium seines religionstheologischen Anliegens, obgleich er im Untertitel irreführend an erster Stelle rangiert. Seinen Kollegen Tissa Balasuriya OMI, den bekannten singhalesischen Theologen und Vertreter der Theologie der Befreiung in einem authentischen lateinamerikanischen Sinn, erwähnt er nicht (vgl. dessen Planetary Theology: Maryknoll, N. Y. 1984). Die tamilische Minderheit taucht in P.s Befreiungs-Horizont nicht auf.

In den seine zentrale These üppig umrankenden Kapiteln bietet P. in orientalischer Breite eine Fülle buddhologisch-paradigmatisch-panasiatisch gewichteter, bisweilen schwer verdaubarer ethnosoziologisch-religionswissenschaftlicher Details, gleichsam de omni re scibili (asiatisch-zirkular) diskurrierend, diskutierend, repetierend, hin und wieder arrogant und süffisant westliche Autoren veralbernd, bisweilen amüsant, bald kritisch-ernst, bald heiter, durchgehend originell, mitunter para- bis heterodox. Dazu einige Belege:

„Wenn die Herz-Jesu-Verehrung heute an Bedeutung verloren hat, so deswegen, weil die inzwischen erneuerte Liturgie sie überflüssig macht" (26). – „In allem organisierten Tun religiös engagierter Leute ist stets eine Ideologie am Werk" (43). – „Nach Schebesta kursieren in westlichen Universitätskreisen mehr als 150 Definitionen von ‚Religion'" (43). – „Inkulturation ist etwas, das auf natürliche Weise geschieht. Sie kann niemals künstlich herbeigeführt werden" (61). – „... ‚Animismus' ... ein Wort, das ich lieber durch die angemessenere Bezeichnung ‚kosmische Religiosität' ersetzen würde, um auch die höher entwickelten Ausdrucksformen Shintoismus und Konfuzianismus mit einzubeziehen" (67). – „Die von den frühen Vätern der Kirche vertretene und vom II. Vaticanum wieder aufgegriffene ‚Erfüllungstheorie' – die vom Autor dieses Beitrages in der Vergangenheit wiederholt kritisiert wurde – verweist andere Religionen in die ‚vorchristliche' Kategorie einer Spiritualität, die durch das missionarische Bemühen der Kirche ‚erfüllt' werden muß. Auf der Grundlage eben dieser Theorie sprechen einige (westliche) Missiologen mehr von der Notwendigkeit, die Religiosität und Kultur des Vorläufers zu ‚taufen', als von dem prophetischen Imperativ, ihrerseits einzutauchen in das Taufwasser der asiatischen Religionen, die älter sind als das Christentum" (73). – „Eine kleine kirchliche Minderheit beansprucht, Asien ‚Befreiung' zu bringen, ohne zunächst eingetreten zu sein in die befreienden Ströme asiatischer Religiosität" (77). – „Selbst ein umfassend gebildeter und fortschrittlicher Theologe wie Yves Congar ... warnt vor der ‚subtilen und realen Gefahr' des Synkretismus und der ‚Ansteckung' (sic!) des christlichen Glaubens durch eine nichtchristliche Religion" (81). – „Die lateinische Praxis der ‚Instrumentalisierung' einer nichtchristlichen Kultur im Dienste des Christentums ... führt zu einer Art von ‚theologischem Vandalismus', vor dem wir die Theologen Asiens schon vor einigen Jahren gewarnt haben" (82). – „Einen Weg in die richtige Richtung betritt derjenige, der Inkulturation nicht als kirchliche Expansion in nichtchristlichen Kulturen begreift, sondern als Aufbau einer einheimischen kirchlichen Identität aus dem Schoß der ‚soteriologischen' Grundausrichtung der asiatischen Religionen" (86). – „Ich möchte an dieser Stelle das Beispiel des Benediktiners ... Le Saux erwähnen, bei dem nur noch die helle Hautfarbe und der französische Akzent von seiner europäischen Vergangenheit übriggeblieben waren, nachdem er ins Taufwasser des Hinduismus eingetreten war" (87). – „Einige westliche Missiologen waren kürzlich sehr betroffen durch die Nachricht, daß etliche asiatische Theologen sich weigern, die ‚Einzigartigkeit Christi' anzuerkennen" (117). – „Wir wissen eindeutig, daß Jesus sein Selbstverständnis und seine Selbstoffenbarung durch sein ‚baptismales Eintauchen' in die Realität Asiens entwickelte" (118). – „Sowohl in der Ersten als auch in der Dritten Welt lauert immer noch die krypto-kolonialistische Theologie der Religionen (und Kulturen), die verhindert, daß unsere revolutionäre Rhetorik in den Herzen der nichtchristlichen Mehrheit der Dritten Welt widerhallt" (162f). – „... der Auftritt des neokolonialistischen Christus in der Person des Missionars mit dem Jeep" (173). – „Der Islam ‚ist' ein Riese, und ‚kein' schlafender" (187). – „Wenn die Natur ein ausschließlich feminines Symbol ist und wenn das metakosmische Jenseits, das die erlösende Erfüllung der kosmischen Prozesse ist, eine maskuline Maske trägt, dann ist natürlich das religiöse Unterfangen, die Natur zu humanisieren, die Technologie zu zivilisieren und das Menschliche zu vergöttlichen, notwendigerweise die maskuline Absorbierung des Weiblichen" (196f). – „Es ist daher eine ekklesiologische Häresie zu denken, eine Kirche würde asiatisch, wenn im asiatischen Episkopat die weißen Gesichter allmählich durch schwarze, braune und gelbe ersetzt werden" (201). – „Daher schmeckt das oft wiederholte Schlagwort ‚Indisieren und nicht Hinduisieren' sehr nach oberflächlicher Anpasserei" (229). – „Worin besteht der Unterschied zwischen dem vor-christlichen Charakter des Alten Testamentes und dem der anderen Religionen?" (230). – „Nach einem unbestimmten Empfinden hier in den ‚Missionen' zu urteilen, ist auch die Zeit gekommen, daß christliche Almosen aus dem hochherzigen Westen (Caritas, Misereor usw.) besser interreligiösen Einrichtungen (in den Missionsländern) als ausschließlich der Kirche dort anvertraut werden, damit wir nicht auf subtile Weise die frühere Eroberungspolitik wiederaufleben lassen und es versäumen, voll und ganz einzutauchen in die Geschichte einer jeden Nation" (236). – „So gibt es in der Tat eine ganze Reihe von weltlichen Symbolen oder ‚Sakramenten', wie etwa die Olympiade, die UNO und andere Zentren der weltweiten Begegnung, die, weit davon entfernt, mit der Kirche zu konkurrieren, doch tatsächlich Anteil haben am sakramentalen Charakter der Kirche" (238).

Die 1. Aufl. der «Teologia de la Liberación» des Gustavo Gutiérrez erschien bereits 1971 (11). Die Konferenz von Puebla fand 1979 statt (57). Es ist zu orthographieren: a pobreza ... Convergência (37, Anm. 9); Inculturists (58); sacrement de mariage (98); Léon-Dufour (167). Für Anführungszeichen in fremdsprachigen Texten gelten die „Richtlinien für den Schriftsatz" (Duden 1986, 71). Die Verstöße gegen die Regeln für die Silbentrennung (bes. bei engl. Wörtern, für die ganz andere Normen gelten) sind allzu zahlreich. So ist z. B. zu trennen: religiö-sen (74, 237), Chris-tians (80, Anm. 3), in sa-cris (86), Theol-ogy (91), alta-ische Sprachgruppe (133), Ritua-len (133), Reviv-al (155), Chris-tic (162), Devel-opment (170), Schol-ars (176), Dia-logue (262, Nr. 21), pau-vreté (262).

Münster Werner Promper

Bleyler, Karl-Eugen: **Religion und Gesellschaft in Schwarzafrika.** Sozialreligiöse Bewegungen und koloniale Situation. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer (1981), 207 S. kart. DM 49.80

„Begrenztes Erkenntnisziel" dieser Untersuchung ist nach den Worten des Autors die „Analyse der Entstehungsbedingungen sozialreligiöser Bewegungen und der Aufweis einer Entwicklungslogik solcher Bewegungen in Afrika" (16, 24). Mit anderen Worten: Es geht um die

Analyse solcher sozialreligiöser Bewegungen, die einen entscheidenden „tiefenstrukturellen Wandel" als Abkehr von den in der Kolonialzeit erlittenen Schädigungen und als Ansatz zur Wahrung und Erneuerung der kulturellen Identität erkennen lassen.

In seiner in 6 Kapiteln aufgeteilten Studie geht der Vf. folgende Themenliste durch:

1. Allgemeine Überlegungen zum Phänomen des gesellschaftlichen Wandels und Problembereich sozialreligiöser Bewegungen in Schwarzafrika (11–32).
2. Veränderungen im System der institutionellen Repräsentation im Rahmen der kolonialen Situation (33–54).
3. Veränderungen im System der ideellen Repräsentation (55–77).
4. Faktoren für die Entstehung prophetischer Bewegungen in Afrika (78–101).
5. Entwicklungslogik sozialreligiöser Bewegungen in Afrika (102–145).
6. Prophet und Gesellschaft (146–166).

Im 1. Kap. nimmt der Vf. in Anlehnung an moderne Gesellschaftsforscher, etwa J. Habermas und Th. Adorno, zunächst eine Art Standortbestimmung vor, indem er an die beiden Ebenen des allgemeinen Problems des gesellschaftlichen Wandels erinnert:

Die Ebene der sozialen Integration und die Ebene der Systemintegration, d. h. die institutionelle Ebene und die damit in engem Zusammenhang stehende „ideelle Ebene", beide mit eigener Entwicklungsdynamik. Um die jeweilige Ebene zu erfassen, bedient sich der Vf. der beiden Kernbegriffe „System der institutionellen Repräsentation" und „System der ideellen Repräsentation", wobei letzteres vor allem „die Deutungssysteme, mit denen die Gesellschaftsmitglieder ihre Wirklichkeit erfassen", bezeichnet und ersteres „alle jene Institutionen umfaßt, in denen menschliches Handeln in relativ stabilen und dauerhaften Interaktionsmustern abläuft" (17). Gemeint sind etwa die familiären, politischen, wirtschaftlichen, religiösen und rechtlichen Institutionen bzw. Systeme, in denen sich bestimmte soziale Verhaltensmuster herauskristallisieren.

Das Wechselspiel zwischen den beiden Ebenen in den traditionellen afrikanischen Gesellschaften läßt sich am Interdependenzverhältnis zwischen Verwandtschaftsordnung und kognitivem Ordnungssystem festmachen, das die allgemeinen Erfahrungen mit Natur und Menschen sowie übernatürlichen Mächten in einen allumfassenden Bezugsrahmen einordnet, welcher die Tiefenstruktur der spezifischen Wirklichkeitsauffassung in jenen Gesellschaften erkennbar werden läßt.

Im 2. Kap. wendet sich der Vf. der Kolonialsituation in Afrika und ihren Folgen zu.

Unter dem Zugriff der Kolonialmächte setzte eine „Auflösungsdynamik" der afrikanischen Gesellschaften ein, die bis heute noch Wirkungen zeigt. Und so befaßt sich der Vf. zunächst mit der „Destruktion der traditionellen Wirklichkeitsauffassung", um dann die Versuche sozialreligiöser Restrukturierung nachzuzeichnen. Wie tiefgreifend dieser Erosionsprozeß war, zeigt sich darin, daß nicht nur das Lignagesystem als übergreifende Größe, sondern auch die „Subsysteme" wie z. B. Politik, Wirtschaft, Recht und Religion beschnitten waren. Dabei ging nicht nur eine äußere Gestalt verloren, sondern auch persönliche Identität und Kohärenz sowie psychische Stabilität der einzelnen und der Gruppen wurden schwer angegriffen. Am Funktionsverlust der traditionellen Ordnung war nicht nur der Kolonialbeamte beteiligt, sondern auch – direkt oder indirekt – der Missionar, der nicht nur eine neue Religion, sondern auch eine neue Sozialordnung nach Afrika brachte. Ohne es direkt angeregt und provoziert zu haben, hat aber der Autoritätsanspruch des Missionars und seiner Anhänger im Namen des Evangeliums dazu geführt, daß ein Autoritätstransfer von den Familien- und Stammesältesten auf den Missionar, den Lehrer oder den Katechisten stattfand. Die Folge davon waren und sind die Abkoppelung vom traditionellen, lebenserhaltenden und gemeinschaftsfördernden Solidarverband und ein tragischer kultureller Hiatus (54).

Es ist daher nicht verwunderlich, daß damit, wie der Vf. im 3. Kap. auch richtig feststellt, Veränderungen im Deutungssystem einhergingen.

So geriet z. B. auch der Ahnenglaube, eines der wichtigsten Erklärungs- und Rechtfertigungselemente der traditionellen Gesellschaftsordnung, zum Teil ins Wanken. Die Folge davon war die innere Verzerrung der alten sozialen Ordnung, wobei Konflikte zwischen alt und jung unvermeidbar wurden. Wo aber Ahnen und Geister nicht mehr schützten und schützen durften und die traditionelle religiöse Ausrichtung wachhielten, verschob sich die Suche nach einem anderen sicheren Halt und einer neuen Sinnkohärenz zu einer zunehmenden Hexentätigkeit hin. Diese Gewichtsverlagerung war aber weit entfernt davon, ein Ausdruck von Stärke und Sicherheit zu sein. Es überwog vielmehr das Gefühl der Hilflosigkeit und Ohnmacht gegenüber äußeren Fremdeinflüssen. Die Unsicherheit erzeugte eine Situation von „Rette sich, wer kann" mit konsequentem Verlust an sozialer Kohäsion.

In diesem Zusammenhang geht der Vf. auf einen weiteren wichtigen Punkt ein. Mitten in der Zwiespältigkeit und der durch den Kolonialismus bedingten allgemeinen Verwirrung stellte auch die gleichzeitige Missionierung des Schwarzen Kontinents aus einer Haltung der kulturellen und religiösen Überlegenheit heraus mit ihrer rigiden, nicht selten feindlichen Haltung gegenüber den einheimischen Traditionen einen weiteren Faktor dar, der den allgemeinen Auflösungsprozeß der traditionellen sozialen Ordnung beschleunigte. Die Hoffnungen, die bei denen geweckt wurden, die bereit waren, ihren alten Vorstellungen und Praktiken abzuschwören, hatten sich nicht erfüllt. Denn die versprochene Eröffnung von neuen Möglichkeiten zum sozialen Aufstieg in der Missions- und Kolonialverwaltung mit konsequenter Gleichstellung mit den Europäern war für viele in weite Ferne gerückt: „Die Nichtübereinstimmung von christlicher Lehre und kolonialer Praxis, vor allem in Fragen der Nächstenliebe und was die verkündete Gleichheit aller Menschen vor Gott anbetrifft, führte in der Folgezeit mehr und mehr zu einer Kritik, die über das konkrete Handeln einzelner Vertreter des Kolonialregimes hinaus die Grundlage und Legitimität der kolonialen Herrschaft als solcher in Frage stellte" (96), und damit auch die Missionskirche, der vorgehalten wurde, Handlangerdienste für die Kolonialverwaltung geleistet zu haben.

Das 5. Kap. beschäftigt sich mit den Bewegungen, deren Ziel es war, dem allgemeinen Auflösungsprozeß Einhalt zu gebieten.

Im Gesamtklima diffuser Unzufriedenheit präsentierten sich die Gründungen von unabhängigen afrikanischen Kirchen (als Protest- und prophetische Bewegungen) als Hoffnungsträger in Richtung einer Neuordnung, nämlich der Reorganisation der zerstörten alten Ordnung und eines christlich-kirchlichen Lebens ohne koloniale und „missionarische" Bevormundung. Diese Reorganisation bedeutete zwar keine Absage an Bestrebungen nach „Modernität", sie war aber darauf ausgerichtet, eine neue Sicht der Welt anzubieten, in der die Fragmente des traditionellen Deutungssystems in neuer Ordnung miteinander verknüpft, die neuen spirituellen Mächte berücksichtigt und die Wege aufgezeigt wurden, auf denen die Kontrolle über die übernatürlichen Mächte wieder zu erreichen war (103). Und so mußte auch die kognitive Neuordnung wieder an jene Interpretationen anknüpfen, mit denen der Zerfall der alten religiös-sozialen Ordnung begann, um Lösungen der Probleme anzubieten, die mit dieser Neuordnung verbunden waren, etwa die Frage der Stellung der Ahnen. In diesem neuen Verfahren, mit dessen Hilfe auch neue Wirklichkeiten in vertrauten Formen präsentiert wurden, erblickt der Vf. die Entstehungslogik und die Eigendynamik der sozial-religiösen Bewegungen vor allem der letzten Jahrzehnte in Schwarzafrika, die er einer empirischen Verifikation unterzieht (139ff).

Schließlich vermittelt das 6. Kap. einen Einblick in die Wirklichkeits- und Sinnordnung als Zielsetzung der innovatorischen Bewegungen und als den eigentlichen Knotenpunkt, wo sich Prophet und Gesellschaft begegnen (146ff).

In der Tat ist der Prophet als Konzentrationspunkt konkreter Hoffnungen und Zielsetzungen der Innovator mit einer auf die Überwindung der strukturellen Stagnation in der Gesellschaft hinzielenden neuen Sicht der Realität. Als solcher ist er auch Träger der Hoffnung auf die Überwindung von Marginalität, die Bezugsperson, in deren Sehnsucht nach Veränderung sich die Sehnsucht der ganzen Gemeinschaft widerspiegelt, in welcher sich „die Vision einer neuen Wirklichkeit, in die die konkreten Heilungsrezepte stimmig eingegliedert sind" (163), erkennen läßt. Der Prophet ist daher Garant für die Einheit der Gemeinschaft und zugleich Ort der kollektiven Identifikation sowohl im Hinblick auf die alte Ordnung, deren authentischer und positiver Wert bewahrt bleiben soll, als auch im Hinblick auf die sich ankündigende neue persönliche und soziale Identität.

Dem Vf. ist es positiv anzurechnen, daß er in dieser Studie nicht der üblichen Fixierung Afrikas und seiner Menschen auf Klischees und Vorurteile der „Primitivität" erlegen ist, sondern stets bemüht ist, ein lebendiges Bild zu zeichnen, mit all den bekannten Widersprüchen dieses Kontinents, der aber wie kaum ein anderer voller Bewegung und voller Vitalität ist. Der interessierte und aufmerksame Leser findet hier genug Orientierungshilfe und Anregung nicht nur zum Verstehen der afrikanischen Wirklichkeiten, sondern auch zum fruchtbaren Vergleich von Selbstbild und Fremdbild.

Münster Kossi J. Tossou

Afrikanische Spiritualität und christlicher Glaube. Erfahrungen der Inkulturation. Hrsg. von Mulago gwa Cikala Musharhamina. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1986). 198 S. (Theologie der Dritten Welt, Bd 8) kart. DM 34.–

Im Untertitel dieses Buches „Erfahrungen der Inkulturation" begegnet uns ein viel zitiertes Stichwort heutiger kirchlich-christlicher Entwicklung vor allem in der sogenannten „Dritten Welt". Mit dem Begriff „Inkulturation", den man auch mit anderen heutigen Modewörtern in ihrer genuinen Bedeutung gleichsetzen könnte (etwa die Begriffe „Selbstverwirklichung" oder „Identitätsfindung"), wird nicht nur auf ein Monopolphänomen der sogenannten „jungen Kirchen" des außereuropäisch-nordamerikanischen Raumes hingewiesen. Inkulturation ist vielmehr von jeher – ob man sich dessen bewußt ist oder nicht – ein Grundphänomen des christlichen Glaubens. Davon gibt es genug Zeugnisse selbst in den Evangelien. Ob man das Matthäusevangelium mit seiner jüdisch-christlichen Prägung oder das Lukasevangelium mit seinem teilweise hellenistischen Einschlag nimmt, so fällt es auf, daß die Verkündigung der Frohen Botschaft immer danach strebt, sich in jedem Kulturkreis zu Hause zu fühlen, ohne sich jemals bloß mit einer

bestimmten Kultur zu identifizieren. Daher steht auch hier nicht die Sackgasse einer verschlossenen und verkrampften Selbstbezogenheit einer bestimmten Kultur – in diesem Fall der „afrikanischen" – zur Debatte.

In den Beiträgen dieses Bdes, der eine Auswahl der Referate bei einem Internationalen Kolloquium an der Katholisch-Theologischen Fakultät in Kinshasa (Zaire) darbietet, geht es auch nicht bloß um die Suche nach „Anknüpfungspunkten" für den christlichen Glauben in der afrikanischen Lebenswelt, wie der Titel „Afrikanische Spiritualität und christlicher Glaube" glauben machen könnte.

Denn „sich zu Hause fühlen" bedeutet weit mehr als nur „Anknüpfungspunkte" zu haben. Und so wird an die afrikanischen Lebenswirklichkeiten nicht – wie einst von fremden Schiedsrichtern – die Forderung gestellt, in fein ausgearbeiteten Systemen und Gedankengebäuden, in „Dogmen, Glaubensüberzeugungen und Werten ihren Adelstitel vorzuzeigen" (14), damit man sie als gleichberechtigt anerkennt oder auch nicht. Es geht vielmehr darum, die Spiritualität der afrikanischen religiös-kulturellen Welt so aufzuzeigen, sichtbar zu machen, wie sie sich in den Herzen und in den Adern der Menschen entfaltet, tastend und suchend nach dem „Haupt der Mächte und Gewalten" (Kol 2,10). Damit ist auch die in diesem Buch von den Autoren angewandte Methode klar: Man schält nicht die Zwiebel, um die Zwiebel freizulegen (13). Der Reichtum des Ganzen offenbart sich nur demjenigen, der es nicht in verfremdende Schematisierungen zerlegt, sondern es eben als Ganzes betrachtet und seine vielfältige, wunderbare Ausstrahlungskraft auf sich wirken läßt. Demnach sind – für den Afrikaner – nicht nur Himmel und Erde, sondern auch der Alltag und spezifische religiöse Handlungen eine einheitliche, wenn auch nicht unterschiedslose, spirituelle Welt.

Und so mag es nicht verwundern, wenn mitten in einer Weltzivilisation, die Afrika auch nicht unberührt läßt und deren Hauptmerkmale die Effizienz, das Sichtbare, das Zählbare und Vorauskalkulierbare sind, neue mystische Bewegungen entstehen (33–49), die zu einer erneuerten, vertieften theologischen Reflexion nicht nur über den Sinn des Geistig-geistlichen, des Religiösen und Christlichen im allgemeinen herausfordern, sondern auch in besonderem Maße – und das ist der rote Faden in diesem Buch – zum Nachdenken über den Wert einer christlichen Spiritualität von echter afrikanischer Würze und Eigenart anregen (49). Der universale, d. h. alle Lebensbereiche umgreifende Charakter dieser Herausforderung muß heute vor allem von dem Afrikaner trotz seiner Bestrebungen nach „Modernität" ernstgenommen werden, will er nicht – vorschnell – nach der Mode ausgedienter illusorischer fremder Zuströme seinen Körper gewinnen, seine Seele aber verlieren! Die Autoren der in diesem Bd gesammelten Beiträge haben daher gutes Gespür gezeigt, indem sie sich nicht nur auf rein religiöse Gebiete konzentrieren, sondern auch die sozialen Bereiche wie z. B. die gesellschaftlichen Entwicklungen (50–58), die afrikanische traditionelle Ehe (152–184) in ihre Überlegungen einbezogen haben.

Hier ist nicht der Ort, die reichhaltigen Einzelheiten dieser Überlegungen zu „pflücken". Aber der Leser merkt schon bei den ersten Ausführungen, welches Angebot hier vorliegt: Sowohl inhaltlich (Selbstfindung, Öffnung, kritische Übernahme von Erfahrungen anderer) als auch methodisch (dialogale Betrachtung, konvergierende Bejahung verschiedener Perspektiven, Konsensfindung, d. h. vermittelnde Dialektik von offener Selbstbehauptung und Anerkennung der Wirklichkeit des anderen, wobei Hauptmerkmale afrikanischen Palavers fruchtbar gemacht werden) wird nicht ein bloßes Festhalten an der eigenen „Einseitigkeit" und Andersartigkeit, sondern die Notwendigkeit einer Öffnung auf die Gesamtheit menschlicher Erfahrungen hin anvisiert. Nur so – und nicht anders (etwa mit Blick auf eine bloße Marktkonkurrenz) – ist die Umschreibung des Zieles der Autoren zu verstehen, die so lautet: „Der theologische Austausch in der Weltkirche wird erst dann zur vollen Entfaltung kommen, wenn sich Europas Christen auf die spirituelle Tiefe Afrikas einlassen und die interkulturelle Begegnung nicht nur mit ‚östlicher Weisheit', sondern auch mit ‚südlicher Lebenskraft' suchen" (9). Damit wird zugleich noch einmal auch an das Ziel dieser Reihe „Theologie der Dritten Welt" erinnert, nämlich den theologischen Dialog zwischen den Kontinenten und Ortskirchen anzuregen und zu fördern. Und dazu wird hier ein weiterer Mosaikstein angeboten, da Identität nur in Beziehung und Selbsttranszendenz reifen kann.

Münster Kossi J. Tossou

Lexikon religiöser Grundbegriffe – Judentum, Christentum, Islam. Hrsg. von Adel Th. Khoury. – Graz, Wien, Köln: Styria 1987. XLIX, 1176 Sp. Ln. DM 145.–

Die dem hier anzuzeigenden Lexikon zugrundeliegende Idee ist so einleuchtend, daß man sich verwundert fragt, warum bis heute kein Religionswissenschaftler auf diesen Gedanken gekommen ist: Grundbegriffe der drei großen Buchreligionen werden in diesem stattlichen Bd nebeneinander gestellt. Auf diese Weise erhält der Leser die Möglichkeit, die Unterschiede und Gemeinsamkeiten von Judentum, Christentum und Islam bei einer Vielzahl von Themen zwischen „Aberglauben" und „Zionismus" synoptisch zu konstatieren. Dem gehen drei einleitende, prägnante Darstellungen der Grundzüge des jüdischen, christlichen und islamischen Glaubens voraus. Ein zweiter außerordentlich erfreulicher Aspekt ist die Tatsache, daß vor allem gelehrte Vertreter der behandelten Religionen die jeweiligen Themen darstellen. Der häufig zu beklagende Eurozentrismus beim Umgang mit Judentum und Islam wird hier vermieden. So erhalten die Eintragungen zu diesen beiden Religionen zugleich den Charakter von Quellen, die mehr sind als die üblichen auf Sekundärliteratur beruhenden Lexikonartikel vergleichbarer Encyklopädien. Dieses positive Moment hat allerdings eine weniger angenehme Kehrseite, zumindest, was den Islam betrifft. Die Mehrzahl der diesbezüglichen Eintragungen stammen von S. Balic, dem Mufti der Muslime Österreichs, dem einzigen Land Westreuropas, in dem der Islam eine der Staatsreligionen ist. Seine Darstellungen sind hochinteressant, da er mit verständlichem Interesse die Entwicklungen des Islams auf dem Balkan verfolgt und unter diesem Aspekt dem Leser viele neue Einsichten vermittelt.

Die Diskussionen in der westlichen Islamwissenschaft und die daraus entstehenden Veröffentlichungen hat er in einem geringeren Maß zur Kenntnis genommen. Hier fehlt es vor allem an ergänzenden Literaturhinweisen. So gibt Balic als Literaturangabe im Zusammenhang mit dem Begriff Freiheit lediglich F. König: Glauben ist Freiheit, München 1981 an. Hier wäre doch F. Rosenthal: The Muslim Concept of Freedom, Leiden 1960, und L. Gardet: Ikhtiyar (Willensfreiheit) in: Encyclopaedia of Islam Bd III S. 1062f zur weiteren Lektüre angebracht. Eines solchen Defizits, falls es eines ist, muß sich der Leser der Islam-Artikel bewußt sein. Diese kritische Bemerkung nimmt den Beiträgen von Balic aber nichts von ihrer Bedeutung als Quellen; denn darüber muß sich der nichtmuslimische Islamwissenschaftler klar sein, wenn ein muslimischer Theologe von Format, und das ist Balic sicherlich, zu einem kontroversen oder nicht kontroversen Thema gesprochen hat, ist es nicht Sache z. B. des Rez., differierende islamische Positionen zu vertreten.

Insgesamt darf man erwarten, daß dieses mit einer vorbildlichen synoptischen Zeittafel und einem Stichwortverzeichnis versehene Lexikon auf Grund seines stupenden methodischen Ansatzes zu einem Standardwerk für einen weiten an den behandelten Religionen interessierten Leserkreis werden wird. Darüber hinaus aber ist es von großer Bedeutung für den Trialog der großen monotheistischen Religionen.

Münster Peter Heine

Der Islam in der Bundesrepublik Deutschland. Mit Beiträgen von B. Johansen, A. Albrecht u. W. Loschelder. Hrsg. von Heiner Marré und Johannes Stüting. – Münster: Aschendorff (1985). 205 S. (Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, 20). kart. DM 34.–

Wie viele Staaten Westeuropas sieht sich auch die Bundesrepublik Deutschland der Tatsache gegenüber, daß seit dem Beginn der 70er Jahre eine große Anzahl von Muslimen unterschiedlicher nationaler Herkunft hier Wohnsitz genommen haben, leben, arbeiten und nicht zuletzt die ihnen vom Islam aufgegebenen religiösen Pflichten erfüllen. Dieser Vorgang hat lange Zeit wenig Interesse gefunden. Erst von dem Zeitpunkt an, da sich soziale Konflikte entwickelten, begann eine wissenschaftliche Beschäftigung mit der Thematik. Inzwischen ist die Zahl der entsprechenden Publikationen aus den verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen kaum noch zu überblicken. Dabei sind besonders viele Veröffentlichungen in den Fächern Soziologie, Sozial-Anthropologie und Pädagogik zu konstatieren. Daneben spielen jedoch auch rechtliche Fragen im Zusammenhang mit der Problematik einer fremden Religion in einer von christlichen Werten geprägten Gesellschaft eine bedeutsame Rolle. Man ist daher dankbar, daß die rechtliche Problematik des Islams in der Bundesrepublik in den 20. Essener Gesprächen profund untersucht wurden.

Dabei stellte der Berliner Islamwissenschaftler Baber Johansen in seinem Vortrag die islamische Position anhand von ihm auch anderweitig untersuchten hanafitischen Rechtsquellen dar, was insofern von Bedeutung ist, als die Mehrzahl der hier lebenden Muslime aus der Türkei stammen, für die diese Rechtsschule von besonderer Relevanz ist. Er zeigte im übrigen, daß die Einheit von Staat und Religion im Islam bis auf kurze Perioden der islamischen Geschichte ein Ideal war und sich das islamische Recht mit dieser Tatsache auch zu arrangieren verstand. Daraus schloß er, daß es für Muslime möglich ist, in einem säkularen Staat zu leben, ohne in ihrer religiösen Existenz Einschränkungen zu erleiden.

Der Ministerialrat im Kultusministerium von Nordrhein-Westfalen Alfred Albrecht entwickelte auf der Basis zahlreicher Daten Grundlagen für eine Theorie der „Islampolitik", wobei er von der Aufgabe des Staates ausging, das gedeihliche Zusammenleben in einer multi-kulturellen Gesellschaft für alle zu gewährleisten. Dies könne dadurch geschehen, daß der Staat auf der einen Seite die muslimische Bevölkerung nicht einem Assimilationsdruck aussetzt bzw. sie

vor diesem schützt, auf der anderen Seite aber auch dafür Sorge trägt, daß die Freiräume, die eine offene Gesellschaft bietet, von den Muslimen nicht so genutzt werden, daß sie deren Bestand bedrohen.

Der Bochumer Verfassungsrechtler Wolfgang Loschelder betrachtete den Islam und die religionsrechtliche Ordnung des Grundgesetzes, wobei er auf die fehlende „Amtlichkeit" des Islams in der Bundesrepublik abhob, die als eines der entscheidenden Defizite des Islams im Zusammenhang mit der geforderten Anerkennung als eine „Körperschaft des öffentlichen Rechts" angesehen wird. Die entstandene Problematik machte er an dem Beispiel des Religionsunterrichts für muslimische Kinder deutlich, für den u. a. auch unter dem Gesichtspunkt der Remigration plädiert wurde. Es wurde aber auch deutlich, daß eine beträchtliche Zahl von Muslimen auf Dauer in der Bundesrepublik bleiben werden und Anspruch auf die Rechte des Grundgesetzes hinsichtlich ihrer Religionsausübung haben.

Die drei Referate wurden von den übrigen Teilnehmern der Zusammenkunft z. T. kontrovers diskutiert, wobei es sich nur in der Minderzahl der Beiträge um einen fachspezifischen Dissenz handelte. Im Hintergrund der meisten Fragen an die Referenten stand die Frage nach den grundsätzlichen Positionen, die Christen in der Bundesrepublik gegenüber den hier lebenden Muslimen einnehmen sollen. Angefangen von der Frage nach der Muslimin, die für ein Paßfoto ihr Kopftuch nicht ablegen will, bis zu der schwierigen Situation der orientalischen Christen in einigen Staaten der islamischen Welt wurden Themen angesprochen, die das Problem der Fremdheit des Islams im öffentlichen Bewußtsein der Bundesrepublik dokumentieren und ich muß gestehen, daß mich einige Beiträge gerade wegen ihres hohen Niveaus betroffen gemacht haben.

Insgesamt kann man feststellen, daß es bezüglich der Frage des rechtlichen Status der muslimischen Gemeinschaften in der Bundesrepublik keine bessere Darstellung der Problematik gibt als diesen Sammelband, der vor allem auch den Nicht-Juristen im Kreis derer, die sich mit der Anwesenheit von Muslimen beruflich oder wissenschaftlich befassen, dringend empfohlen werden kann.

Münster Peter Heine

Jüdischer Alltag / Jüdische Feste. Hrsg. von Peter Maser. Dortmund: Harenberg 1985. 170 S. 2., durchgesehene und verbesserte Auflage (Die bibliophilen Taschenbücher), kart. DM 16.80

Peter Maser, der den Nachlaß des Arztes und Zoologen Prof. Ulrich Gerhardt (Halle) verwaltet, präsentiert die Sammlung jüdischer Postkarten aus diesem Nachlaß. Dies tut er auf zweierlei Weise: Zum einen durch die derzeit laufende Ausstellung im Berlin-Museum in Berlin-Kreuzberg, auf der 200 dieser Karten ausgestellt sind, und zum anderen durch das vorliegende Buch.

Auf die Einleitung folgt eine Auswahl von 119 Postkarten aus der Gerhardtschen Sammlung, die in 7 Themenbereiche gegliedert ist: Jüdische Menschen, Das Leben im Stetl, Tora- und Talmud-Studium, Der Sabbat, Gottesdienst im Haus und in der Synagoge, Jüdische Feste und Streiflichter zur Zeitgeschichte. Jedem dieser Teile ist eine kurze Einleitung vorangestellt. In den darauf folgenden „Anmerkungen zu den Bildern" werden 94 der Bilder näher erläutert. In diesem Anmerkungsteil wird in aller Kürze das wichtigste über die Geschichte mitgeteilt, die in den Bildern ihren Niederschlag gefunden hat. Hier wünschte man sich an einigen Stellen etwas detailliertere Erklärungen. So wird etwa das jiddische ‚Schlamassel' nur durch die Volksetymologie schlimm mazol bzw. schlimasel erklärt (145), ohne die Ableitung ‚schä-lo-mazal – was nicht Glück ist' anzugeben. Auf die Anmerkungen folgt ein Register der hebräischen und jiddischen Begriffe.

Das Buch zeichnet sich dadurch aus, daß es sowohl für interessierte Laien als auch für Fachwissenschaftler von Interesse ist – ein Vorteil, den leider nur sehr wenige Fachbücher bieten. Den Laien eröffnet es einen ersten Einstieg in die Welt des Judentums, wobei die leichtverständlichen begleitenden Texte eine große Hilfe darstellen, und den Judaisten zeigt es eine vertraute Materie aus einem Blickwinkel, der sicher nur wenigen bekannt ist – Postkarten sind im allgemeinen nicht Gegenstand der Judaistik.

Münster Hans-Christoph Goßmann

Haddad, Rachid: **La Trinité divine chez les théologiens arabes 750–1050.** – Paris: Beauchesne (1985). 275 S. (Beauchesne Religions, 15), kart. FF 270.–

Das ist eine sorgfältige und inhaltsreiche Untersuchung über die christlich-arabische Literatur von 750 bis 1050 und ihre Bemühung, den christlichen Glauben an die Trinität als einen rechten monotheistischen Glauben zu rechtfertigen und ihren muslimischen Gesprächspartnern näherzubringen.

Die Texte, die hier analysiert werden, stammen aus der byzantinisch-orientierten melkitischen, der syrischen und der koptischen Tradition. Sie liegen, als anonyme Schriften oder als Traktate bekannter Apologeten und Theologen in Form von polemischen oder apologetischen Abhandlungen vor (25–81).

Die christlich-arabischen Autoren stellen fest, daß das Geheimnis der Trinität die menschliche Vernunft übersteigt und sich dem Zugriff der menschlichen Begriffe und der menschlichen Sprache entzieht (85–98). Gleichwohl können sie sich auf die göttliche Offenbarung, wie sie ihnen in den hl. Schriften vorliegt, und auf die jeweilige (melkitische, syrische oder koptische) patristische Tradition berufen (98–115). Als Hilfe für das nähere Verständnis der Trinität werden Analogien aus dem Bereich der Natur oder der menschlichen Erfahrung herangezogen (Wasser: Quelle, Fluß, See; Wasser aus drei verschiedenen Meeren; Baum: Wurzel, Ast, Frucht; Apfel, Aroma, Geschmack; Auge, Augapfel, Sehvermögen; Sonne, Licht, Wärme; Feuer: Flamme, Licht, Strahl; Licht aus drei Leuchtern; Gedicht aus dem Mund dreier Redner; Gold in drei Münzen; zwei Spiegel, die einander gegenüberstehen; Finger und dessen Teile; Seele, Geist, Körper; Seele bzw. Geist, Verstand, Wort; Verstand, Wort, Geist; Seele, Wort, Leben; Seele, Wort, Liebe) (115–127).

Auch wenn das Geheimnis der Trinität den menschlichen Verstand transzendiert, wird jedoch nicht auf den Beistand der Vernunft verzichtet. Hier bietet die griechische Philosophie durch ihre Sprache und Begriffe (wie Substanz und Natur, Hypostase bzw. Person und Eigenschaften) und auch durch ihre Theorien (z. B. über den Intellekt) eine hilfreiche Unterstützung bei der Anführung von Plausibilitätsargumenten zugunsten der Trinitätslehre (129–185).

Am Ende ihrer Argumentation wollen die Christen deutlich machen, daß sie im Bekenntnis der Dreifaltigkeit den einen Gott bekennen und daß die Trinitätslehre nur ein differenzierter Monotheismus ist (187–245).

Der Autor unterstreicht an mehreren Stellen die Bemühung der christlich-arabischen Theologen, die Darstellung ihres Glaubens an die jeweilige kulturelle Umwelt der Muslime anzupassen. Und er weist auch auf den Einfluß des christlichen Denkens auf die theologische Reflexion islamischer Autoren hin.

Mit dieser Untersuchung hat der Autor einen beachtlichen und wertvollen Beitrag zur Erforschung der bislang wenig bekannten christlich-arabischen Theologie geleistet.

Münster Adel Theodor Khoury

Jargy, Simon: **L'Orient déchiré entre l'Est et l'Ouest, 1955–1982.** – Genf: Labor et fides 1984. 268 S. (Collection Arabiyya, 5). kart.

Das ist ein packendes Buch. Hier spricht ein sachkundiger und erfahrener Beobachter der Ereignisse, die den Vorderen und Mittleren Orient zwischen 1955 und 1982 erschüttert haben. Arabist, Islamwissenschaftler und einer, der Jahre seiner Jugend im Nahen Osten verbracht hat, fühlt er sich weiterhin mit den Menschen und dem Schicksal der Länder dieser unruhigen und leidgeprüften Region verbunden.

Der Autor gibt eine Übersicht über die Wirren der Geschichte dieser Region und die verzweifelten Versuche ihrer Völker, einen Weg aus der Umklammerung einer „kolonialistischen" Politik, die sowohl im Westen als auch im Osten auf handfesten Interessen gründet und den direkt Betroffenen keine Möglichkeit offenläßt, sich an der Gestaltung ihrer eigenen Gegenwart selbst zu beteiligen. So analysiert der 1. Teil die Situation des Orients in der Periode des kalten Krieges zwischen den USA und der Sowjetunion (1955–1960). Er wendet sich den Ereignissen zu, die mit der Politik der Blockfreiheit, dem israelisch-arabischen Konflikt, der Herausforderung durch Nasser, dem Suez-Krieg zusammenhängen. Dann beschreibt er, wie die Landschaft um den Irak und Jordanien, Syrien und den Libanon in die Brüche ging (25–98).

Der 2. Teil (99–239) befaßt sich mit dem Auseinanderbrechen des Zusammenschlusses von Ägypten und Syrien, dem Scheitern Kassems im Irak, dem Aufstand im Yemen, sowie mit dem Aufstieg der Ba'th-Partei, die später Syrien und den Irak regieren konnte. Dann werden die bewaffneten Auseinandersetzungen zwischen den arabischen Ländern und Israel und ihre Rückwirkungen auf die Gesamtlage untersucht, sowie die Veränderungen und die neuen Strategien, die im Zuge dieses Konflikts entstanden sind. Zum Schluß wird das Friedensabkommen von Camp David und die zunehmende Bedeutung des Islams als politische Kraft erörtert.

Der Autor fragt sich in seinen abschließenden Anmerkungen, ob nicht Europa wieder eine wichtige Rolle zu spielen hat und spielen könnte bei der Suche nach einer Lösung für die Gegenwartsprobleme und bei der Erarbeitung einer tragfähigen Zukunftsperspektive für diese zerrissene und ratlose Region.

Dieses Buch ist nicht nur der Bericht eines engagierten Beobachters, sondern eine aufschlußreiche Analyse und eine fesselnde Stellungnahme zugunsten eines Orients, der ein Recht auf einen passenden Platz im Konzert der Regionen und Länder in der Welt hat, denn er war in der Geschichte ein wichtiger Träger der Kultur und der Zivilisation und bleibt eine der vielen Mitten unserer gemeinsamen Erde.

Münster Adel Theodor Khoury

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

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

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

I. Allgemeines

Lexikon religiöser Grundbegriffe. Judentum, Christentum, Islam. Hrsg. von Adel Theodor Khoury. – Graz [u. a.:] Verl. Styria 1987. XXXVII S., 1176 Sp., S. XXXIX–XLIX; Lw. DM 120,–.

Essays in honor of J. Dwight **Pentecost**. Ed. by Stanley D. Toussaint and Charles H. Dyer. – Chicago: Moody Pr. (1986). 238 p.; $ 15,90.

Weisheit Gottes – Weisheit der Welt. Festschrift für Joseph Kard. **Ratzinger** zum 60. Geburtstag. Im Auftr. des Schülerkreises hrsg. von Walter Baier ... Bd I. II. – St. Ottilien: EOS Verl. 1987. XXVI, 751 S.; XXVI, S. 753–1415; Bd II, S. 2*–77*: Bibliographie J. Ratzinger.

Die Kraft der Hoffnung. Gemeinde und Evangelium. Festschrift für Alterzbischof Josef **Schneider** zum 80. Geburtstag. (Hrsg. von der Fak. Kath. Theol. der Univ. Bamberg durch Alfred E. Hierold ...) – Bamberg: St. Otto-Verl. (1986). 322 S.; kart. DM 49,80.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

Einheit und Vielfalt biblischer Theologie. – Neuk-Vluyn: Neukirchener Verl. 1986. 252 S. = Jahrbuch für biblische Theologie I; kart. DM 42,–; [enth. u. a.:] S. 13–30: Westermann, Claus: Zur Frage einer Biblischen Theologie; S. 31–47: Schnackenburg, Rudolf: Neutestamentliche Theologie im Rahmen einer gesamtbiblischen Theologie; S. 48–70: Oeming, Manfred: Unitas Scripturae? Eine Problemskizze; S. 71–87: Mauser, Ulrich: Εἷς Θεός und Μόνος Θεός in Biblischer Theologie; S. 91–114: Stuhlmacher, Peter: Biblische Theologie als Weg der Erkenntnis Gottes. Zum Buch von Horst Seebass: Der Gott der ganzen Bibel; S. 115–134: Seebass, Horst: Gerechtigkeit Gottes. Zum Dialog mit Peter Stuhlmacher; S. 135–150: Ritschl, Dietrich: „Wahre", „reine" oder „neue" Biblische Theologie? Einige Anfragen zur neueren Dikussion um „Biblische Theologie"; S. 150–162: Mildenberger, Friedrich: Biblische Theologie als kirchliche Schriftauslegung; S. 163–181: Bohren, Rudolf: Biblische Theologie wider latenten Deismus.

Grech, Prosper: Ermeneutica e telogia biblica. – R: Borla 1986. 441 p.

Kaiser, Walter C.: The uses of the Old Testament in the New. – Chicago: Moody Pr. (1985). XVI, 270 p.; $ 13,95.

Schnabel, Eckhard: **Inspiration** und **Offenbarung**. Die Lehre vom Ursprung u. Wesen der Bibel. – Wuppertal: Brockhaus (1986). 264 S.; kart. DM 24,80.

2. Altes Testament

Schreiner, Josef: Segen für die Völker. Gesammelte Schriften zur Entstehung und Theologie des Alten Testaments. Hrsg. von Erich Zenger zum 65. Geburtstag des Autors. – (Wü:) Echter Verl. (1987). 409 S.; kart. DM 64,–; S. 408–409: Bibliographie Schreiner.

Hendel, Ronald S.: Of demigods and the deluge: Toward an interpretation of **Genesis 6:1–4**. – JBL 106, 1987, 13–26; p. 27–45: Roberts, J. J. M.: Yahweh's foundation in Zion ‹**Isa 28:16**›; p. 47–64: Kennedy, James M.: The root G'R in the ligth of semantic analysis.

Knapp, Dietrich: **Deuteronomium 4**. Literarische Analyse u. theologische Interpretation. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1987. VIII, 226 S. = Göttinger theologische Arbeiten XXXV; kart. DM 48,–.

Etz, Donald V.: Is **Isaiah XIV, 12–15** a reference to comet Halley? – VT XXXVI, 1986, 289–301; p. 302–310: Fox, Michael V.: Egyptian onomastica and biblical wisdom; p. 311–322: McKenzie, Steven L.: The Jacob tradition in **Hosea XII, 4–5**; p. 323–338: Steck, Odil Hannes: Der Rachetag in **Jesaja LXI 2**. Ein Kapitel redaktionsgeschichtlicher Kleinarbeit.

Gordon, Robert P.: 1 & 2 [**One** and **two**] **Samuel**. A commentary. – Exeter: The Paternoster Pr. 375 p.; £ 12,95.

Williamson, H[ugh] G[odfrey] M[aturin]: **Ezra, Nehemiah**. – Waco, Tex.: Word (1985). 417 p. =Word biblical commentary; $ 22,95.

Schmitt, Armin: Das Buch der **Weisheit**. Ein Kommentar. – (Wü: Echter-Verlag 1986). 140 S.; kart. DM 24,–.

Carmichael, Calum M.: Law and narrative in the Bible. The evidence of the **deuteronomic laws** and the **decalogue**. – Ithaca, N.Y., Lo: Cornell Univ. Pr. (1985). 356 p.; $ 35,–.

Gerbrandt, Gerald Eddie: Kingship according to the deuteronomistic history. – Atlanta, Ga.: Scholars Press 1986. XV, 229 p. = Society of biblical literature. Dissertation series LXXXVII; $ 12,95 [Diss., Richmond]

Herrmann, Wolfram: **Ester** im Streit der Meinungen. – Ffm [u. a.:] Lang (1986). 93 S. = Beiträge zur Erforschung des Alten Testamtens und des antiken Judentums IV; sfr 24,–.

Jeremias, Jörg: Das Königtum Gottes in den **Psalmen**. Israels Begegnung mit dem kanaanäischen Mythos in den Jahwe-König-Psalmen. – Vandenhoeck & Ruprecht (1987). 189 S. = Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments CXLI; kart. DM 40,–.

Preuß, Horst Dietrich: Einführung in die alttestamentliche **Weisheit**sliteratur. – Stu [u. a.:] Kohlhammer 1987. 241 S. = Urban-Taschenbücher 383; kart. DM 24,–.

Wilson, Gerald Henry: The editing of the **Hebrew psalter**. – Chico, Ca.: Scholars Pr. (1985). XIV, 278 p. = Society of biblical literature. Dissertation series LXXVI; $ 11,50 [Diss., New Haven]

Rendsburg, Gary A.: The redaction of **Genesis**. – Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns 1986. XII, 129 p.; $ 12,50.

Wolff, Hans Walter: Studien zur **Prophetie**. Probleme u. Erträge. Mit einer Werkbibliographie von Joachim Miltenberger. – Mchn: Kaiser 1987. 195 S. = Theologische Bücherei LXXVI; kart. DM 36,–.

Neusner, Jacob: The religious study of **Judaism**. Description, analysis, interpretation. Vol. I. II.: The centrality of context. – Lanham [e. a.:] University Pr. of America 1986. XVI, 172 p.; XIV, 216 p. = Studies in Judaism; $ 11,75.

Goldingay, John: Theological diversity and the authority of the Old Testament. – GrR, Mich.: Eerdmans (1987). IX, 308 p.; $ 14,90.

Talmon, Shemaryahu: **King, cult** and **calendar** in ancient Israel. Collected studies. – Lei: Brill 1986. 244 p.; 4 pl.; hfl 60,–.

Reventlow, Henning: **Gebet** im Alten Testament. – Stu [u. a.:] Kohlhammer 1986. 334 S.; kart. DM 36,–.

Feltes, Heinz: Die Gattung des **Habakuk**kommentars von Qumran ‹1QpHab›. Eine Studie zum frühen jüdischen Midrasch. – Wü: Echter Verl. 1986. 355 S. = Forschung zur Bibel LVIII; kart. DM 48,– [Diss., Bochum]

Freeman, Gordon M.: The heavenly kingdom. Aspects of political thought in the Talmud and Midrash. – Lanham [e. a.:] Univ. Pr. of America; Jerusalem: The Jerusalem Center for Public Affairs ... 1986. VIII, 187 p.; $ 12,50.

Kallai, Zecharia: Historical geography of the Bible. The tribal territories of Israel. – Lei: Brill 1986. XII, 543 p., 4 maps, tables; hfl 125,–.

Beckwith, Roger: The Old Testament Canon of the New Testament church and its background in early Judaism. – GrR, Mich.: Eerdmans (1985). XIII, 528; $ 35,–.

M[a]cAlpine, Thomas H.: Sleep, divine & human, in the Old Testament. – Sheffield: JSOT Pr. 1987. 264 p., tabl. = Journal for the study of the Old Testament. Supplement series XXXVIII; £ 10,95.

Qimron, Elisha: The hebrew of the Dead Sea Scrolls. – Atlanta, Ga.: Scholars Press 1986. 138 p. = Harvard semitic studies XXIX.

McKay, Heather A.: Jacob makes it across the Jabbok. An attempt to solve the success/failure ambivalence in Israel's self-consciousness. – Journal for the study of the Old Testament 38, 1987, 3–13; p. 15–32: Coats, George W.: The Book of **Joshua**: Heroic saga or conquest theme?; p. 33–37: Janzen, J. Gerald: A certain woman in the rhetoric of **Judges 9**; p. 39–46: Dragga, Sam: In the shadow of the Judges: The failure of Saul; p. 47–72: Bellefontaine, Elizabeth: Customary law and chieftainship: Judicial aspects of **2 Samuel 14.4–21**; p. 73–83: Fiensy, David: Using the nuer culture of Africa in understanding the Old Testament: An evaluation; p. 85–93: Jobling, David: Sociological and literary approaches to the Bible: How shall the twain meet?; p. 95–121: Murray, D. F.: The rhetoric of disputation: Re-examination of a prophetic genre.

3. Neues Testamtent

Bibliography of the writings of Krister **Stendahl**. – HThR 79, 1986, XIII–XXVIII; p. 1–9: Attridge, Harold W.: The uses of antithesis in **Hebrews 8–10**; p. 10–16: Beker, J. C.: The faithfulness of God and the priority of Israel in Paul's Letter to the Romans; p. 31–39: Dahl, Nils Alstrup: Gentiles, Christians, and Israelites in the Epistle to the Ephesians; p. 67–75: Jonge, M. de: **Matthew 27:51** in early Christian exegesis; p. 80–90: Epp, Eldon Jay: Jewish-gentile continuity in Paul: Torah and/or faith? ‹**Romans 9:1–5**›; p. 91–99: Gager, John G.: Jews, gentiles, and synagogues in the Book of Acts; p. 100–126: Georgi, Dieter: Who is the true prophet?; p. 137–146: Hartman, Lars: On reading others' Letters; p. 147–157: Kraabel, A. T.: Greeks, Jews, and Lutherans in the middle half of Acts; p. 170–175: Malherbe, Abraham J.: A physical description of Paul; p. 187–197: Neusner, Jacob: Death-scenes and farewell stories: An aspect of the master-disciple relationship in Mark and in some Talmudic tales; p. 198–205: Nickelsburg, George W. E.: An Ἔκτρωμα, though appointed from the womb: Paul's apostolic self-description In **1 Corinthians 15** and **Galantians 1**; p. 206–216: Pearson, Birger A.: Christians and Jews in first-century Alexandria; p. 217–226: Petersen, Norman R.: Pauline baptism and "Secondary Burial"; p. 227–235: Ringgren, Helmer: **Luke**'s use of the Old Testament; p. 254–260: Smith, Morton: Paul's arguments as evidence of the Christianity from which he diverged; p. 270–277: Sundberg, Albert C., Jr.: Enabling language in Paul; p. 278–286: Tiede, David L.: The exaltation of Jesus and the restoration of Israel in **Acts 1**; p. 298–307: Wilken, Robert L.: Early Christian chiliasm, Jewish messianism, and the idea of the Holy Land; p. 308–320: Collins, Adela Yarbro: Vilification and self-definition in the Book of Revelation.

Stramare, Tarcisio: Matteo divorzista? Studio su **Mt. 5,32** e **19,9**. – Brescia: Paideia Ed. 1986. 95 p. = Studi biblici LXXVI; Lire 10 000.

Mark. A new translation with introduction and commentary by C(hristopher) S(tephen) Mann. – Garden City, N.Y.: Doubleday 1986. XXVI, 714 p. = The Anchor Bible XXVII; $ 20,–.

Schwankl, Otto: Die Sadduzäerfrage ‹**Mk 12,18–27** parr›. Eine exegetisch-theologische Studie zur Auferstehungserwartung. – Ffm: Athenäum 1987. XIX, 699 S. = Bonner biblische Beiträge LXVI; DM 118,–. [Diss., Würzburg]

Soard, Marion L.: The passion according to Luke. The special material of **Luke 22**. – (Sheffield: JSOT Pr. 1987). 181 p. = Journal for the study of the New Testament. Supplement series XIX; £ 7,95.

Mills, Watson E.: A **bibliography** of the periodical literature on the **Acts** of the Apostles **1962–84**. – Lei: Brill 1986. XXX, 115 p. = Supplements to Novum Testamentum LVIII; hfl 60,–.

Pokorný, Petr: Der Brief des Paulus an die **Kolosser**. – B: Evangelische Verl.-Anstalt (1987). XXI, 176 S. = Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament X, 1; kart. DM 20,–.

Kingsbury, Jack Dean: **Matthew** as story. – Phil, Pa.: Fortress Pr. (1986). 149 p.; $ 9,95.

Lieu, Judith: The **Second** and **Third Epistles** of **Johns**: history and background. Ed. by John Riches. – Ed: Clark 1986. 264 p. = Studies of the New Testament and its world; £ 13,95.

Burgmann, Hans: Vorgeschichte und Frühgeschichte der essenischen Gemeinden von **Qumrân** und **Damaskus**. – Ffm [u. a.:] Lang 1987. 530 S. = Arbeiten zum Neuen Testament und Judentum VII; sfr 78,–.

Matera, Frank J.: The plot of Matthew's gospel. – CBQ 49, 1987, 233–253; p. 254–263: Pryor, John W.: **John 4:44** and the *Patris* of Jesus; p. 264–267: Soards, Marion L.: Käsemann's "Righteousness" reexamined; p. 268–290: Hays, Richard B.: Christology and ethics in **Galatians**: The law of Christ.

Freed, Edwin D.: The **New Testament**. A critical introduction. – Belmont: Wadsworth (1986): XIII, 449 p.; $ 33,70.

Das **Neue Testament** in syrischer Überlieferung. In Verbindung mit A. Juckel hrsg. und unters. von Barbara Aland I: Die großen katholischen Briefe. – B, NY: de Gruyter 1986. IX, 311 S. = Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung VII.

Schmitz, Franz-Jürgen: Die sahidischen Handschriften der Evangelien. Bearb. von Franz-Jürgen Schmitz u. Gerd Mink. Mit einem Vorw. von Barbara Aland. Teil I. – B, NY: de Gruyter (1986). XXIII, 471 S. = Zur neutestamentlichen Textforschung VIII = Liste der koptischen Handschriften des Neuen Testaments II; Lw. DM 148,–.

Feldmeier, Reinhard: Die Krisis des Gottessohnes. Die **Gethsemane**erzählung als Schlüssel der **Markus**passion. – Tü: Mohr (1987). XI, 299 S. = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II, 21; kart. DM 76,– [Diss., Tübingen]

Marrow, Stanley B.: Paul. His letters and his theology. An introduction to **Paul's epistles**. – NY, Mahwah, NJ: Paulist Pr. (1986). VII, 278 p.; $ 9,95.

Dobbeler, Axel von: Glaube als Teilhabe. Historische und semantische Grundlagen der paulinischen Theologie und Ekklesiologie des Glaubens. – Tü: Mohr (1987). XIII, 348 S. = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II, 22; kart. DM 78,– [Diss., Heidelberg. Gekürzt]

Koch, Dietrich Alex: Die Schrift als Zeuge des Evangeliums. Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis der **Schrift** bei **Paulus**. – Tü: Mohr 1986. XII, 406 S. = Beiträge zur historischen Theologie LXIX; kart. DM 198,– [Habil.-Schrift, Mainz]

Barbaglio, Guiseppe: Paolo di Tarso e le origini cristiane. – Assisi: Cittadella Ed. (1985). 492 p. = Commenti e studi biblici; Lire 25 000.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Kannengiesser, Charles: Begriff und Ziel historischer Theologie heute. – Kairos 28, 1986, 1–10.

Verzeichnis der im deutschen Sprachbereich erschienenen **Drucke** des **XVI.** Jahrhunderts. VD 16. Hrsg. von der Bayerischen Staatsbibliothek in Verb. mit der Herzog-August-Bibliothek in Wolfenbüttel. [Red.: Irmgard Bezzel]. Abt. I, 8: Go – Herp. – Stu: Hiersemann 1987. 709 S.; kart. DM 198,–.

Bircher, Martin: Deutsche Drucke des **Barock 1600–1720** in der Herzog-August-Bibliothek Wolfenbüttel. Abt. B, Bd VI: Theologie. 4: T–Z, Register. – Mchn, NY, Lo, P: Saur 1986. IX S., S. 1476–1727, Ill.; Lw. DM 398,–.

Katalog der **Leichenpredigten** und sonstiger Trauerschriften in Bibliotheken und Archiven der Vogelsbergregion. Bearb. von Rudolf Lenz ... – Marburg/Lahn: Schwarz 1987. XI, 614 S. = Marburger Personalschriften-Forschungen IX; kart. DM 89,60.

Fischer, Sabine: Das barocke Bibliotheksprogramm der ehemaligen Kartause **Marienthron** in Gaming. – Sa: Institut für Anglistik und Amerikanistik der Univ. Salzburg 1986. 135 S. = Analecta Cartusiana LVIII:3.

2. Gesamte Kirchengeschichte

MacCulloch, Diarmaid: Groundwork of Christian history. – Lo: Epworth 1987. VI, 314 p.; £ 8,50.

Brown, Douglas E.: When past and present meet. A companion to the study of christian thought. – Peabody, MA: Hendrickson Publ. 1987. 80 p.; $ 4,95.

Holböck, Ferdinand: Geführt von Maria. **Marianische Heilige** aus allen Jh. der Kirchengeschichte. – Stein am Rhein: Christiana-Verl. 1987. 640 S., Ill.

Die Kraft der Hoffnung. Gemeinde und Evangelium. Festschrift für Alterzbischof Josef Schneider zum 80. Geburtstag. – Bamberg: St. Otto-Verl. 1986. 322 S.; Lw. DM 49,80; [enth. u. a.:] S. 84–97: Grasmück, Ernst Ludwig: Der Bischof und sein Klerus. **Ambrosius** von **Mailand**: De officiis ministrorum; S. 98–107: Heggelbacher, Othmar: Entwicklungsphasen geistlicher Kleidung in frühchristlicher Zeit und ihre treibenden Kräfte; S. 108–122: Brandmüller, Walter: Traditio Scripturae interpres. Die Lehre der Konzilien über die rechte Schriftinterpretation bis zum Konzil von Trient; S. 123–132: Arneth, Michael: Die Weissagung vom kommenden Großen Monarchen. Textkritische Anmerkungen zum Apokalypsenkommentar des Bartholomäus **Holzhauser** ‹1613–1658›; S. 133–141: Escribano-Alberca, Ignacio: Hoffnungen, die die Menschen spalten. Theologische Schwankungen im Umgang mit dem Volke Israels: am Beispiel der englischen Eschatologie; S. 142–150: Klinger, Elmar: Das Zweite Vatikanische Konzil als ein Gesamtentwurf. Der Plan von Kardinal **Suenens**.

Brandmüller, Walter: Annuncio della parola e ordinazione. Il problema della predicazione dei laici alla luce della storia della Chiesa. – Div 31, 1987, 144–185; p. 186–232: Salgado, Jean-Marie: Aux origines de la découverte des richesses du Cœur Immaculé de **Marie**: du **IIIè** au **XIIè** siècle.

Rottenwöhrer, Gerhard: Unde malum? Herkunft und Gestalt des **Bösen** nach heterodoxer Lehre von **Markion** bis zu den **Katharern**. – Bad Honnef: Bock und Herchen 1986. 599 S.; kart. DM 68,–.

Paris. Tome I: Une histoire religieuse des origines à la Révolution. Sous la direction de Bernard Plongeron. Avec la collaboration de L. Petri, Jean Longère, Francoise Autrand, Madeleine Foisil. – P: Beauchesne 1987. 492 p., cart. = Histoire des Diocèses de France XX.

3. Alte Kirchengeschichte

Stenger, Werner: Sozialgeschichtliche Wende und historischer Jesus. – Kairos 28, 1986, 11–22; S. 23–32: Bartelink, Gerard: **Hieronymus** über die Schwäche der conditio humana; S. 61–74: Eymann, Hugo S.: **Eutropius** aus Aquitanien. Ein wiederentdeckter Kirchenschriftsteller des 5. Jahrhunderts; S. 129–151: Klauck, Hans-Josef: Die heilige Stadt. **Jerusalem** bei **Philo** und **Lukas**; S. 152–173: Brox, Norbert: Das „irdische **Jerusalem**" in der altchristlichen Theologie.

Riedweg, Christoph: Mysterienterminologie bei **Platon**, **Philon** und **Klemens** von **Alexandrien**. – B, NY: de Gruyter 1987. XII, 192 S. = Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte XXVI; Lw. DM 112,– [Diss., Zürich]

Scholten, Clemens: **Martyrium** und **Sophiamythos** im Gnostizismus nach den Texten von Nag Hammadi. – Mstr: Aschendorff 1987. 316 S. = Jahrbuch für Antike und Christentum. Erg.-Bd XIV.

Orbe, Antonio, SJ: Teología de San **Ireneo**. Commentario al Libro V del "Adversus haereses". II. – Madr: Ed. Católica 1987. 559 p. = Biblioteca de autores cristianos. Maior XXIX; pes 4400,–.

Tertullianus: De idolatria. Critical text, translation and commentary by J. H. Waszink and J. C. M. Van Winden. – Lei: Brill 1987. XII, 317 p. = Supplements to Vigiliae christianae I; hfl 148,–.

Frend, W. H. C.: Prelude to the great persecution: The propaganda war. – JEH 38, 1987, 1–18; p. 173–186: Atwell, R. R.: From Augustine to Gregory the Great: An evaluation of the emergence of the doctrine of purgatory.

Die Pseudoklementinen. III: Konkordanz zu den Pseudoklementinen. Teil 1: Lateinisches Wortregister. Hrsg. von Georg Strecker. – B: Akademie-Verl. 1986. XIV, 581 S. = Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte; M 120,–.

Horn, Jürgen: Märtyrerverehrung und Märtyrerlegende im Werk des **Schenute**. Beitr. zur ältesten ägyptischen Märtyrerüberlieferung. – Wiesb: Harrassowitz 1986. XIII, 130 S. = Studien zu den Märtyrern des nördlichen Oberägypten I = Göttinger Orientforschungen IV, 15; kart. DM 40,–.

Evagrios Pontikos: Briefe aus der Wüste. Eingel., übers. und kommentiert von Gabriel Bunge. – Tr: Paulinus-Verl. 1986. 432 S. = Sophia XXIV.

Raveaux, Thomas: Augustinus, contra adversarium legis et prophetarum. Analyse des Inhalts und Untersuchung des geistesgeschichtlichen Hintergrunds. – Wü: Augustinus-Verlag 1987. XIX, 223 p. = Cassiciacum XXXVII.

Kleinberg, Aviad M.: *De agone christiano*. The preacher and his audience. – JThS 38, 1987, 16–33; p. 34–57: Getatchew Haile: An ethiopic letter of Timothy II. of Alexandria concerning the death of children.

Durst, Michael: Die Eschatologie des **Hilarius** von **Poitiers**. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte des 4. Jhs. – Bonn: Borengässer 1987. XLIV, 386 S. = Hereditas I; DM 58,– [Diss., Bonn]

Châtillon, Jean: D'Isidore de Séville à saint Thomas d'Aquin. Études d'histoire et de théologie. – Lo: Variorum Reprints 1985. X, 336 p. = Collected studies series CCXXV; £ 30,–.

Bayer, Hans: Vita in deserto. **Kassians** Askese der Einöde und die mittelalterliche Frauenmystik. – ZKG 98, 1987, 1–27.

Ferrua, Antonio: **Sigilli** su calce nelle catacombe. – CdV: Pont. Ist. di Archeologia Cristiana 1986. 128 p., 7 fig. = Sussidi allo studio delle antichità cristiane VIII; Lire 20 000.

Fasola, Umberto M.: Lavori nella catacomba "ad duas lauros". – RivAC 62, 1986, 7–37; p. 41–60: Ferrua, Antonio: Ultime osservazioni alle iscrizioni cristiane di Roma incertae originis; p. 61–107: Apollonj Ghetti, Bruno M.: Notizie su tre antiche chiese in quel di **Sutri**: La Cattedrale, S. Michele Arcangelo ‹la Madonna del Parto›, S. Fortunata; p. 109–138: Février, Paul-Albert: Baptistères, martyrs et reliques; p. 139–155: Binazzi, Gianfranco: La chiesa di S. Maria ad *Urbinum Hortense*; p. 157–168: Recio Veganzones, A.: Nuevo fragmento de sarcófago cristiano en **Terni**; p. 169–197: Chalkia, Evyenia: Le mense del "Coemeterium Iordanorum"; p. 199–219: Mazzotti, Mario: **S. Apollinare** in Classe: indagini e studi degli ultimi trent'anni.

Deckers, Johannes G.: **Dionysos** der Erlöser? Bemerkungen zur Deutung der Bodenmosaiken im „Haus des Aion" in Nea-Paphos auf **Cypern** durch W. A. Daszewski. – RQ 81, 1986, 145–172; S. 173–186: Stritzky, Maria-Barbara von: Bemerkungen zur Darstellung des „Durchzugs durch das Rote Meer" auf der Holztür von Santa Sabina; S. 187–194: Baumeister, Theofried: Das Stephanuspatrozinium der Kirche im ehemaligen Isis-Tempel von Philä.

Clark, Francis: The **Pseudo-Gregorian** Dialogues. Vol. I–II. – Lei: Brill 1987. XII, 410 p. V, p. 411–773 = Studies in the history of Christian thought XXXVII; hfl 272,–.

Klimkeit, Hans-Joachim: Die Begegnung von Christentum, Gnosis und Buddhismus an der Seidenstraße. – Opladen: Westdeutscher Verlag 1986. 54 S., 14 Ill. (z. T. farb.) = Vorträge / Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Geisteswissenschaften G 283; kart. DM 22,–.

4. Mittelalter und Neuzeit

Faith, will, and grammar. Some themes of intensional logic and semantics in medieval and Reformation thought. Edited by Heikki Kirjavainen. – Hels: Luther-Agricola-Gesellschaft 1986.178 p. = Publications of Luther-Agricola-Society B XV.

Die **Hildesheimer** Bischofschronik des Hans **Wildefuer**. Hrsg. von Udo Stanelle. – Hildesheim: Lax 1986. 227 S., 6 Ill. (z. T. farb.) = Veröffentlichungen des Instituts für Historische Landesforschung der Universität Göttingen XXV.

Brandt, Hans-Jürgen: Die Weihbischöfe in **Paderborn**. – Pad: Verl. Bonifatius-Druckerei 1986. XXIV, 243 S., zahlr. Ill., Kt.; Lw. DM 48,–.

Pfarrei Sankt Burkard. 1000 Jahre Translatio Sancti Burkardi. Zur Bedeutung von St. Burkard in **Würzburg**. Hrsg. von Klaus Wittstadt. – Wü: Echter 1986. 175 S., Ill., graph. Darst.; kart. DM 19,80.

McGinn, Bernard: Love, knowledge, and mystical union in western Christianity: Twelfth to sixteenth centuries. – ChH 56, 1987, 7–24.

Backmund, Norbert: Geschichte des **Prämonstratenser**ordens. – Grafenau: Morsak 1986. 217 S.; kart. DM 32,–.

Watzl, Hermann: „... in loco, qui nunc ad sanctam crucem vocatur ..." Quellen und Abhandlungen zur Geschichte des Stiftes **Heiligenkreuz**. – Heiligenkreuz bei Baden: Heiligenkreuzer Verlag 1987. XI, 628 S., Ill.

D'Andrea, Gioacchino Francesco, OFM: Il monastero Napoletano di Santa Chiara secondo i registri dell'Archivio di Stato di Napoli. – AFH 80, 1987, 39–78.

Schürmann, Brigitte: Die Rezeption der Werke **Ottos** von **Freising** im **15.** und **16.** Jahrhundert. – Stu: Steiner-Verlag-Wiesbaden-GmbH 1986. 175 S. = Historische Forschungen XII; kart. DM 58,–.

Zeit, Tod und Ewigkeit in der Renaissance-Literatur. Bd II. Ed: James Hogg. – Sa: Institut für Anglistik und Amerikanistik der Universität Salzburg 1986. 255 S. = Analecta Cartusiana CXVII.

Frenz, Thomas: Die **Kanzlei** der **Päpste** der Hochrenaissance ‹1471–1527›. – Tü: Niemeyer 1986. VII, 562 S. = Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom LXIII; Lw. DM 143,– [Habil.-Schrift, Würzburg]

5. Mittelalter

Morrison, Karl F.: **Holiness** and **politics** in early medieval thought. – Lo: Variorum Reprints 1985. IX, 302 p. = Collected studies series CCXIX.

Williams-Krapp, Werner: Die deutschen und niederländischen **Legendare** des Mittelalters. Studien zu ihrer Überlieferungs-, Text- und Wirkungsgeschichte. – Tü: Niemeyer 1986. XI, 520 S. = Texte und Textgeschichte XX; Lw. DM 198, – [Habil.-Schrift, Würzburg]

Gurevič, Aron Ja.: Mittelalterliche Volkskultur. Probleme zur Forschung. [Aus dem Russ. übers. von Matthias Springer.] – Dresden: Verlag der Kunst 1986. 418 S. = Fundus-Bücher CI/CII; kart. M 4,80.

Mönche an der **Saar**. Die mittelalterlichen Ordensniederlassungen im saarländ.-lothring. Grenzraum. Hrsg. von Stefan Flesch ... – Saarbr: Minerva-Verl. Thinnes und Nolte 1986. 234 S., 267 Ill., graph. Darst. und Kt.

Jungandreas, Wolfgang: Die Einwirkung der karolingischen Renaissance auf das mittlere Rheinland. – Stu: Steiner-Verlag-Wiesbaden-GmbH 1986. 275 S., 17 Ill. u. Kt.; kart. DM 58,–.

Werner, Ernst: Ketzer und Heilige. Das religiöse Leben im Hochmittelalter. – B: Union-Verl. 1986. 464 S.; Lw. M 22,–.

Corbet, Patrick: Les **saints ottoniens**. Sainteté dynastique, sainteté royale et sainteté féminine autour de l'an mil. Préf. de Michel Bur. – Sigmaringen: Thorbecke 1986. 288 p., ill., ct. = Beihefte der Francia XV; Lw. DM 78,–.

Die Zähringer in der Kirche des **11.** und **12.** Jahrhunderts. Hrsg. von Karl Suso Frank. – Mchn: Schnell & Steiner 1987. 87 S., 1 Ill. = Schriftenreihe der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg; kart. DM 17,–.

Root, Michael: Necessity and unfittingness in **Anselm**'s Cur Deus Homo. – SJTh 40, 1987, 211–230.

Ruggieri, Giuseppe: Alcuni usi dell'Antico Testamento nella controversia gregoriana. – Cristianesimo nella storia 8, 1987, 51–91.

Schulen und Studium im sozialen Wandel des hohen und späten Mittelalters. Hrsg. von Johannes Fried. – Sigmaringen: Thorbecke 1986. 654 S. = Vorträge und Forschungen XXX; Lw. DM 158,–; [enth. u. a.:] S. 9–34: Wendehorst, Alfred: Wer konnte im Mittelalter lesen und schreiben?; S. 35–68: Johanek, Peter: Klosterstudien im 12. Jahrhundert; S. 69–96: Verger, Jacques: A propos de la naissance de l'université de Paris: contexte social, enjeu politique, portée intellectuelle; S. 97–120: Ehlers, Joachim: Deutsche Scholaren in Frankreich während des 12. Jahrhunderts; S. 163–201: Fried, Johannes: Die Bamberger Domschule und die Rezeption von Frühscholastik und Rechtswissenschaft in ihrem Umkreis bis zum Ende der Stauferzeit; S. 203–284: Köhn, Rolf: Schulbildung und Trivium im lateinischen Hochmittelalter und ihr möglicher praktischer Nutzen; S. 285–320: Miethke, Jürgen: Die Kirche und die Universitäten im 13. Jahrhundert; S. 321–350: Schneider, Reinhard: Studium und Zisterzienserorden; S. 351–374: Diener, Hermann: Die Hohen Schulen, ihre Lehrer und Schüler in den Registern der päpstlichen Verwaltung des 14. und 15. Jahrhunderts.

Guigues, le Chartreux: Vie de Saint **Hugues** l'ami des moines. Traduction de Marie-Ange Chomel. Introduction et annotation de Bernard Bligny. – Sa: Institut für Anglistik und Amerikanistik d. Univ. Salzburg 1986. 76 p. = Analecta Cartusiana CXII:3.

Consuetudines Fructuarienses-Sanblasianae. Ed. Luchesius G. Spätling et Petrus Dinter. Ps. I. – Siegburg: Schmitt 1985. LXXVII, 258 p. = Corpus consuetudinum monasticarum XII; Lw. DM 200,–.

Faust, Ulrich: Ist die Geschichte der Spiritualität auch Kirchengeschichte? Unter besonderer Berücksichtigung österreichischer Klöster im 12. Jahrhundert. – EuA 63, 1987, 201–213.

Zavalloni, Roberto, OFM: San **Giovanni** da **Capestrano** e la «cultura francescana della pace». – Anton 61, 1986, 520–539; p. 540–568: García y García, Antonio – Isaac Vázquez Janeiro, OFM: La biblioteca del arzobispo de Santiago de Compostela, Bernardo II († 1240); p. 569–597: Del Zotto, Cornelio, OFM: L'obbedienza in san **Francesco** d'**Assisi**; p. 746–764: Teklak, Czeslaw, OFM: Visione marxista su san Francesco e sull'Ordine Francescano.

Albertus Magnus: Opera omnia. XXI, 1: Super Matthaeum, capitula I–XIV. Ad fidem autographi edidit Bernhardus Schmidt. – Mstr: Aschendorff 1987. LXXVII, 436 p.; kart. DM 298,–.

Ruello, Francis: La christologie de **Thomas** d'**Aquin**. – P: Beauchesne 1987. 397 p. = Théologie historique LXXVI; F 264,–.

Weier, Reinhold: Die Gaben des Heiligen Geistes nach Thomas von Aquin. – TThZ 96, 1987, 85–97; S. 98–110: Lentzen-Deis, Wolfgang: **Cusanische** Prinzipien der Glaubensvermittlung.

Neitmann, Klaus: Die Staatsverträge des **Deutschen Ordens** in **Preußen 1230–1449**. Studien zur Diplomatie eines spätmittelalterlichen deutschen Territorialstaates. – Köln, Wien: Böhlau 1986. XI, 692 S. = Neue Forschungen zur brandenburg-preußischen Geschichte VI; DM 144,– [Diss., Göttingen]

McDonald, Peter: The papacy and monastic observance in the later Middle Ages: *The Benedictina in England*. – The Journal of religious history 14, 1986, 117–132.

Goosen, L.: Merkwaardige boompjes op de gewelfschilderingen van de Sint Salviuskerk te Limbricht (ca. 1300). – NAKG 66, 1986, 113–147; p. 148–179: Lips, E. J. G.: „Om alle menschen wel te leren sterven." Een onderzoek naar het publiek en de receptie van Nederlandstalige Ars moriendi-teksten in de vijftiende en vroege sestiende eeuw.

Nissen, Peter J. A.: Het versteende brood. Een volksverhaalmotief in een Oostmiddelnederlands leven van Bonifatius. – AGKKN 28, 1986, 173–191.

Menache, Sophia: The failure of **John XXII**'s policy toward France and England: Reasons and outcomes, 1316–1334. – ChH 55, 1986, 423–437.

Westfälisches Urkundenbuch. Bd. IX: Die Urkunden des Bistums **Paderborn**: 1301–1325. Lfg. 4: **1321–1325**. Bearb. von Joseph Prinz. – Mstr: Aschendorff 1986. S. 923–1312 = Veröffentlichungen der Historischen Kommission Westfalens I; kart. DM 148,–.

Spreitz, Edmund Ferdinand: Zur ältesten Geschichte der Kartause **Gaming**. – Sa: Institut für Anglistik und Amerikanistik d. Univ. Salzburg 1986. 90 S. = Analecta Cartusiana LVIII: 4.

Clark, John: **John Dedecus**. Was he a Cambridge Franciscan? – AFH 80, 1987, 3–38.

Schumacher-Wolfgarten, Renate: Eine Privatbibliothek des 15. Jahrhunderts in Tarquinia. – RQ 81, 1986, 145–172.

Hicks, M. A.: The piety of Margaret, Lady Hungerford (d. 1478). – JEH 38, 1987, 19–38; p. 39–52: Underwood, Malcolm G.: Politics and piety in the household of Lady Margaret Beaufort.

Baumgartner, Stefan: Reise zum Heiligen Grab 1498 mit Herzog Heinrich dem Frommen von Sachsen. Hrsg. von Thomas Kraus. Mit einer Biographie von Lotte Kurras. – Göppingen: Kümmerle 1986. 72, 12 S., Ill. = Göppinger Arbeiten zur Germanistik 445; kart. DM 32,–.

6. Gesamte Neuzeit

Bondi, Sandro: Alessio **Casani da Fivizzano**, OSA, ‹1491–1570› e le sue memorie inedite. – Analecta Augustiniana 50, 1987, 5–44; p. 45–119: Alonso, Carlos, OSA: Novísimo florilegio documental sobre los agustinos en **Persia** ‹1608–1622›; p. 121–143: Vallejo Penedo, Juan-José: Documentación para la biografía de **Buenaventura d'Avalos** para el período 1637–1641; p. 145–151: Neuwirth, V.: Ein Augustiner aus Brünn (Mähren) als Musiker und Komponist; p. 153–256: Enndicott, Michael Ambrose, OSA: The Augustinians in the Apostolic Vicariate of **Cooktown** ‹Australia› 1883–1941; p. 237–305: Marinelli, Bruno: La vicenda del «polittico» di Niccolò **Alunno** nella Chiesa di S. Nicolò in Foligno ‹1909–1931›. Parte II: ‹1927–1931›; p. 307–344: Alonso, Carlos: Los conventos de la Encarnación y de **Santa Isabel** de Agustinas Recoletas de **Madrid**, según nueva documentación.

Alberigo, Giuseppe: The local church in the west ‹1500–1945›. – HeyJ 28, 1987, 125–143.

Rawlings, H. E.: The secularisation of **castilian** episcopal office under the Habsburgs, c. **1516–1700**. – JEH 38, 1987, 53–79.

Rohls, Jan: Theologie reformierter Bekenntnisschriften. Von Zürich bis Barmen. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1987. 365 S. = Uni-Taschenbücher 1453; kart. DM 29,80.

Muller, Richard A.: Christ and the decree. Christology and predestination in reformed theology from Calvin to Perkins. – Durham, North Carolina: The Labyrinth Press 1986. 230 p. = Studies in historical theology II; $ 30,–.

Van Laarhoven, Jan: Kerk zonder beraad. De waardering van het provinciaal concilie tussen Trente en Vaticanum I. – NAKG 66, 1986, 201–240.

Atlas de la réforme **pastorale** en **France** de **1550** à **1790**. Par Marie-Hélène et Michel Froeschlé-Chopard. – P: Ed. du CNRS 1986. 253 p.; F 154,–.

Hartleb, Wilfried: Das evangelisch-lutherische Schulwesen in der Reichsgrafschaft **Ortenburg** von der Einführung der Reformation im Jahr 1563 bis zur Übernahme der Grafschaft durch Bayern im Jahr 1805. – Pas: Passavia-Universitätsverlag 1987. 548 S., graph. Darst. = Schriften der Universität Passau. Reihe Geisteswissenschaften IX; kart. DM 49,80 [Diss., Passau]

Edwards, Francis, SJ: The strange case of the poisoned pommel: Richard Walpole, SJ, and the squire plot 1597–1598. – AHSJ 66, 1987, 3–82; p. 83–115: Wicki, Josef, SJ: Die Jesuiten-Beichtväter in St. Peter, Rom, 1569–1773. Ein geschichtlicher Überblick; p. 117–154: Kuri, Sami, SI: Vocations orientales à la Compagnie de Jésus aux XVI^{e}, XVII^{e} et XVIII^{e} siècles.

Aring, Paul Gerhard: Christen und Juden heute – und die „**Judenmission**"? Geschichte und Theologie protestantischer Judenmission in Deutschland, dargestellt und untersucht am Beispiel des **Protestantismus** im mittleren Deutschland. – Ffm: Haag und Herchen 1987. X, 426 S.; kart. DM 49,80.

Becker, Bernhard: **Herder-Rezeption** in Deutschland. Eine ideologie-kritische Untersuchung. – St. Ingbert: Röhrig Verlag 1987. 277 S. = Saarbrücker Beiträge zur Literaturwissenschaft XIV; kart. DM 32,–.

Schmitt, Clément, OFM: Lettres des Ministres, des Vicaires, des Procureurs et des Délégués généraux conservées aux Archives de la Portioncule. – AFH 79, 1986, 500–515; 80, 1987, 122–179.

7. Reformation und katholische Erneuerung

Pietas et societas. New trends in Reformation. Social history. Essays in memory of Harold J. **Grimm**. Ed. by Kyle C. Sessions and Phillip N. Bebb. – Ann Arbor: Edwards 1985. XIX, 224 p. = Sixteenth century essays IV; $ 25,–; [cont.:] p. 1–10: Bebb, Phillip N.: Reformation history and social history: The contribution of Harold J. Grimm; p. 11–22: Midelfort, H. C. Erik: Toward a social history of ideas in the **German Reformation**; p. 23–34: Buck, Lawrence P.: The Reformation, purgatory, and perpetual rents in the revolt of **1525** at **Frankfurt** am **Main**; p. 35–56: Safley, Thomas Max: Protestantism, divorce, and the breaking of the modern family; p. 57–78: Jacobsen, Grethe: Women, marriage, and magisterial Reformation: The case of **Malmø**, Denmark; p. 79–88: Wiesner, Merry E.: Making ends meet: The working poor in early modern Europe; p. 89–102: Kittelson, James M.: Visitations and popular religious culture: Further reports from **Strasbourg**; p. 103–122: Cole, Richard G.: Pamphlet woodcuts in the communication process of Reformation Germany; p. 123–140: Sessions, Kyle C.: Luther in music and verse; p. 141–150: Zophy, Jonathan W.: We must have the dear ladies: Martin **Luther** and **women**; p. 151–162: Karant-Nunn, Susan C.: Martin **Luther** and the city of **Zwickau**; p. 163–180: Wright, William J.: **Philip** of **Hesse**'s vision of Protestant unity and the Marburg colloquy; p. 181–202: Kolb, Robert A.: "Perilous Events and Troublesome Disturbances." The role of controversy in the tradition of Luther to Lutheran orthodoxy; p. 203–215: Nischan, Bodo: Reformation or deformation? Lutheran and reformed views of Martin Luther in **Brandenburg**'s "Second Reformation".

Melanchthon, Philippus: Melanchthons Briefwechsel. Kritische und kommentierte Gesamtausgabe. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hrsg. von Heinz Scheible. Band V: **Regesten** 4530–5707 **1547–1549**. Bearb. von Heinz Scheible unter Mitwirkung von Walter Thüringer. – Stu-Bad Canstatt: Frommann-Holzboog 1987. 551 S.

Klueting, Harm: Gab es eine „Zweite Reformation"? Ein Beitrag zur Terminologie des Konfessionellen Zeitalters. – GWU 38, 1987, 261–279.

Schulze, Winfried: Concordia, discordia, tolerantia. – Zeitschrift für historische Forschung, Beiheft 3, 1987, 43–79; S. 81–112: Schindling, Anton: Reichskirche und Reformation. Zu Glaubensspaltung und Konfessionalisierung in den geistlichen Fürstentümern des Reiches.

Müller, Siegfried: Stadt, Kirche und Reformation. Das Beispiel der Landstadt **Hannover**. – Han: Lutherhaus-Verl. 1987. 274 S., 11 graph. Darst., 6 Kt.; kart. DM 29,80 [Diss., Hannover]

Behringer, Wolfgang: **Hexen**verfolgung in Bayern. Volksmagie, Glaubenseifer und Staatsräson in der frühen Neuzeit. – Mchn: Oldenbourg 1987. X, 532 S., 16 Abb.; DM 98,–.

Kaufman, Peter Iver: Humanist spirituality and ecclesial reaction: Thomas **More**'s *Monstra*. – ChH 56, 1987, 25–38.

Ebeling, Gerhard: Des Todes Tod. Luthers Theologie der Konfrontation mit dem Tode. – ZThK 84, 1987, 162–194.

Staats, Reinhart: Augustins „De spiritu et littera" in Luthers reformatorischer Erkenntnis. – ZKG 98, 1987, 28–47; S. 48–69: Burrows, Mark S.: „Christus intra nos vivens." The peculiar genius of **Bullinger**'s doctrine of sanctification; S. 70–86: Mager, Inge: Jacob **Andreae**s lateinische Unionsartikel von 1568.

Pineas, Rainer: Polemical use of the scriptures in the plays of John **Bale**. – NAKG 66, 1986, 180–189; p. 190–200: Nissen, Peter J. A.: Een Nederlandse vertaling van Heinrich **Bullinger**s vroegste tractaat tegen de dopers.

Brenz, Johannes: Werke. Eine Studienausgabe. Schriftauslegungen Teil II: Explicatio Epistolae Pauli ad Romanos. Bd. 1. Bearb. von Stefan Strohm. – Tü: Mohr 1986. XVII, 498 S.; Lw. DM 296,–.

Schützeichel, Heribert: **Calvin**s Kritik der biblischen Begründung des Papstamtes. – Catholica 41, 1987, 42–63.

Enderle, Pius: Der Hochaltar des Münsters in Freiburg im Breisgau gemalt von Hans Baldung **Grien** ‹1512–1516›. Eine theologische Interpretation. – Frb/B: Schillinger 1986. 115 S., Ill. (z. T. farb.), graph. Darst.; Lw. DM 64,–.

O'Day, Rosemary: The debate on the English Reformation. – Lo, NY: Methuen (1986). X, 224 p. = University paperback 915; £ 5,95.

Frijhoff, Willem: Het Gelders antichrist-tractaat ‹1524› en zijn auteur. – AGKKN 28, 1986, 192–217.

Diez, Karlheinz: Christus und seine Kirche. Zum Kirchenverständnis des Petrus **Canisius**. – Pad: Bonifatius-Druckerei 1987. 389 S. = Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien LI; Lw. DM 48,–.

Schlütter-Schindler, Gabriele: Der Schmalkaldische Bund und das Problem der causa religionis. – Ffm, Bern, NY: Lang 1986. 336 S. = Europäische Hochschulschriften III, 283; kart. sfr 66,– [Diss., Heidelberg]

Peter, Carl J.: The office of bishop and ius divinum. **Trent** and the lutheran confessions: A rereading with ecumenical possibilities. – Cristianesimo nella storia 8, 1987, 93–113.

Pettegree, Andrew: The exile churches and the churches 'under the cross': **Antwerp** and **Emden** during the dutch revolt. – JEH 38, 1987, 187–209.

Vázquez Janeiro, Isaac, OFM: El Cardenal capuchino Anselmo **Marzati** de **Monópoli** († 1607). Aproximación a su vida y edición de su «votum» sobre el culto debido a los Siervos de Dios. – Anton 61, 1986, 598–658.

8. Neuere Zeit

Gaztambide, Jose Goñi: Historia de los **obispos** de **Pamplona**. Tomo V/VI: Siglo **XVII**. – Pamplona: Ed. Universidad de Navarra 1987. 522 p., 504 p.

Parry, G. J. R.: A protestant vision: William **Harrison** and the reformation of Elizabethan England. – Cambr: Cambridge Univ. Pr. 1987. IX, 384 p. = Cambridge studies in the history & theory of politics; £ 27,50.

Dedieu, Hugues, OFM: La place des Frères Mineurs dans la littérature e contorverse entre Catholiques et Protestants en France au XVII^{e} s. d'après un répertoire bibliographique récent. – AFH 80, 1987, 79–121; p. 180–244: Acebal Luján, Mariano, OFM.: Altos oficiales de la Curia General de los Frailes Menores, 1768–1986. Una puesta ad día Van den Haute y de Patrem.

Munier, W. A. J.: Politieke reformaties in de heerlijkheid Eijsden in de zeventiende eeuw. – AGKKN 28, 1986, 218–254.

Brauer, Jerald C.: Types of puritan piety. – ChH 56, 1987, 39–58; p. 59–72: Taves, Ann: Spiritual purity and sexual shame: Religious themes in the writings of Harriet **Jacobs**; p. 73–92: Solberg, Winton U.: Science and religion in early America: Cotton **Mather**'s *Christian Philosopher*.

Zakai, Avihu: Theocracy in New England: The nature and meaning of the holy experiment in the wilderness. – The Journal of religious history 14, 1986, 133–151; p. 152–166: Fuchs, James L.: An encyclopaedist among the Minori Conventuali: The policy and educational reforms of Vincenzo **Coronelli**.

Ritter Dailey, Barbara: The visitation of Sarah **Wight**: Holy carnival and the revolution of the saints in Civil War **London**. – ChH 55, 1986, 438–455; p. 456–467: Okie, Laird: Daniel Neal and the "Puritan Revolution"; p. 468–488: Johnston, Charles: Elie **Benoist**, historian of the Edict of Nantes; p. 489–502: Albanese, Catherine L.: Physic and metaphysic in nineteenth-century America: Medical sectarians and religious healing.

Pitassi, Maria Cristina: Entre croire et savoir. Le problème de la méthode critique chez Jean **Le Clerc**. – Lei: Brill 1987. XV, 200 p. = Kerkhistorische bijdragen XIV; hfl 74,–.

Feldkamp, Michael F.: Die Ernennung der **Osnabrücke**r Weihbischöfe und Generalvikare in der Zeit der „successio alternativa" nach römischen Quellen. – RQ 81, 1986, 229–247; S. 248–260: Greipl, Egon Johannes: Wilhelm von **Humboldt** und Rom; S. 261–280: Heinz, Andreas: Liturgische Fragen bei den Beratungen der Fuldaer Bischofskonferenz 1871–1919.

Francke, August Hermann: Predigten. Hrsg. von Erhard Peschke. I. – B, NY: de Gruyter 1987. XVII, 651 S. = Texte zur Geschichte des Pietismus II, 9.

Krailsheimer, A.-J.: Les débuts de la réforme de Sept-Fons, analyse du registre des entrées. – Cîteaux 37, 1986, 203–222; p. 242–277: Friedlander, Colette: La filiation chez les **cisterciens** de la stricte observance, de 1892 à 1926.

Menozzi, Daniele: Prospettive sinodali nel Settecento. – Cristianesimo nella storia 8, 1987, 115–146.

Naglee, David Ingersoll: From font to faith. John **Wesley** on infant baptism and the nurture of children. – NY, Bern, Ffm, P: Lang 1987. X, 262 p. = American university studies VII, 24; kart. sfr 55,20.

Margiotti, Fortunato, OFM: La contestata validità della consacrazione episcopale di Mgr. Giovanni **Müllener** C.M. – Anton 61, 1986, 659–706; p. 707–725: Ceyssens, Lucien, OFM: Autour de la bulle «Unigenitus». Correspondances de Don Alexandre **Albani**, neveu du pape Clément XI.

Marshall, Bruce D.: Hermeneutics and dogmatics in **Schleiermachers** theology. – JR 67, 1987, 14–32.

Brito, Emilio: L'anthropologie chrétienne de **Schelling**. – RTL 18, 1987, 3–29.

O'Brien, Gerard: The beginnings of the veto controversy in **Ireland**. – JEH 38, 1987, 80–94; p. 210–235: More, Ellen S.: Congregationalism and the social order: John Goodwin's Gathered Church, 1640–60; p. 236–253: Brown, Kenneth D.: College principals – a cause of nonconformist decay?; p. 254–270: Hart, D. G.: Divided between heart and mind: The critical period for protestant thought in America.

Gundert, Wilhelm: Geschichte der **deutschen Bibelgesellschaften** im **19.** Jahrhundert. – Blf: Luther-Verl. 1987. 453 S. = Texte und Arbeiten zur Bibel III; kart. DM 65,–.

Hänsel, Markus: Geistliche Restauration. Die **nazarenische Bewegung** in Deutschland zwischen **1800** und **1838**. – Ffm, Bern, NY: Lang 1987. 370 S., Ill.; kart. sfr 71,–.

Russell, Stanley: Two nineteenth century theologies of sin – Julius **Müller** and Soren **Kierkegaard**. – SJTh 40, 1987, 231–248.

Walter, Peter: Johann Baptist **Franzelin** ‹1816–1886›. Jesuit, Theologe, Kardinal. Ein Lebensbild. – Bozen: Verlagsanstalt Athesia 1987. 122 S., 21 Abb.

Brent, Richard: Liberal anglican politics: Whiggery, religion, and reform **1830–1841**. – Oxf: Clarendon Pr. 1987. XII, 340 p. = Oxford historical monographs; £ 32,50.

Wagner, Falk: Die vergessene spekulative Theologie. Zur Erinnerung an Carl **Daub** anläßl. seines 150. Todesjahres. – Zü: Theologischer Verlag 1987. 57 S. = Theologische Studien CXXXIII; kart. DM 14,–.

Manceau, Jean: Monseigneur Marie-Dominique **Sibour**. Archevêque de Paris ‹1848–1857›. – P: Beauchesne 1987. 392 p. = Textes, dossiers, documents XI.

Coda, Piero: Il negativo e la Trinità ipotesi su **Hegel**. Indagine storico-sistematica sulla „Denkform" hegeliana alla luce dell'ermeneutica del cristianesimo. Un contributo al dibattito contemporaneo sul Cristo crocifisso come rivelazione del Dio trinitario nella storia. – (R:) Città Nuova Ed. (1987). 455 p.; Lire 38 000.

Fastenrath, Elmar: Die Christologie Herman **Schell**s im Spannungsfeld des Modernismus. Akadem. Vortrag zur Eröffnung des Studienjahres 1981/82 gehalten in der Theol. Fak. zu Fulda am 14. Oktober 1981. – St. Ottilien: EOS-Verl. 1986. 32 S. = Fuldaer Hochschulschriften I; geh. DM 4,80.

Hammond, Peter: Dean **Stanley** of Westminster. – Worthing: Churchman Publ. 1987. 252 p.; £ 8,95.

Sherry, Patrick J.: Von **Hügel**'s retrospective view of modernism. – HeyJ 28, 1987, 179–191.

9. Neueste Zeit

Dieckmann, Bernhard: Entmythologisierung als Lebensaufgabe. Zur Veröffentlichung von **Bultmann**s Habilitationsschrift und seinen frühen Predigten. – ThGl 77, 1987, 88–107.

Lill, Marcel: Zeitlichkeit und Offenbarung. Ein Vergleich von Martin **Heidegger**s „Sein und Zeit" mit Rudolf **Bultmanns** „Das Evangelium des Johannes". – Ffm [u. a.:] Lang (1987). 354, XVI S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 313; sfr 72,–.

Millás, José M.: Die Sünde in der Theologie Rudolf Bultmanns. – Ffm: Knecht 1987. 138 S. = Frankfurter theologische Studien XXXIV; kart. DM 32,– [Diss., Frankfurt/M. St. Georgen]

Greive, Wolfgang: „Zweireichelehre" als Königsherrschaft Jesu Christi. Zur Verhältnisbestimmung von Kirche und Staat in der Entwicklung der Theologie Karl **Barth**s. – KuD 33, 1987, 102–119.

Krahe, Maria Judith: Der Herr ist der Geist. Studien zur Theologie Odo **Casel**s. II: Das Mysterium vom Pneuma Christi. Mit einem Epilog von Burkhard Neunheuser. Mit einem Beitr. zu der Farbtafel „Himmelfahrt Jesu" aus dem Kodex des Rabula von Wilhelm Nyssen. – St. Ottilien: EOS-Verl. 1986. XV, 489 S., 1 Ill. (farb.) = Pietas liturgica. Studia III; kart. DM 112,–.

Bonhoeffer, Dietrich: Werke. Bd IX: Jugend und Studium 1918–1927. Hrsg. von Hans Pfeifer in Zusammenarbeit mit Clifford Green und Carl-Jürgen Kaltenborn. – Mchn: Kaiser 1986. 712 S.; Lw. DM 69,–.

Schröder, Johannes: Diakonie im Lande zwischen Nord- und Ostsee. Ein Beitrag zu ihrer Geschichte von 1918 bis zur Bildung der Nordelb. Evang.-Luther. Kirche. – Neumünster: Wachholtz 1986. 260 S. = Schriften des Vereins für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichten II, 42.

Götz von Olenhusen, Irmtraud: Jugendreich, Gottesreich, Deutsches Reich. Junge Generation, Religion und Politik 1928–1933. – Köln: Verlag Wissenschaft und Politik 1987. 366 S., Ill., graph. Darst. = Edition Archiv der Deutschen Jugendbewegung II.

Nowak, Kurt: Evangelische Kirche und Widerstand im Dritten Reich. Kirchenhistorische und gesellschaftsgeschichtliche Perspektiven. – GWU 38, 1987, 352–364.

Klostermann, Ferdinand: Ich weiß, wem ich geglaubt habe. Erinnerungen und Briefe aus der NS-Zeit. Hrsg. von Rudolf Zinnhobler. Eingel. von Wilhelm Zauner. – Wien, Frb/B, Bas: Herder 1987. 148 S.; kart. DM 24,–.

Oesterreicher, Johannes: Wider die Tyrannei des Rassenwahns. Rundfunkansprachen aus dem 1. Jahr von Hitlers Krieg. – Wien, Salzburg: Geyer-Edition 1986. 120 S., Ill. = Veröffentlichungen des Internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg. N.F. XXV = Publikationen des Instituts für Kirchliche Zeitgeschichte II, 18.

Mader, Josef: Kirche innerhalb und außerhalb der Kirchen. Der Kirchenbegriff in der Theologie Paul **Tillich**s. – St. Ottilien: EOS Verl. (1987). XVII, 617 S. = Dissertationen. Theologische Reihe XX; kart. DM 64,– [Diss., Passau]

Brelie-Lewien, Doris von der: **Katholische Zeitschriften** in den **Westzonen 1945–1949**. Ein Beitrag zur politischen Kultur der Nachkriegszeit. – Gö, Zü: Muster-Schmidt 1986. 270 S. = Göttinger Bausteine zur Geschichtswissenschaft LIII; kart. DM 120,– [Diss., Göttingen]

Börsig-Hover, Lina: Das personale Antlitz des Menschen. Eine Untersuchung zum Personbegriff bei Romano **Guardini**. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. 1987. 148 S.; kart. DM 24,– [Diss., München]

Schoof, Ted: Contouren van veertig jaar theologie. Het ‚Werkgenootschap' binnen de katholieke kerk van **Nederland**. – TTh 27, 1987, 139–154.

Ratzinger, Joseph Kardinal: Buchstaben und Geist des Zweiten Vatikanums in den Konzilsreden von Kardinal **Frings**. – IKaZ 16, 1987, 251–265.

Alberigo, Giuseppe: L'episcopato al Vaticano II. A proposito della *Nota explicativa praevia* e di mgr. Philips. – Cristianesimo nella storia 8, 1987, 147–163.

Betti, Umberto, OFM: Chiesa di Cristo e Chiesa Cattolica. A proposito di un'espressione della «**Lumen Gentium**». – Anton 61, 1986, 726–745.

Paul VI et les réformes institutionelles dans l'Eglise. Journée d'etudes Fribourg (Suisse) 9 novembre 1985. – Brescia: Ed. Studium 1987. IX, 106 p. = Pubblicazioni dell'Istituto Paolo VI, VI; Lire 15 000.

Martin, Norbert: Die Katechesen Johannes Pauls II. über das christliche Menschenbild (1979–1984). – Forum Katholische Theologie 3, 1987, 1–27; S. 44–52: Kothgasser, Alois: Dominum et Vivificantem. Zur Enzyklika Papst Johannes Pauls II. über den Heiligen Geist im Leben der Kirche und der Welt ‹Pfingstfest, 18. Mai 1986›.

IV. Missionswissenschaft

Missiologia oggi. – R: Urbaniana Univ. Pr. 1985. 401 p. = Subsidia Urbaniana XIV; Lire 24 000; [cont.:] p. 11–47: Testa, Emmanuele: I principi biblici della missione; p. 49–65: Seumois, André: Teologia missionaria cattolica; p. 67–95: Bifet, Juan Esquerda: Teologia pastorale dell'animazione missionaria; p. 97–121: Lopez-Gay, Josué, SJ: Missiologia contemporanea; p. 123–145: Erba, Andrea M.: Storia della chiesa missionaria; p. 147–163: Chiocchetta, Pietro: «Chiesa evangelizzata – evangelizzatrice»: alcuni esempi storici secondo il decreto conciliare «Ad Gentes»; p. 165–186: Martin, Julio Garcia, CMF: Nuovo ordinamento giuridico delle missioni; p. 187–208: Acharuparambil, Daniel: L'Induismo; p. 209–232: Esquerda Bifet, Juan: Spiritualità missionaria; p. 233–251: Dinh Duc Dao, J.: Preghiera e missione; p. 253–262: Zago, Marcello, OMI: Missiografia; p. 263–292: Cavallotto, Giuseppe: Catechesi missionaria; p. 293–322: Giglioni, Paolo: Ministeri e missione; p. 323–357: Rweyemamu, Robert: Missione e inculturazione in **Africa**; p. 359–381: Metzler, Josef: Storia della missione e inculturazione in **Asia**; p. 383–400: Henkel, Willi: Storia missionaria dell'**America Latina**.

Stoffel, Oskar: Der ekklesiale Standort der Missionsgesellschaften im CIC von 1983. – NZM 43, 1987, 81–97.

Verhelst, Daniël: La Congrégation du Cœur Immaculé de Marie (**Scheut**). Edition critique des sources. Tome I: Une naissance laborieuse **1861–1865**. – Leuven: University Press 1986. 367 p.; FB 1200.

„Inculturation". Effective inculturation and ethic identity. – R: Univ. Gregoriana 1987. XI, 128 p. = Working papers on living faith and cultures IX; Lire 20 000.

Arokiasamy, Soosai, SJ: Dharma, Hindu and Christian, according to **Roberto de Nobili**. Analysis of its meaning and its use in Hinduism and Christianity. – R: Pont. Univ. Gregoriana 1986. 376 p. = Documenta missionalia XIX.

Campeau, Lucien: La mission des Jesuites chez les **Hurons** 1634–1650, suivi de la formation des noms de peules et de bourgades en Huron par Pierette-L. Lagarde. – Montréal: Ed. Bellarmin 1986. 487 p., 7 cartes; $ 24,–.

Meléndez, Guillermo: Kirche und Konflikt in **Zentralamerika**. – ZMR 71, 1987, 161–180; S. 181–199: Sievernich, Michael: Inkulturation und Begegnung der Religionen im 16. Jahrhundert. Bernardino de Sahagúns Beitrag in **Mexiko**; S. 200–218: Paikada, Mathew: Kirche in **Indien** und Inkulturation.

Bradstock, Andrew: Saints and Sandinistas: the Catholic church in **Nicaragua** and its response to the revolution. – Lo: Epworth 1987. X, 86 p.; £ 4,50.

Stolzman, William: The pipe and Christ. A **Christian-Sioux** dialogue. – Chamberlain, S.D.: Tipi Press 1986. V, 222 p.

Cardorette, Curt: Basic Christian communities: Their social role and missiological promise. – Missiology 15, 1987, 17–32; p. 33–46: Escobar, Samuel: Mission and renewal in Latin-American Catholicism.

Hofmann, Manfred: **Bolivien** und **Nicaragua** – Modelle einer Kirche im Aufbruch. – Mstr: Ed. Liberación 1987. 364 S.; kart. DM 29,80.

Mainwaring, Scott: The catholic church and politics in **Brazil, 1916–85**. – Standford, Ca.: Stanford Univ. Pr. 1986. XV, 328 p.; $ 37,50.

The Gospel is not Western. Black theologies from the Southwest Pacific. (Papers presented at a conference held in the Brisbane suburb of Coorparo Aug. 10–14, 1981.) Ed. by Garry W. Trompf. – Maryknoll, NY: Orbis Books 1987. IX, 213 p., 1 fig., 1 carte; $ 17,95.

V. Religionswissenschaft

Encyclopedia of religion. Mircea Eliade, editor in chief. Vol. 1–15. – NY: Macmillan Publ.; London: Collier Macmillan Publ. 1987; £ 850,–.

Hoffmeier, James Karl: **Sacred** in the vocabulary of ancient **Egypt**. The term DSR, with special reference to dynasties I–XX. – Frb/S: Universitätsverl.; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1985. XV, 281 p. = Orbis biblicus et orientalis LIX; DM 59,– [Diss., Toronto]

Capomacchia, Anna Maria G.: **Semiramis**. Una femminilità ribaltata. – R: «L'Erma» di Bretschneider (1986). 76 p. = Storia delle religioni IV.

Nasr, Seyyed Hossein: Traditional Islam in the modern World. – Lo: Kegan Paul Int. 1987. X, 335 p.; £ 25,–.

Gonda, Jan: The ritual functions and significance of grasses in the religion of the **Veda**. – Amst [e. a.:] North-Holland Publ. Comp. 1985. 260 p. = Verhandelingen Letterkunde. Nieuwe reeks CXXXII; hfl 175,–.

Faure, Bernard: Space and place in **Chinese** religious traditions. – HRel 26, 4, 1987, 337–356; p. 357–381: Eilberg-Schartz, Howard: Creation and classification in **Judaism**: From priestly to rabbinic conceptions; p. 382–400: Watanabe, Manabu: Religious symbolism in Saigyō's verses: A contribution to discussions of his views on nature and religion; p. 401–421: Gold, Daniel: Comprehending **Indian** devotional religion: Cow love, cowboys, and the religiohistorical imagination.

Smith, Peter: The **Babi** and **Baha'i** religions: from messianic Sh'ism to a world religion. – Cambr: Cambridge Univ. Press. 1987. XVII, 243 p., maps; £ 25,–.

Hörig, Monika – Elmar Schertheim: Corpus cultus Iovis Dolicheni ‹CCID›. – Lei: Brill 1987. XXIV, 422 p., 28 fig., 133 pl. = Etudes préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain CVI; hfl 220,–.

Corrington, Gail A.: The "divine man". His origin and function in hellenistic popular religion. – NY [e. a.:] Lang 1986. 328 p. = American university studies VII, 17; sfr 61,–.

Mora, Fabio: Religione e religioni nelle storie di **Erodoto**. – Milano: Ed. Jaca Book 1985. 270 p. = Le edizioni universitarie Jaca XVIII; Lire 19 000.

Lissi-Caronna, Elisa: Il mitreo dei Castra Peregrinorum ‹S. Stefano Rotondo›. Con un frontespizio. 42 tavole e 9 figure. – Lei: Brill 1986. 52 p., ill. = Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain CIV.

Geertz Armin W.: **Hopi** Indian iconography. – Lei: Brill 1987. XXXI, 39 p., 48 pl., 2 fig.; hfl 68,–.

Luna, Luis Eduardo: Vegetalismo. **Shamanism** among the **Mestizo** population of the Peruvian Amazon. – Sto: Almqvist & Wiksell 1986. 202 p., fig. = Acta Universitatis Stockholmiensis. Stockholm studies in comparative religion XXVII; scr 110,–.

Bermejo Barrera, José Carlos: Mitología y mitos de la **Hispania preromana**. Vol. II. – Madr: Ed. Akal 1986. 276 p.; pes 1179.

VI. Religionsphilosophie

Semplici, Stefano: Il superamento dialettico del male radicale nella filosofia della religione di **Hegel**. – RFN 78, 1986, 595–605.

Ureña Pastor, Manuel: Ernst **Bloch**, un futuro sin Dios? Presentación de Gustave Martelet. – Madr: La Editorial Católica 1986. XXXVII, 589 p. = Biblioteca de autores cristianos XXVII; pes 3538.

Pailin, David A[rthur]: Groundwork of philosophy of religion. – (Lo:) Epworth Pr. (1986). VIII, 258 p.

Runzo, Joseph: Reason, relativism and God. – Basingstoke [e. a.:] MacMillan 1986. XVIII, 290 p. = Library of philosophy and religion.

L'être et Dieu. Préface d'Henri-Bernard Vergote. Travaux du C.E.R.J.T. – P: Ed. du Cerf 1986. 252 p. = Cogitatio fidei CXXXVIII; F 95,–; [cont.:] p. 23–42: Geffré, Claude: Thomas d'Aquin ou la christianisation de l'Hellénisme; p. 43–58: Breton, Stanislas: Le rapport: Être-Dieu chez Maître **Eckhart**; p. 59–78: Resweber, Jean-Paul: Dieu comme terme: **Guillaume d'Occam**; p. 81–102: Delzant, Antoine: Rédemption et ontologie; p. 103–130: Marion, Jean-Luc: De «La Mort de Dieu» aux noms divins: L'itinéraire théologique de la métaphysique; p. 133–157: Vahanian, Gabriel: Dieu et l'utopisme du langage; p. 159–186: Lafon, Guy: Du verbe etre au nom de Dieu; p. 187–213: Grosjean, Jean: D'abord il y avait le langage; p. 215–244: Bourg, Dominique: Épilogue. La critique de la «Métaphysique de l'Exode» par Heidegger et l'exégèse moderne.

Reinhardt, Henricus: Expositio philosophiae christianae. – Oikeiosis. Festschrift für Robert Spaemann . . ., Weinheim 1987, 203–224; S. 225–250: Reisinger, Peter: Modelle des Absoluten.

Brümmer, Vincent: Troost en theodicee. – NThT 41, 1987, 205–222.

McLeod, M.: The analogy argument for the proper basicality of belief in God. – International Journal for philosophy of religion 21, 1987, 3–20; p. 21–38: Shields, G. W.: Davies, eternity and the cosmological argument.

Palumbieri, Sabino: L'ateismo e l'uomo. La fede e la sfida. – Napoli: Ed. Dehoniane 1986. 323 p. = Collana teologia a confronto V; Lire 18 000.

Perrett, Roy W.: **Death** and immortality. – Dordrecht: Nijhoff 1987. 212 p. = Studies in philosophy and religion X; Lw. hfl 85,–.

Lotz, Johann[es] Baptist: Geschichtlicher Wandel und unwandelbare Wahrheit. – Sa: Müller (1986) VIII, 178 S.; DM 52,–.

VII. Fundamentaltheologie

Körner, Bernhard: Fundamentaltheologie bei Hans Urs von **Balthasar**. – ZkTh 109, 1987, 129–152.

Demmer, Klaus: Das theologische Argument und der Paradigmenwechsel. – FrZPhTh 34, 1987, 65–89.

Nethöfel, Wolfgang: Theologische Hermeneutik in der Postmoderne. – NZSystTh 29, 1987, 210–227.

Bader, Günter: „Theologia poetica." Begriff und Aufgabe. – ZThK 83, 1986, 188–237.

González Montes, Adolfo: Lugar y legitimidad de la experiencia cristiana conforme a la reflexión de la Teología Fundamental. – EE 62, 1987, 131–163; p. 165–181: Manresa, Fernando: La experiencia cristiana incluye la mediación eclesial; p. 183–206: Gelabert, Martín: La experiencia cristiana exige su testificación; p. 207–214: Odero, José Miguel: Experiencia de fe; p. 215–235: Tuñí, José-Oriol: La estructura hermenéutica del Evangelio de Juan: reflexiones y planteamiento.

Mackey, James P.: Modern theology: a sense of direction. – Oxf: Oxford Univ. Press. 1987. 200 p.; £ 12,95.

Schoof, Ted: Contouren van veertig jaar theologie. – TTh 27, 1987, 139–154; p. 155–173: Ven, J. A. van der: Ervaring en empirie in de theologie; p. 174–194: Schreurs, Nico: Empirische methodologie en ervaringstheologie. Over van der Ven's empirische theologie.

Kaufmann, Franz Xaver – Johann Baptist Metz: Zukunftsfähigkeit. Suchbewegungen im **Christentum**. – Frb/B [u. a.:] Herder 1987. 165 S.

Lane, Dermot A.: Theology and science in dialogue. – IrThQ LII, 1986, 31–53.

Ibañez Arana, Andres: Inspiración, inerrancia e interpretación de la S. Escritura en el Concilio Vaticano II. – ScriptVict 33, 1986, 225–329.

The rationality of religious belief. Essays in honour of Basil **Mitchell**. Ed. by William J. Abraham . . . – Oxf: Clarendon Pr. 1987. VIII, 269 p.; £ 27,50; [cont.:] p. 1–15: O'Donovan, Oliver: The reasonable man: An appreciation; p. 17–37: Abraham, William J.: Cumulative case arguments for Christian theism; p. 39–51: Wiles, Maurice: The reasonableness of Christianity; p. 53–70: Kaufman, Gordon D.: Mystery, critical consciousness, and faith; p. 71–84: Lucas, J. R.: Reason restored; p. 85–104: Harré, Rom: The displacement of truth; p. 105–119: Soskice, Janet Martin: Theological realism; p. 121–140: Jantzen, Grace M.: Conspicuous sanctity and religious belief; p. 141–167: Swinburne, Richard: Knowledge from experience, and the problem of evil; p. 169–188: Crombie, I. M.: Eternity and omnitemporality; p. 189–209: Holtzer, Steven W.: The possibility of incorporeal agency; p. 211–230: Brown, David: 'Necessary' and 'Fitting' reasons in Christian theology; p. 231–261: Dummett, Michael: The intelligibility of eucharistic doctrine; p. 263–264: B. G. Mitchell's principal writings.

Cragg, Kenneth: The Christ and the **faiths**. Theology in cross-reference. – Lo: SPCK 1986. XII, 360 p.; £ 13,50.

Beeck, Franz Jozef van: Catholic identity after Vatican II. 3 types of faith in the one church. – Chicago: Loyola Univ. Pr. 1985. XI, 113 p.

Giurlanda, Paul: Faith and knowledge: a critical inquiry. – Lanham: Univ. Press of America 1987. 312 p.; $ 26,75.

Pojman, Louis P.: Religious belief and the will. – Henley-on-Thames: Routledge & Kegan Paul 1986. XIV, 258 p. = The problems of philosophy: their past and present.

Bermejo, Ignacio Jerico: Fides ecclesiae tradita. – ScriptVict 34, 1987, 123–166.

Kvanvig, Jonathan L.: The possibility of an all-knowing God. – Lo: Macmillan 1986. XV, 181 p. = Library of philosophy and religion; £ 27,50

Denyer, Nicholas: Catholic and apostolic. – SJTh 38, 1986, 515–528.

VIII. Dogmatik

Ratschow, Carl Heinz: Von den Wandlungen Gottes. Beiträge zur systematischen Theologie. Zum 75. Geburtstag. Hrsg. von Christel Keller-Wentorf und Martin Repp. – B, NY: de Gruyter 1986. VIII, 405 S.; Lw. DM 162,–.

Weder, Hans: Exegese und Dogmatik. Überlegungen zur Bedeutung der Dogmatik für die Arbeit des Exegeten. – ZThK 84, 1987, 137–161.

Tillich Paul: Dogmatik. Marburger Vorlesung von 1925. Hrsg., eingel. u. mit Anm. u. Reg. vers. von Werner Schüßler. – Düs: Patmos Verl. (1986). 397 S.

Boff, Leonardo: Der dreieinige Gott (A trindade, a sociedade e a libertação, dt.) (Übers. aus d. Portug.: Jürgen Kuhlmann.) – Düs: Patmos (1987). 279 S. = Bibliothek Theologie der Befreiung: Gott, der sein Volk befreit; DM 44,–.

Siebel, Wigand: Der heilige Geist als Relation. Eine soziale Trinitätslehre. – Mstr: Aschendorff (1986). 100 S.; DM 28,–.

Dawe, Donald G.: **Jesus**: the **death** and **resurrection** of God. – Atlanta, Ga.: Knox (1985). IV, 205 p.; $ 15,95.

Kasper, Walter: Theologie und **Kirche**. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. 1987. 322 S.; Lw. DM 48,–.

Hanson, A. T. – R. P. C. Hanson: The identity of the church: a guide to recognizing the contemporary church. – Lo: SCM Press 1987. XII, 276 p.

Ratzinger, Joseph: Kirche, Ökumene und Politik. Neue Versuche zur Ekklesiologie. – Eins: Johannes Verl. (1987). 245 S.; kart. DM 49,–.

Anton, Angel: En busca de una eclesiología y de la reforma de la iglesia. – Madr, Toledo: La Editorial Católica 1986. XXXVII, 897 p. = El misterio de la Iglesia I = Biblioteca de autores cristianos XXVI; pes 5000.

Die Kirche der **Laien**. Eine Weichenstellung des Konzils. Hrsg. Elmar Klinger, Rolf Zerfaß. – Wü: Echter 1987. 170 S.; kart. DM 24,80.

Hourcade, Janine: La femme dans l'église. Étude anthropologique et théologique des ministères féminins. – P: Téqui 1986. 343 p. = Croire et savoir VII.

Lozano, Juan M.ª, CMF: María en la vide de la Iglesia. – EphMar 37, 1987, 141–185.

Vorgrimler, Herbert: **Sakramententheologie**. – Düs: Patmos Verl. 1987. 355 S. = Leitfaden Theologie XVII; kart. DM 22,–.

Sayés, José Antonio: El misterio **eucarístico**. – Madr: La Ed. Católica 1986. XIX, 433 p. = Biblioteca de autores cristianos 482 = Historia salutis III, 16.

Gesteira, Manuel: La **transustanciación** eucrística: ¿un milagro o un misterio? – MCom 44, 1986, 339–383.

Hauke, Manfred: Das **Weihe**sakrament für **Frauen** – eine Forderung der Zeit? – Forum kath. Theologie 3, 1987, 119–134.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

The assault on religion. Commentaries on the decline of **religious liberty**. Ed., with an introduction by Russell Kirk. – Lanham [e. a.:] Univ. Pr. of America 1986. IX, 115 p.; $ 8,75.

The Evangelical-Roman Catholic dialogue on mission. 1977–1984. A report. Editors: Basil Meeking and John Stott. – (GrR, Mich.:) Eerdmans; (Exeter, Devon:) The Paternoster Press (1986). 96 p.; £ 4,95.

Khoury, Adel Theodor – Ludwig Hagemann: Christentum und Christen im Denken zeitgenössischer **Muslime**. – Altenberge: CIS-Verlag (1986). 205 S. = Studien VII; kart. DM 39,80.

Sigal, Philip: **Judentum**. – Stu [u. a.:] Kohlhammer (1986). 276 S. = Urban-Taschenbücher 359; kart. DM 26,–.

Handbook. Member churches World Council of Churches. Ed. by Ans J(oachim) van der Bent. Fully rev. ed. – Geneva: World Council of Churches (1985). X, 289 p.; sfr 29,50.

Frei, H. A.: Die altkatholische Kirche – ein Modell für die Ökumene. – IKZ 77, 1987, 76–85; S. 86–92: Kok, Govaerts: Ökumenische Solidarität anstatt konfessioneller Konfrontation; S. 93–101: Brinkhues, Ilse: Lebende Kirche – teilende Kirche; S. 102–110: Pasco, Tito E.: Zeugnis und Dienst der Philippinischen Unabhängigen Kirche.

Hauzenberger, Hans: Einheit auf evangelischer Grundlage. Von Werden und Wesen der **Evangelischen Allianz**. – Gießen: Brunnen-Verl.; Zü: Gotthelf-Verl. (1986). XVIII, 513 S.; kart. DM 48,– [Diss., Bern]

Johnson, Marshall D.: Power politics and New Testament scholarship in the national socialist period. – JESt 23, 1986, 1–24; p. 25–36: Hinson, E. Glenn: Creeds and christian unity: A southern Baptist perspective; p. 37–57: Everett, Robert Andrew: Dealing honestly with Judaism and Jewish history: James Parkes as a model for the christian community; p. 58–68: Kraut, Benny: The ambivalent relations of American reform Judaism with Unitarianism in the last third of the nineteenth century; p. 69–89: Renard, John: Christian-Muslim dialogue: A review of six post-Vatican II, church-related documents; p. 90–106: Paldiel, Mordecai: Hesed and the Holocaust.

Handbuch der **Ökumenik**. Im Auftrag des J. A.-Möhler-Instituts hrsg. von Hans Jörg Urban u. Harald Wagner. Bd I–II. – Pad: Verl. Bonifatius-Druckerei (1985–1986). 352 S., 272 S.; je DM 32,–.

Hahn, Ferdinand: Gesammelte Aufsätze: Exegetische Beiträge zum ökumenischen Gespräch. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1986). 353 S.; DM 54,–.

Harnoncourt, Philipp: Die Notwendigkeit von bleibenden Spannungen in der Ökumene. – Anfänge der Theologie. Charisteion. Joh. B. Bauer zum . . ., (Graz 1987), 337–353; S. 355–374: Larentzakis, Grigorios: Diachrone ekklesiale Koinonia. Zur Bedeutung der Kirchenväter in der orthodoxen Kirche; S. 375–392: Schmuck, Josef: Ökumenische Ansätze in der Philosophie Max Schelers; S. 393–409: König, Otto: Oikumenismus versus Ökumenismus? Zum Aufbruch der Theologien der Dritten Welt ins „nach-ökumenische" Zeitalter.

Dionne, Robert J.: The **papcy** and the **Church**. A study of praxis and reception in ecumenical perspective. – NY: Philosophical Library (1987). 524 p.

Bronkhorst, Alexander J.: Die **Toronto**-Erklärung nach 36 Jahren. – OekRu 36, 1987, 132–156; S. 157–183: Ulrich, Lothar: Die ekklesiologische Provokation ökumenischer Erneuerung; S. 183–194: Ciobotea, Dan-Ilie: Die ekklesiologische Dimension sozialen Handelns; S. 195–216: Raiser, Konrad: Modelle kirchlicher Einheit. Die Debatte der siebziger Jahre und die Folgerungen für heute.

X. Moraltheologie

Edwards, Steven Anthony: Interior acts. Teleology, justice, and friendship in the religious ethics of **Thomas Aquinas**. – Lanham [e. a.:] Univ. Pr. of America 1986. XI, 171 p.; $ 12,50.

Vidal, Marciano: Frente al rigorismo moral, benignidad pastoral, Alfonso de **Liguori** ‹1696–1787›. – Madr: PS Editorial (1986). 242 p. = Estudios de ética teológica VII; pes 1132,–.

Trentin, Giuseppe: Vent'anni di teologia morale fondamentale in **Italia** (**1965–1985**). – Studia Patavina 33, 1986, 539–566.

Mahoney, John: The making of moral theology. A study of the Roman Catholic tradition. The Martin d'Arcy memorial lectures 1981-82. – Oxf: Clarendon Pr. 1987. XXV, 357 p.; £ 32,50.

Schulz, Siegfried: **Neutestamentliche** Ethik. – Zü: Theologischer Verl. 1987. 681 S. = Zürcher Grundrisse der Bibel; kart. DM 67,–.

Spicq, Ceslas: Connaissance et morale dans la Bible. – Frb/S: Ed. Univ.; P: Ed. du Cerf 1985. 186 p. = Études d'ethique chrétienne XIII; sfr 28,–.

Arkes, Hadley: First things. An inquiry into the **first principles** of morals and justice. – Princeton, NJ: Princeton Univ. Pr. 1986. XII, 432 p.; $ 11,95.

Bruguès, J.-L.: La F.I.V.E.T.E. au risque de l'éthique chrétienne. – RThom 87, 1987, 45–84.

Wils, Jean-Pierre: **Sittlichkeit** und **Subjektivität**. Zur Ortsbestimmung der Ethik im Strukturalismus, in der Subjektivitätsphilosophie und bei Schleiermacher. – Frb/S: Universitätsverl.; Frb/B, Wien: Herder 1987. 471 S. = Studien zur theologischen Ethik XXI; kart. DM 58,–.

McCartney, James J.: Unborn persons. Pope **John Paul II** and the **abortion** debate. – NY, Bern, Ffm: Lang 1987. X, 166 p. = American University studies VII, 21; sfr 43,40.

Boyle, Patrick J.: **Parvitas materiae** in sexto in contemporary Catholic thought. – Lanham [e. a.:] Univ. Press of America 1987. 124 p.; $ 21,50.

Dejond, Thierry, SJ: Contraception, problème de société. – NRTh 109, 1987, 246–265.

Gleixner, Hans: **Ökologische Ethik** – erst heute? Hinweise aus dem 19. Jahrhundert zu einer christlichen Umweltethik. – ZkTh 109, 1987, 173–192.

Demmer, Klaus: Leben in Menschenhand. Grundlagen des **bioethischen** Gesprächs. – Frb/S: Universitätsverl.; Frb/B, Wien: Herder 1987. 168 S. = Studien zur theologischen Ethik XXIII; kart. DM 39,–.

Theology and bioethics. Exploring the foundations and frontiers. Ed. by Earl E[dward] Shelp. – Dordrecht [e.a.]: Reidel (1985). XXIV, 314 p. = Philosophy and medicine XX.

Langendörfer, Hans: Atomare Abschreckung und kirchliche Friedensethik. Eine Untersuchung zu neuesten kath. **Friedensverlautbarungen** und zur ethischen Problematik heutiger **Sicherheitspolitik**. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl.; Mchn: Kaiser 1987. 234 S. = Entwicklung und Frieden. Wissenschaftl. Reihe XLVI; kart. DM 28,– [Diss., Bonn]

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Grundfragen christlicher Mystik. Wissenschaftliche Studientagung Theologia mystica in Weingarten vom 7.–10. Nov. 1985. Hrsg. von Margot Schmidt . . . – Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann – Holzboog 1987. 283 S. = Mystik in der Geschichte und Gegenwart I, 5; DM 68,–; [enth.:] S. 1–13: Blank, Josef: Gnosis und Agape. Zur christologischen Struktur paulinischer Mystik; S. 15–23: Damme, Dirk van: Vorstufen der mystischen Theologie in der alten Kirche; S. 25–38: Figura, Michael: Mystische Gotteserkenntnis bei **Gregor** von **Nyssa**; S. 39–49: Beierwaltes, Werner: **Plotins** philosophische Mystik; S. 50–72: Köpf, Ulrich: **Hohelied**auslegung als Quelle einer Theologie der Mystik; S. 73–101: Meier, Christel: Virtus und operatio als Kernbegriffe einer Konzeption der Mystik bei **Hildegard** von **Bingen**; S. 103–121: Breuer, Wilhelm: Philosophische Zugänge zur Mystik **Hadewijchs**; S. 123–137: Reynaert, Joris: Mystische Bibelinterpretation bei Hadewijch; S. 139–156: Riedlinger, Helmut: Zur buchstäblichen und mystischen Schriftauslegung **Bonaventuras**; S. 157–172: Imbach, Ruedi: Die deutsche **Dominikaner**schule: Drei Modelle einer Theologia mystica; S. 173–192: Langer, Otto: Meister **Eckharts** Lehre vom Seelengrund; S. 193–220: Bader, Franz: Transzendentalphilosophische Überlegungen zur „negatio negationis" und zur mystischen Einigung; S. 221–234: Schmidt, Margot: „**Deiformis operatio**". Gottförmiges Wirken als Vollendung der „contemplatio"; S. 235–248: Scheffczyk, Leo: Gnadenerfahrung bei **Teresa** von **Ávila**; S. 249–258: Lorenz, Erika: Teresa von Ávila in ihrer Auseinandersetzung mit visionärer Erfahrung; S. 259–272: Schweitzer, Franz-Josef: Zeit und Ewigkeit bei **Angelus Silesius**.

Duchamblo, Richard: Vie et culte de Saint **Grégoire**, evêque de Grande Arménie, patron titulaire de Tallard-Takvorian, Takvor: Les apôtres Arméniens en Occident. Saint Grégoire de Pithiviers. – Gap 1985: Impr. Louis-Jean. 115 p., fig.; F 60.

Warren, Ann K.: **Anchorites** and their patrons in medieval **England**. – Berkeley, CA: Univ. of California Pr. 1985. XIV, 375 p.; $ 42,–.

Largier, Niklaus: Meister **Eckhart** und der Osten. Zur Forschungsgeschichte. – FZPhTh 34, 1987, 111–129; S. 131–145: Haas, Alois: Meister Eckhart als Gesprächspartner östlicher Religionen; S. 147–159: Wolz-Gottwald, Eckhard: Übung und Gnade auf dem Weg zur ‹Gottesgeburt› bei Meister Eckhart.

García-Villoslada, Ricardo: San **Ignacio** de **Loyola**: nueva biografía. – Madr: Ed. Católica 1986. XIX, 1066 p. = Biblioteca de autores cristianos: maior XXVIII; pes 5000,–.

Huerga, Alvaro, OP: **Bartolomé de Medina** y **Santa Teresa** de **Jesús**, o el problema de las revelaciones privadas. – Angelicum 64, 1987, 218–246.

López Díaz-Otazu, Ana M.: Amor y libertad en **Teresa** de **Jesús**. – Madr: Narcea 1986. 108 p.

Krailsheimer, Alban John: **Rancé** and the Trappist legacy. – Kalamazoo, Mich.: Cistercian Publ. 1985. IX, 151 p. = Cistercian studies series LXXXVI.

Pastor, Félix-Alejandro, SI: Itinerario espiritual de Paul **Tillich**. Consideraciones ante un centenario. – Greg 67, 1987, 47–86.

Melton, J. G.: Biographical dictionary of American cult and sect leaders. – NY [e. a.:] Garland 1986. XII, 337 p. = Garland reference library of social science CCXII.

Bernard, Charles A.: Traité de théologie spirituelle. – P: Ed. du Cerf 1986. 492 p. = Théologies.

Sudbrack, Josef: **Neue Religiosität** – Herausforderung für die Christen. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. 1987. 244 S. = Topos-Taschenbücher CLXVIII.

López-Yarto, Luis: Vida religiosa e increencia. Un análisis de actitudes. – MCom 44, 1986, 385–426.

Coxhead, Nona: The relevance of bliss. A contemporary exploration of mystic experience. – Lo: Wildwood House 1985. 183 p.; £ 10,95.

Moretti, Roberto: La Trinità vertice della teologia e dell'esperienza mística. – Divinitas 30, 1986, 219–239.

Ulrich, Hans G.: **Gebet**. – Glaube und Lernen I, 1986, 13–20; S. 21–38: Sauter, Gerhard: Das Gebet als Wurzel des Redens von Gott; S. 38–45: Graupner, Axel: Klage, Bitte und Dank als Grundformen des Redens von Gott in den Psalmen; S. 45–56: Ringshausen, Gerhard: Was Bilder über Beten sagen; S. 56–74: Schmidt, Heinz: Beten lernen im Unterricht?; S. 74–81: Ulrich-Eschemann, Karin: Mit Kindern beten; S. 81–90: Duensing, Friedrich: Gebet als Mahnpredigt? Anmerkungen zum gottesdienstlichen Beten heute.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Staatslexikon: Recht, Wirtschaft, Gesellschaft. In 5 Bänden. Hrsg. von der Görres-Gesellschaft. 7., völlig neu bearb. Aufl. Bd I: Abendland – Deutsche Partei. Bd II: Deutscher Caritasverband – Hochschulen. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1985–1986. XII S., 1302 Sp.; XII S., 1320 Sp.

Evangelisches Staatslexikon. Begründet von Hermann Kunst ... Hrsg. von Roman Herzog ... 3., neu bearb. Auflage. Bd I: A–M; II: N–Z. – Stu: Kreuz Verl. 1987. XIII S., 4332 Sp.

Schmuck, Josef: **Homo religiosus**. Die religiöse Frage in der Wissenssoziologie Max **Schelers**. – Mchn: tuduv-Verlagsges. 1987. VII, 408 S. = tuduv-Studien. Reihe Religionswissenschaften IV; kart. DM 62,80.

Behrendt, Ethel Leonore: Die verlorene **Gerechtigkeit** der christlichen Botschaft. Paulus vor Jesus? – (Mchn:) Behrendt 1986. XXXVIII, 539 S. = Christ im Staat I; kart. DM 72,–.

MacLellan, David: **Marxism** and religion. A description and assessment of Marxist critique of Christianity. – (Hampshire, Lo:) Macmillan Pr. (1987). IX, 209 p.; £ 8,95.

Hanson, Eric O.: The Catholic Church in world politics. – Princeton: Princeton Univ. Press 1987. 485 p.; $ 24,95.

Büchele, Herwig: Christlicher Glaube und politische Vernunft. Für eine Neukonzeption der katholischen **Soziallehre**. – Wien, Zü: Europaverlag; Düs: Patmos (1987). 254 S.; kart. DM 28,–.

Punt, Jozef: Die Idee der **Menschenrechte**. Ihre geschichtliche Entwicklung und ihre Rezeption durch die moderne kath. Sozialverkündigung. – Pad [u. a.:] Schöningh 1987. 269 S. = Abhandlungen zur Sozialethik XXVI; kart. DM 28,– [Diss., Augsburg]

Nell-Breuning, Oswald von: Unsere Verantwortung – für eine **solidarische** Gesellschaft. – Frb/B, [u. a.:] Herder 1987. 143 S.; kart. DM 14,80; S. 133–143: Bibliographie von Nell-Breuning 1979–1986.

Morel, Julius: **Ordnung** und **Freiheit**. Die soziologische Perspektive. – Innsbr, Wien: Tyrolia-Verlag (1986). 175 S.; kart. DM 26,–.

God and global **justice**. Religion and poverty in an unequal world. Ed. by Frederick Ferré and Rita H. Mataragnon. – NY: Paragon House (1985). IX, 214 p. = God. The contemporary discussion series. A new era book; $ 12,95.

Churches in struggle. Liberation theologies and social change in **North America**. Ed. by William K. Tabb. – NY: Monthly Review Pr. (1986). XIX, 331 p.; $ 11,–.

Chopp, Rebecca S.: The praxis of suffering. An interpretation of liberation and political theologies. – Maryknoll, NY: Orbis Books 1986. XI, 178 p.; $ 12,95.

Responsible technology. A christian perspective. By Stephen V. Monsma ... – GrR, Mich.: Eerdmans 1986. X, 252 p.; $ 12,95.

XIII. Kirchenrecht

Derecho **particular** de la iglesia en **España**. Experiencias de la aplicación del Nuevo Código. – Salm: Universidad Pontificia 1986. 273 p. = Bibliotheca Salmanticensis. Estudios LXXX; pes 2400.

El derecho **patrimonial** canónico en España. XIX semana Española de derecho canónico, celebrada en Salamanca del 17 al 21 de sept. de 1984. – Salm: Univ. Pontificia 1985. 433 p. = Bibliotheca Salmanticensis. Estudios LXXV; pes 2500.

Boni, Andrea, OFM: Costituzionalità divina ed umana del diritto. – R: Pontificio Ateneo Antoniano 1986. 93 p.

Sobański, Remigiusz: Erwägungen zum Ort des Kirchenrechts in der Rechtskultur. – AkKR 155, 1986, 3–15.

Carlen, Louis: Wallfahrt und Recht im Abendland. – Frb/S: Universitätsverlag 1987. XV, 258 S. = Freiburger Veröffentlichungen aus dem Gebiete von Kirche und Staat XXIII; sfr 58,–.

Folmer, John J.: Promoting and protecting **rights**: An introduction. – Jurist 46, 1986, 1–13; p. 14–42: Langan, John, SJ: Can there be a human rights problem in the Church?; p. 43–69: Moodie, Michael R.: The administrator and the law: Authority and its exercise in the code; p. 70–106: Beal, John P.: Confining and structuring administrative discretion; p. 107–141: Meszaros, John C.: Procedures of administrative recourse; p. 142–163: Provost, James H.: Recent experiences of administrative recourse to the Apostolic See; p. 164–204: McDonough, Elizabeth, OP: The protection of rights in religious institutes; p. 205–228: Cogan, Patrick J., SA: The protection of rights in hierarchial Churches: An ecumenical survey; p. 229–288: Bassett, William W.: Christian rights in civil litigation: Translating religion into justiciable categories.

Gutiérrez, José Luis: De **Ordinariatus militaris** nova constitutione. – PerRMCL 76, 1987, 189–218; p. 219–251: Ghirlanda, Gianfranco, SJ: De differentia Praelaturam personalem inter et Ordinariatum militarem seu castrensem; p. 253–269: Beyer, Jean B., SJ: Ordo viduarum; p. 271–308: Hendriks, Johannes: Schola catholica, Ecclesia, Civilis societas; p. 309–334: McGrath, Aidan: De relatione iuridica Breve Sixti V, «Cum frequenter», diei 27 iunii **1587**, inter et Decretum Sacrae Congregationis pro doctrina fidei diei 13 mai 1977.

Robbers, Gerhard: Kirchenrechtliche und staatskirchenrechtliche Fragen des **Kirchenübertritts**. – ZevKR 32, 1987, 19–46; S. 47–67: Christoph, Joachim E.: Rechtsnatur und Geltungsbereich des kirchlichen **Mitarbeitervertretungs**rechts.

Schick, Ludwig: La fonction d'enseignement de l'Eglise dans le Code de droit canonique. – NRTh 108, 1986, 374–387.

Stoffel, Oskar: Der kanonische Status der Missionsgesellschaften im neuen Codex Iuris Canonici. – AkKR 155, 1986, 16–48.

Gambari, Elio: I **religiosi** nel codice. Commento ai singoli canoni. – Mil: Editrice Ancora (1986). 413 p.; Lire 29 000.

Gambari, Elio: Elementi di fiducia e di speranza per la vita religiosa offerti dal nuovo Codice di diritto canonico. – ComRel 68, 1987, 3–34; p. 35–76: Pinheiro, Anthony: Bishops-religious relationship. The «Apostolic Subjection» of religious to the power of diocesan Bishop in the exercise of apostolic activities in the diocese ‹can. 678, §§ 1 & 2›; p. 77–97: Iannone, Filippo: Potestá del capitolo generale ‹cann. 596; 631, § 1›.

Siegle, Bernard Andrew: **Marriage** according to the new code of canon law. – NY: Alba House (1986). XV, 297 p.; $ 14,95.

Puza, Richard: Die Ehe als Sakrament und Vertrag. Zu Geschichte und Gegenwart eines kodifizierten Lehrsatzes ‹c. **1055** §§ 1.2 CIC 1983›. – ThQ 167, 1987, 128–136.

Beykirch, Ursula: Von der konfessionsverschiedenen zur konfessionsverbindenden Ehe? Eine kirchenrechtliche Untersuchung zur Entwicklung der gesetzlichen Bestimmungen. – Wü: Echter Verl. 1987. 463 S. = Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft II; kart. DM 56,– [Diss., Bonn]

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Grözinger, Albrecht: Praktische Theologie und Ästhetik. Ein Beitrag zur Grundlegung der praktischen Theologie. – Mchn: Kaiser 1987. XI, 322 S.; kart. DM 48,– [Habil.-Schrift, Mainz]

Zauner, Wilhelm: Priester und **Laien** – eine Kirche. – ThpQ 135, 1987, 205–212; S. 213–218: Garhammer, Erich: Die Sicht des Laien in der Pastoraltheologie – Vom Objekt zum Subjekt der Seelsorge; S. 219–228: Gerl, Hanna-Barbara: Frau und Kirche – Auf der Suche nach einer neuen Beziehung.

Malherbe, Abraham J.: Paul and the Thessalonians. The philosophic tradition of **pastoral care**. – Phil: Fortress Press (1987). 120 p.

Underwood, Ralph L.: **Empathy** and **confrontation** in pastoral care. – Phil: Fortress Pr. (1985). 127 p. = Theology and pastoral care series; $ 7,95.

Allen, Joseph J.: The **ministry** of the church. The image of pastoral care. – NY: St. Vladimir's Seminary Pr. 1986. 232 p.; $ 8,95.

Handbuch der praktischen Theologie. Hrsg. von Peter C(onstantin) Bloth [u. a.]. Bd IV: Praxisfelder: Gesellschaft und Öffentlichkeit. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1987. 688 S.

Hendriks, Augustinus J. M.: **Mystagogie** und pastorale Grundaufgaben. – Mstr: Schmitz 1986. 228 S.; kart. DM 48,– [Diss., Münster]

Roehlin, Karl-Heinz: Sinnorientierte Seelsorge. Die Existenzanalyse und Logotherapie V. E. **Frankls** im Vergleich mit den neueren ev. Seelsorgekonzeptionen und als Impuls für die kirchliche Seelsorge. – Mchn: tuduv-Verlagsges. 1986. II, 245 S.; kart. DM 39,80.

Jentsch, Werner: Handbuch der Jugendseelsorge. Geschichte – Theologie – Praxis. Teil I: Praxis der Jugendseelsorge: Wege. Halbbd 2: **Gesprächsseelsorge**. – Gü: Verlagshaus G. Mohn 1986. 676 S.; Lw. DM 260,–.

Zerfass, Rolf: Grundkurs Predigt. Unter Mitarbeit von Klaus Roos. Bd. I: **Spruchpredigt**. – Düs: Patmos Verl. 1987. 192 S.; kart. DM 26,–.

Sorg, Theo: Christus vertrauen – Gemeinde erneuern. Beiträge zum missionarischen Gemeindeaufbau in der Volkskirche. – Stu: Calwer 1987. 119 S. = Calwer Paperback; kart. DM 14,80.

Degenhardt, Johannes Joachim: Bausteine einer neuen **Arbeiterpastoral**. – Pad: Verl. Bonifatius-Druckerei (1987). 112 S. = Worte zur Zeit XVII.

Kwiran, Manfred: **Religionsunterricht** in **USA** – ein Vergleich. Edukative und methodische Perspektiven amerikanischer Religionspädagogik – ein pragmatischer Ansatz. – Ffm [u. a.]: Lang 1987. 535 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 10; sfr 79,–.

Glauben ermöglichen. Zum gegenwärtigen Stand der Religionspädagogik. Festschrift für Günter **Stachel**. Hrsg. von Eugen Paul und Alex Stock. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. 1987. 386 S.; kart. DM 48,–; S. 370–384: Bibliographie G. Stachel; [enth. u. a.:] S. 21–32: Feifel, Erich: Von der curricularen zur kommunikativen Didaktik. Zur Situation der Religionspädagogik; S. 33–46: Paul, Eugen: „**Katechese**" heute. Zur Problematik einer Begriffsbildung; S. 47–59: Schreibmayr, Franz: Christlich glauben. Versuch einer Strukturanalyse des Grundakts christlichen Daseins; S. 60–73: Mieth, Dietmar: Erzählen und Handeln. Ein Dialog mit Günter Stachel; S. 77–93: Biemer, Günter: Religionspraxis oder Religionsbegriff? Zur Grundlegung einer Theorie des Religionsunterrichts in der Schule; S. 94–107: Sauer, Ralph: Ist der Glaube nur Objekt des Religionsunterrichts? Ein Plädoyer für die katechetische und handlungsorientierte Dimension des Religionsunterrichts; S. 108–112: Gleißner, Alfred: Das **Bild** im Religionsunterricht; S. 115–127: Kaufmann, Franz-Xaver: Religiöser Indifferentismus; S. 128–148: Zwergel, Herbert A.: Empirische Religionspädagogik und Alltags-Konzeption; S. 197–211: Zirker, Hans: Neue Zuflucht beim Mythos?

Eine kulturelle Entscheidung im Vorfeld der Bibeldidaktik; S. 213–246: Oser, Fritz: Grundformen biblischen Lernens; S. 247–260: Volz, Ludwig: Auslegen durch **Erzählen**. Wie ich Erwachsenen das Johannesevangelium erschließe; S. 261–273: Miller, Gabriele: Biblische Texte in Szene setzen. Bericht über ein Experiment; S. 277–285: Ven, Johannes A. van der: Diagnose und Therapie in der Werterziehung; S. 286–301: Schuh, Hans: Zum Leben führen. Buße und Bußerziehung als Weg und Wegweisung zu einer reifenden Lebensgestalt.

XV. Liturgiewissenschaft

Rodríguez Fernández, Celso: El **antifonario Visigotico** de **Leon**. Estudio literario de sus fórmulas sálmicas. – Madr 1985: Impr. Taravilla. 359 p. = Fuentes y estudios de historia Leonesa XXXV; pes 4500.

Toldo, Ruggero: L'itinerario penitenziale nel Sacramentario Gelasiano – Una prassi antica, una proposta attuale. – Studia Patavina 33, 1986, 567–604.

A commentary on the **Cistercian hymnal** = Explanatio super hymnos quibus utitur Ordo Cisterciensis. A critical edition of Troyes Bib. Mun. MS 658. Ed. by John Michael Beers. – Lo: Bradshaw Soc. 1987. XLIV, 94 p. = Henry Bradshaw Society. Publications CII; £ 27,95.

Kranemann, Benedikt: Die **Begräbnisliturgie** der **Aufklärungszeit**. – LJ 37, 1987, 101–120.

Le rôle de G. B. **Montini-Paul VI** dans la réforme liturgique. Journée d'études Louvain-la-Neuve, 17. octobre 1984. Sous les auspices de la Faculté de théologie et de droit canonique de Louvain-la-Neuve. – Brescia: Edizioni Studium 1987. XI, 86 p. = Pubblicazioni del'Istituto Paolo VI, V.

Taft, Robert: The **Liturgy** of the **Hours** in **East** and **West**. The origins of the Divine Office and its meaning for today. – Collegeville, MN: The Liturgical Pr. 1986. XVII, 421 p.; $ 14,75.

Harnoncourt, Philipp: Theologische Grundlagen des **Stundengebetes**. – HlD 41, 1987, 2–11; S. 12–40: Kohlschein, Franz: Die Tagzeitenliturgie als „Gebet der Gemeinde" in der Geschichte; S. 41–50: Hollerweger, Hans: Gestalt und Gestaltung des Stundengebetes in den Gemeinden; S. 51–64: Schneider, Severin, OSB: Die Psalmen im Stundengebet; S. 65–70: Haidinger, Christian, OSB: Erfahrungen mit der Jugendvesper; S. 72–79: Meyer, Hans Bernhard, SJ: Das Stundengebet in der Gemeinde – eine pastorale Aufgabe.

Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft Teil III: Gestalt des Gottesdienstes. Sprachliche und nichtsprachliche Ausdrucksformen. Mit Beitr. von Rupert Berger [u. a.]. – Rgb: Pustet (1987). 416 S.; DM 48,–.

Viganò, Enrico: Impegno «ministeriale» dei fedeli: della celebrazione alla vita. Saggio dall'eucologia delle «Missae et orationes pro variis necessitatibus». – ELit 101, 1987, 97–123.

Miquel, Gabriel Ramis: La oración «Deus castorum corporum». Teología sobre la **virginidad consagrada**. – ELit 100, 1986, 508–561.

Klöckener, Martin: Das **Pontifikale**. Ein Liturgiebuch im Spiegel seiner Benennungen und der Vorreden seiner Herausgeber, zugleich Würdigung und Weiterführung einer Studie von Marc Dykmans. – ALW 28, 1986, 396–415.

Eschatologie et liturgie. Conférences Saint-Serge, XXXI[e] Semaine d'Études Liturgiques, Paris, 26–29 juin 1984. Ed. par Achille M. Triacca. – R: C.L.V. – Ed. Liturgiche 1985. 383 p. = Bibliotheca "Ephemerides Liturgicae". "Subsidia" XXXV; Lire 45 000; [cont.:] p. 17–33: Andronikof, C.: Le temps de la liturgie; p. 35–46: Bobrinskoy, B.: Liturgie et eschatologie; p. 47–54: Cazelles, H.: Le Règne de Dieu dans l'Ancien Testament; p. 55–73: Cothenet, E.: La liturgie comme anticipation de la parousie dans les Épîtres Pastorales; p. 75–88: De Clerck, P.: L'absence de demandes eschatologiques dans la «Prière universelle» aux premiers siècles en Occident; p. 89–99: Fauquet, Y.: Temps liturgique, temps biblique, temps eschatologique: mystère de rédemption du temps (Essai de théologie biblique); p. 101–113: Harissiadis, C.: L'eschatologie du Dimanche du Jugement dernier; p. 115–123: Holeton, D. R.: L'eschatologie et le mouvement eucharistique en Europe centrale pendant la fin du moyen-âge; p. 125–137: Hruby, K.: L'attente eschatologique dans la liturgie synagogale; p. 139–154: Kniazeff, A.: Eschatologie et mariologie liturgique byzantine; p. 155–170: Lanne, E.: Liturgie et eschatologie dans l'œuvre de Saint **Irénée** de **Lyon**; p. 171–183: Lodi, E.: La perspective eschatologique de l'euchologie romaine de l'Avent dans le Missel et l'Office divin; p. 185–205: Muess, Cl.-R.: Les perspectives eschatologiques de la prière liturgique luthérienne; p. 207–226: Ossorguine, N.: Eschatologie et cycles liturgiques; p. 227–247: Ozoline, N.: L'accomplissement des temps et le salut des nations dans l'iconographie orthodoxe de la Pentecôte; p. 249–259: Rordorf, W.: La prière de Sainte Thècle pour une défunte païenne et son importance œcuménique; p. 261–279: Rose, A.: Psaumes et eschatologie dans la liturgie chrétienne; p. 281–294: Theodorou, E.: Temps et éternité dans la liturgie orthodoxe; p. 295–312: Triacca, A. M.: Vers une théologie liturgique de l'eschatologie (Pour une lecture des éléments du langage liturgique d'un point de vue eschatologique); p. 313–329: Wainwright, G.: La prière eucharistique, lieu eschatologique; p. 331–357: Webb, D.: L'eschatologie dans les textes liturgiques de l'Avant; p. 359–367: Westphal, G.: L'eschatologie dans la Liturgie de Lima et le recueil «Cantate Domino»: quelques aspects; p. 369–383: Zellweger, E.: Le Règne de Dieu dans la liturgie des Églises Réformées de Suisse Alémanique.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Remigius Bäumer, Mattenweg 2, 7815 Kirchzarten; Prof. Dr. Jürgen Becker, Rönner Weg 15, 2313 Raisdorf; Dr. Martina Blasberg-Kuhnke, Fb Kathol. Theologie, Johannisstr. 8–10, 4400 Münster; Prof. Dr. Bernhard Casper, Birkenwäldele 16, 7801 Wittnau; Prof. Dr. Hubert Frankemölle, Helmarshauser Weg 2, 4790 Paderborn; Prof. Dr. Klaus Ganzer, Theolog. Fakultät d. Universität Würzburg, Sanderring 2, 8700 Würzburg; Prof. Dr. Wilhelm Gessel, Universitätsstr. 2, 8900 Augsburg; Hans-Christoph Goßmann, Am Pastorenbusch 36, 4400 Münster-Nienberge; Prof. Dr. Heinrich Groß, Agnesstr. 13, 8400 Regensburg; Prof. Dr. Wolf-Dieter Hauschild, Evang.-Theolog. Fakultät, Universitätsstr. 13–17, 4400 Münster; Prof. Dr. Peter Heine, Rosenstr. 7, 4403 Senden-Bösensell; Prof. Dr. Johann Hofmeier, Talblick 30, 8411 Lappersdorf; Prof. Dr. Ulrich Horst OP, Grabmann-Institut, Geschwister-Scholl-Platz 1, 8000 München 22; Dr. Hans-Jochen Jaschke, Burgstr. 2, 4570 Quakenbrück 1; Prof. Dr. Matthäus Kaiser, Universitätsstr. 31, 8400 Regensburg; Prof. Dr. Adel-Theodor Khoury, Buchenallee 35, 4401 Altenberge; Prof. Dr. Adolf Kolping, Belfortstr. 11, 7800 Freiburg i. Br.; Prof. Dr. Bernhard Lohse, Wittenbergener Weg 40, 2000 Hamburg 56; Prof. Dr. Oswald Loretz, Ricarda-Huch-Str. 6, 4400 Münster; Prof. Dr. Cornelius Mayer, Univ. Gießen, Karl-Glöckner-Str. 21, 6300 Gießen; Dr. Karl-Heinz Menke, Gumpenstiege 7, 7800 Freiburg i. Br.; Prof. Dr. Norbert Mette, Liebigweg 11a, 4400 Münster; Dr. Joseph Overath, Im Kirchtal 71, 5210 Troisdorf; Dr. Werner Promper, Josefstr. 2, 4400 Münster; Prof. Dr. Walter Radl, Kath. Theol. Fakultät, Alter Postweg 120, 8900 Augsburg; Prof. Dr. Josef Scharbert, Pählstr. 7, 8000 München 70; Prof. Dr. Klaus Schatz, St. Georgen, Offenbacher Landstr. 224, 6000 Frankfurt 70; Ludger Schwienhorst-Schönberger, Sebastianstr. 5b, 4400 Münster-Nienberge; Dr. Thomas Söding, Dingbänger Weg 54a, 4400 Münster; Prof. Dr. Basil Studer, S. Anselmo, Piazza dei Cavalieri di Malta, 5, I-00153 Roma; Prof. DDr. Robert Stupperich, Möllmannsweg 12, 4400 Münster; Prof. Dr. Erdmann Sturm, Jupiterweg 26, 4400 Münster; Dr. Kossi-Joseph Tossou, Burchardstr. 2, 4400 Münster; Prof. Dr. Réal Tremblay, Via Merulana 31, C.P. 2458, I-00100 Roma; Prof. Dr. Harald Wagner, Eichendorffstr. 18, 3554 Gladenbach; Prof. Dr. Jürgen Werbick, Univ. Siegen Fb 1, Postf. 10 12 40, 5900 Siegen; Dr. Hermann Wieh, Niels-Stensen-Kolleg, Philippistr. 2, 4400 Münster; Prof. Dr. Hansjürgen Verweyen, Hexentalstr. 39, 7802 Merzhausen; Prof. Dr. Otto Wahl, SDB, Don-Bosco-Str. 1, 8174 Benedikbeuern; Prof. Dr. Rudolf Zinnhobler, Inst. f. Kirchengeschichte, Harrachstr. 7, A-4020 Linz.

Schriftleitung: 4400 Münster, Johannisstraße 8–10 / Gesamtherstellung: Aschendorff, Münster Westfalen.

Unverlangt eingesandte Bücher werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert.
Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für unverlangt eingesandte Manuskripte.

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

Verlag und Anzeigen:
Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., Postfach 11 24, 4400 Münster.

Bezugspreise:
Einzelheft 19,— DM, jährlich 96,— DM, Studenten-Abonnement 76,80 DM (im Inland jeweils 7 % MwSt. incl.)

© 1987 Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., Münster

Die Zeitschrift ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Funksendung, der Wiedergabe auf fotomechanischem oder ähnlichem Wege und der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54, Abs. 2, UrhG, werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.

Gesamtherstellung: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., Münster, 1987

ISSN 0040-568X

Diesem Heft liegen die Prospekte »Die Katakombe«, »Deutsche Lyrik in der frühen Neuzeit« und der »Missionswissenschaft-Bestellschein« bei.