476 + = 5u V

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 5 **1987** **83. Jahrgang**

Siegfried Wiedenhofer: Zum gegenwärtigen Stand der Erbsündentheologie . . . . . Spalte 353

Allgemeines . . . . . Sp. 369
Theologische Realenzyklopädie. In Gemeinschaft mit H. R. Balz u. a., hrsg. von Gerhard Müller (R. Bäumer)
Anfänge der Theologie. XAPICTEION. J. B. Bauer zum Jänner 1987. Hrsg. von N. Brox, A. Felber, W. L. Gombocz, M. Ketsch (O. B. Knoch)

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 371
R. Wonneberger: Leitfaden zur Biblia Hebraica Stuttgartensia (S. Loersch)
U. Rüterswörden: Die Beamten der israelitischen Königszeit (L. Schwienhorst-Schönberger)
J. Bleckinsopp: A History of Prophecy in Israel (H. Engel)
W. Beyerlin: Weisheitliche Vergewisserung mit Bezug auf den Zionskult (H. Gross)
A. Vögtle: Offenbarungsgeschehen und Wirkungsgeschichte (H. Frankemölle)
K. Kliesch: Apostelgeschichte (D. Dormeyer)
Liste der koptischen Handschriften des Neuen Testaments. I: Die sahidischen Handschriften und Evangelien, 1. Teil. Bearbeitet von Franz-Jürgen Schmitz und Gerd Mink (Th. Baumeister)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp 379
H. Pfeiffer: Gottes Wort im Bild (H. Feld)
G. Hallonsten: Meritum bei Tertullian (M.-B. von Stritzky)
E. Feldmann: Die „Epistula Fundamenti" der nordafrikanischen Manichäer (B. Kötting)
G. Podskalsky: Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus' (988–1237) (K.-D. Seemann).
Die Kartäuser. Orden der schweigenden Mönche. Hrsg. von M. Zadnikar in Verbindung mit A. Wienand (K. Elm).
R. Kilwardby: Quaestiones in librum primum Sententiarum. Hrsg. von J. Schneider; Quaestiones in librum tertium sententiarum, Teil 2: Tugendlehre. Hrsg. von G. Leibold (L. Hödl)
Katholische Theologen der Reformationszeit. Bd. 2 und Bd. 3. Hrsg. von E. Iserloh (Ph. Schäfer)
A. Schröer: Die Kirche in Westfalen im Zeichen der Erneuerung (1555–1648). Erster Band: Die Katholische Reform in den geistlichen Landesherrschaften (P. Th. Lang)
Pietismus und Neuzeit. Ein Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus. Im Auftrag der Historischen Kommission zur Erforschung des Pietismus, hrsg. von M. Brecht u. a. Bd. 10, Schwerpunkt: Fr. Ch. Oetinger. – Bd. 12, Schwerpunkt: Ph. J. Spener (J. Sudbrack)
H. Heitzer: Georg Kardinal Kopp und der Gewerkschaftsstreit 1900–1814 (F.-J. Stegmann)
L. Mödl: Priesterfortbildung um die Mitte des 19. Jahrhunderts (E. Gatz)
Kirchen und Gesellschaft in den beiden deutschen Staaten. Hrsg. von G. Hellwig und D. Urban (K. Richter)

Dogmatik / Fundamentaltheologie / Ökumenische Theologie . . . . . Sp. 394
R. Fisichella: La rivelazione: evento e creidibilità (H. Verweyen)
L. Kugelmann: Antizipation (J. Wohlmuth)
Probleme und Perspektiven dogmatischer Theologie. Zusammengestellt und hrsg. von K. H. Neufeld. Bearbeiter und Hrsg. der deutschen Ausgabe L. Ullrich (H. Hoping)
F.-J. Bode: Gemeinschaft mit dem lebendigen Gott (E. Fastenrath)
H. Schwarz: Divine Communication (A. Moos)
H. Knoche: Einigung der Kirchen – mit wem? (A. Klein)
S. Leuenberger: Cultus Ancilla Scripturae (J. Lütticken OSB)

Liturgie . . . . . Sp. 409
Liturgie – ein vergessenes Thema. Festgabe zum 70. Geburtstag von Emil Josef Lengeling. Hrsg. von K. Richter (R. Kaczynski)
S. Schmid-Keiser: Aktive Teilnahme (F. Kohlschein)

Pastoraltheologie . . . . . Sp. 415
M. Midali: Teologia Pastorale o Pratica (D. Emeis / P. P. Mair)
R. Oberthür: Angst vor Gott? (J. Hofmeier)

Moraltheologie . . . . . Sp. 417
Moral begründen, Moral verkünden. Hrsg. von G. Viert (W. Wolbert)
W. Breuning / V. Eid / G. Lohfink / D. Mieth / H. Weber: Der ethische Kompromiß (J. Reiter)
L. I. Ugorij: The Principle of Double Effect (H.-J. Wilting)

Philosophie . . . . . Sp. 421
J. Figl: Dialektik der Gewalt (P. Köster)

Christliche Spiritualität . . . . . Sp. 423
J. Escriva: Die Spur des Sämanns (A. Krömer)
J. Weismayer: Leben in Fülle (J. Sudbrack)

Theologische Bibliographie . . . . . Sp. 425

Zum gegenwärtigen Stand der Erbsündentheologie*

Von Siegfried Wiedenhofer, Frankfurt a. M.

1. Vorgeschichte

1.1 Es ist nicht verwunderlich, wenn gerade das Erbsündenthema im vor- und nachkonziliaren Bestreben der katholischen Theologie nach größerer Authentizität und Relevanz eine herausragende Rolle spielt. Denn wie der seit den 50er und besonders seit den 60er Jahren rasch anschwellende Strom von Veröffentlichungen belegt, fand das neue, nicht mehr aufzuhaltende praktische, historische und systematische Unbehagen an der bisherigen theologischen Hermeneutik speziell hier zahlreiche und unübersehbare Anhaltspunkte. Daß sich in dieser Zeit ein Umbruch in der Erbsündentheologie abspielt oder zumindest anbahnt, bestätigt auch ihr auffällig reflexiver Charakter. Die Vielzahl der Literaturübersichten, der Rückblicke und Gesamtdarstellungen in der jüngsten Zeit ist nur ein besonders wichtiges Symptom.[1] Das jüngste Beispiel dafür stellt Heinrich M. Kösters Übersicht

* Die folgende Übersicht will nicht vollständig, wohl aber repräsentativ sein, was die ausgewählten und besprochenen Beiträge betrifft; sie will aber möglichst vollständig sein, was die sachlichen Aspekte heutiger Erbsündentheologie betrifft. Handbuchdarstellungen wurden (mit einer Ausnahme) aus Platzgründen und wegen ihrer leichten Zugänglichkeit generell nicht berücksichtigt.

[1] Vgl. A. de Villalmonte, El pecado original. Veinticinco años de controversia: 1950–1975, Salamanca 1978 (mit Bibliographie 1950–1978; 557–592); in verkürzter Form auch als Aufsatzfolge: ders., El pecado original. Veinticinco años de historia: 1950–1975, in: NatGrac 24 (1977) 3–63, 195–271, 383–465; 25 (1978) 3–106 (mit Bibliographie 1950–1978 ebd. fasc. 2, Erg. 1–36); ebenfalls wichtig: W. Eichinger, Erbsündentheologie. Rekonstruktion neuerer Modelle und eine politisch orientierte Skizze (EHS. T 138), Frankfurt/Bern/Cirencester 1980; G. Vandervelde, Original Sin. Two Major Trends in Contemporaty Roman Catholic Reinterpretation, Amsterdam 1975; zu beachten sind außerdem: B. O. McDermott, The Theology of Original Sin. Recent Developments, in: TS 38 (1977) 478–512; B. Mondin, Il peccato originale nella teologia contemporanea, in: ED 30 (1977) 50–84; A. Vanneste, Où en est le problème du péché originel? in: EThL 52 (1976) 143–161; H. Haag, The Original Sin Discussion, 1966–1971, in: JES 10 (1973) 259–289; J. L. Connor, Original Sin. Contemporary Approaches, in: TS 29 (1968) 215–240; ferner: A. Schmied, Stimmen zum Thema „Erbsünde", in: TGA 28 (1985) 189–198; C. Duquoc, Péché originel et transformations théologiques, in: Histoires d'un péché. Le péché originel = LV(L) 26 (1977) n° 131, 41–56; A. Schmied, Konvergenzen in der Diskussion um die Erbsünde, in: TGA 17 (1974) 144–156; R. J. Egan, New Direction in the Doctrine of Original Sin. Diss. Fordham University 1973 (vgl. Diss. Ab. A 34/8, 1974, 5302); C. Elorriaga Planes, Die wichtigsten Strömungen in der gegenwärtigen

UB [illegible] 1987

über die protologischen Auskünfte der katholischen Theologie des 20. Jh.s dar.[2]

Das 1. Kap. beschreibt die „Herausforderung" (9–57) und begreift darunter sowohl „außerkatholische Konzepte" (Tennant, Williams, Tillich, Barth, Brunner, Althaus) (11–41) wie auch den „Durchbruch der durch die Aufklärung inaugurierten Überzeugungen auch in der katholischen Theologie" (Vernunft als entscheidende Instanz, Anerkennung der literarischen Arten in der Bibel, Neubestimmungen der Heiligen Schrift, Evolutionstheorie, Ruf nach Neuformulierung der überkommenen Lehre) (42–57). Das 2. Kap. schildert „die neue Sicht der heilsgeschichtlichen Anfänge" (59–115), zunächst im Hinblick auf die exegetisch-historische Diskussion (61–105), hierauf im Hinblick auf die hermeneutisch-systematische Diskussion (106–115). Das 3. Kap. faßt dann „das für die Protologie erzielte Ergebnis" zusammen (117–243). Zuerst werden „die systematischen Grundkonturen" nachgezeichnet (120–170), d. h. zusammengefaßt, was Bibel und Konzilien lehren. Dann werden 14 Konzeptionen vorgestellt (Teilhard de Chardin, Rahner, Rondet, Flick/Alszeghy, Haag, Fernández, Schoonenberg, Vanneste, Lengsfeld, Grelot, Schmitz-Moormann, Weger, Baumann, A. de Villalmonte) (171–212). § 7 zeigt diese „Neuformulierungen der Protologie im Kreuzfeuer der wechselseitigen Kritik" (213–226). § 8 bringt unter der etwas seltsamen Überschrift „Paratheologische Gedanken zu Urstand, Fall und Erbsünde" (227–243) ergänzend noch einige Hinweise zur Thematik im Rahmen von Marxismus, Rassismus, Lebensphilosophie, Existenzphilosophie und Tiefenpsychologie. Der Rückblick (244–248) hält als gemeinsame Auffassung heutiger katholischer Theologie fest: „der Mensch mit seinen physischen und moralischen Übeln entspricht nicht der Vorstellung, die Gott von ihm hat; so steht der Mensch, schon wenn er ins Dasein tritt und noch bevor er etwas als einzelner tut, unter dem Mißfallen seines Schöpfers; nur Christus kann ihn davon befreien" (244). Darüber hinaus gibt es tiefgehende Unterschiede. Unter den Versuchen, die Evolutionstheorie einzubeziehen ist die Konzeption von Flick/Alszeghy am ausgewogensten (244ff). Die auf der Untersuchung von Natur und Gnade basierende katholische Erbsündenlehre steht mit der Wissenschaft nicht in Widerspruch (246ff). Der Bd schließt mit einem Literaturverzeichnis (249–273), einem Namenregister (274–281) und einem Sachregister (282–284).

Wenn auch diese Übersicht ihren Nutzen hat, ist sie doch weit davon entfernt, so etwas wie eine Standardgeschichte der Erbsündentheologie dieses Jahrhunderts darzustellen. Nicht nur wegen des doppelten Umfangs, sondern auch wegen des differenzierteren Referates und vor allem wegen des komplexeren Problembewußtseins wird man immer auch auf die Literaturübersicht von A. de Villalmonte,[3] von der Köster erst am Ende seiner Arbeit Kenntnis erhalten hat, zurückgreifen müssen. Am nachteiligsten erweist sich nämlich bei Köster gerade die unbefragte Selbstverständlichkeit, mit der die traditionelle schultheologische Fragestellung als heuristischer Rahmen für die historische Darstellung verwendet wird (Gottebenbildlichkeit, Urstand, Sündenfall, Erbsünde, Folgen der Sünde), wobei unter der Hand dieser heuristische Rahmen auch noch gleich zum Maßstab der Orthodoxie zu werden droht, obwohl das Bemühen um ein objektives Referat der abweichenden Konzeptionen (vgl. 171) unverkennbar ist. Jedenfalls führt diese Vorentscheidung zu einer erheblichen Verzeichnung des Diskussionsganges und -standes. Nicht nur das Referat der außertheologischen Parallelen der Erbsündenfrage (227–243) ist unzureichend, theologisch erheblicher ist noch, daß die m. E. beiden wichtigsten Beiträge zur Erbsündentheologie der Gegenwart: P. Ricœurs „Symbolik des Bösen"[4] und E. Drewermanns „Strukturen des Bösen"[5] nur in diesem Abschnitt (und auch noch als „tiefenpsychologische Version" eingeordnet) auf knapp zwei Seiten zusammengefaßt zur Sprache kommen.[6] Gewiß: Auch die historische Übersicht von A. de Vallalmonte steht im Dienst eines systematischen Interesses. Geht es H. M. Köster darum, zu zeigen, daß die Erbsündendiskussion dieses Jahrhunderts keineswegs auf eine radikale Eliminierung der Erbsünde hinausläuft, die Mehrzahl der katholischen Theologen vielmehr am herkömmlichen Verständnis der kirchlichen Lehre festhält (vgl. 32, 119, 137f), so zeigt sich für A. de Villalmonte der Gang der Erbsündendiskussion seit 1950 als fortschreitender Problematisierungsprozeß, der auf ein Christentum ohne Erbsünde zuläuft. Gerade weil in der jüngeren Erbsündentheologie durch die Differenz zwischen den Verstehensbedingungen der Gegenwart und dem Lehrbestand der kirchlichen Vergangenheit die hermeneutische Frage mit solcher Macht in den Vordergrund gerückt ist, ist hier auch die wechselseitige Bedingungsfunktion von systematischer und historischer Arbeit so deutlich geworden wie sonst kaum wo. Sie begegnet deshalb nicht nur in dieser unmittelbaren disziplingeschichtlichen Selbstvergewisserung, sondern auch in den dogmengeschichtlichen und exegetischen Untersuchungen selbst. Hier wie dort wird offenkundig, daß einerseits eine kenntnisreiche historische Detailforschung die systematisch-dogmatische Arbeit befördert und daß andererseits eine theoretisch reflektierte systematische Perspektive der historischen Interpretation des Materials zugute kommt.[7]

1.2 Vielleicht kann man die Vorgeschichte des gegenwärtigen Standes der Erbsündentheologie noch in einer anderen Hinsicht charakterisieren. Denn wenn nicht alles täuscht, ist dieser gegenwärtige Stand auch dadurch bestimmt, daß es so etwas wie einen gewissen tendenziellen Schwerpunktwechsel von der historischen zur systematischen Fragestellung gegeben hat. Während in den 60er Jahren, ja z. T. auch noch in den 70er Jahren die historisch-exegetische Fragestellung dominierte und der Schwerpunkt der Diskussion bei der Aufdeckung einer naiven Geschichtsbezogenheit und einem damit verbundenen naiven historischen Legitimationsbewußtsein der traditionellen Erbsündentheologie und -lehre lag, deswegen auch der Unterschied zwischen der geltenden Erbsündenlehre und den historischen Bezugspunkten in der Heiligen Schrift scharf, ja überscharf herausgearbeitet wurde, bis hin zur Infragestellung der kirchlichen Lehre selbst, scheint der Diskussionsschwerpunkt der Erbsündentheologie in den 70er und 80er Jahren auf die systematische Fragestellung überzugehen. Jetzt häufen sich eher die Versuche, in der Auseinandersetzung mit einschlägigen philosophischen und humanwissenschaftlichen Konzeptionen das Erbsündendogma neu verständlich zu machen.[8] Jetzt wird außerdem gleichzeitig die fundamentale Voraussetzungshaftigkeit der historischen Fragestellung neu ins Bewußtsein gerückt.

Das beste und auch erfolgreichste Beispiel dieser neuen Fragestellung stellt Eugen Drewermanns dreibändige Auslegung der jahwistischen Urgeschichte dar, die trotz ihres Umfangs in zehn Jahren fünf bzw. sechs Auflagen erlebt hat.[9]

Auch wenn sie sich selbst noch nicht als dogmatische Erbsündenlehre versteht, ja nicht einmal das Ziel setzt, „zu prüfen, ob die Auffassung des J, wie wir sie hier herausarbeiten, der kirchlichen Erbsündenlehre entspricht oder nicht", ist der Vf. der Auffassung, „daß sie es tut, ja, daß sie die kirchliche Lehre in wesentlichen Teilen zu erweitern und zu vertiefen bestimmt ist" (Strukturen des Bösen T. 1, LVIII, vgl. XIV). Dies geschieht im Vorfeld der eigentlichen dogmatischen Sachfrage bereits durch die ausführliche methodologische Refle-

Theologie der Erbsünde, Kath.-theol. Diss. Wien 1972 (Masch), bes. 17–143; U. Baumann, Erbsünde? Ihr traditionelles Verständnis in der Krise heutiger Theologie (ÖF. S 2), Freiburg/Basel/Wien 1970, bes. 91–108.

[2] **Köster,** Heinrich M.: **Urstand, Fall und Erbsünde in der katholischen Theologie unseres Jahrhunderts.** – Regensburg: Pustet (1983), 284 S. (Eichstätter Studien, NF. Bd 16) kart.

[3] Siehe Anm. 1.

[4] P. Ricœur, Finitude et Culpabilité, 2 Bde, Bd I: L'homme faillible, Bd II: La Symbolique du Mal, Paris 1960; dt. Die Fehlbarkeit des Menschen. Phänomenologie der Schuld I, Freiburg/München 1971; Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II, Freiburg/München 1971.

[5] Siehe Anm. 9.

[6] Von Ricœur wird ohne jeden Kommentar der Erbsünden-Aufsatz referiert: Le „péché originel": étude de signification (1960), in: ders., Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique, Paris 1969, 265–282; dt.: Die „Erbsünde" – eine Bedeutungsstudie, in: ders., Hermeneutik und Psychoanalyse. Der Konflikt der Interpretationen II, München 1974, 140–161. Von Drewermann wird der zusammenfassende Aufsatz: Sünde und Neurose. Versuch einer Synthese von Dogmatik und Psychoanalyse (Psa), in: MThZ 31 (1980) 24–48, kurz referiert und mit der Kritik von J. Scharfenberg konfrontiert (s. unten Anm. 21); auf die 1977/78 erschienenen „Strukturen des Bösen" wird ansonsten noch an zwei Stellen verwiesen (Köster 220, 230).

[7] Vgl. dazu die in Anm. 1 genannten historisch-systematischen Übersichten.

[8] Nur ganz wenige Beiträge der jüngsten Zeit plädieren für eine Totalrevision der Erbsündenlehre; darunter von neuem A. Villalmonte, El pecado original: perspectivas teológicas, in: NatGrac 30 (1983) 237–256, 248ff (ein symbolisches Verständnis wird aber noch für möglich gehalten, 254f); und etwas vorsichtiger: I. Willig, Die Revision der Lehre von der Erbsünde als Revision eines theologischen Systems, in: TGA 27 (1984) 143–154. Beide Beiträge argumentieren ähnlich: Der Wahrheitsgehalt der Erbsündenlehre könne besser durch die Grundwahrheiten selbst zum Ausdruck gebracht werden, die die Erbsündenlehre zu sichern versuche, nämlich die Übernatürlichkeit der Gottesgemeinschaft (Villalmonte) bzw. die Heilsbedeutsamkeit Jesu Christi für jeden Menschen (Willig). Beide Versuche vermögen m. E. aber nicht zu überzeugen. Eine einfache Kierkegaard-Lektüre würde die fragwürdigen Voraussetzungen wahrscheinlich sofort ans Licht treten lassen.

[9] **Drewermann,** Eugen: **Strukturen des Bösen.** Teil 1: **Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer Sicht** – Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh 6. Aufl. 1987 (1. Aufl. 1977). XCIII, 413 S. (Paderborner theologische Studien, Bd 4) Ln. DM 58,–; Strukturen des Bösen. Teil 2: **Die jahwistische Urgeschichte in psychoanalytischer Sicht.** – Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh 5. Aufl. 1985 (1. Aufl. 1977). L, 680 S. (Paderborner theologische Studien, Bd 5) Ln. DM 68.–; Strukturen des Bösen. Teil 3: **Die jahwistische Urgeschichte in philosophischer Sicht.** – München, Paderborn, Wien: Schöningh 5. Aufl. 1986 (1. Aufl. 1978). LXXXVI, 656 S. (Paderborner theologische Studien, Bd 6) Ln. DM 68.–.

xion auf die Bedingungen einer historischen und dogmatischen Hermeneutik, die die Begrenztheit der historisch-kritischen Methode in aller Deutlichkeit herausarbeitet (der Frontalangriff und die damit bisweilen verbundene hemdsärmelige Argumentation machen die Abwehrgestik so mancher exegetischer Fachvertreter psychologisch verständlich) und für eine theologische Integration historischer, tiefenpsychologischer und philosophischer Interpretationsweisen plädiert.[10] Dies hat sofort erhebliche Konsequenzen für die theologischen Inhalte:

„Die theologische Lehre der ‚Erbsünde' z. B., die, wie es scheint, bei einer historischen Interpretation der j Urgeschichte vom Alten Testament her schlechterdings unbegründbar ist, drängt sich bei der Lektüre von Gn 2–11 (J) förmlich von selbst auf, wenn man in der Analyse der Angst des Menschen Zeuge der verzweifelten, kunstreichen Anstrengungen wird, mit denen die Menschen in Gn 3–11 (J) zwischen Paradies und Babylon sich über den Abgrund der Nichtigkeit ihres Daseins ohne Gott hinwegzuretten versuchen. Die Auswahl der Zusammenstellung der einzelnen Mythenmotive der j Urgeschichte, die in rein historischer Betrachtung mehr oder minder zufällig, jedenfalls willkürlich und keinesfalls notwendig erscheint, ergibt in psychoanalytischer Betrachtung eine in sich geschlossene Entwicklungsreihe, indem die einzelnen Mytheme eine vollständige Übereinstimmung mit der phasenspezifischen Themenabfolge der psychischen Individualentwicklung aufweisen. Der Gesamtaufbau der j Urgeschichte kommt damit der Darstellung einer neurotischen Fehlentwicklung gleich, deren innere Folgerichtigkeit und Unentrinnbarkeit nachdrücklich die Totalität der menschlichen Gottesferne, wie die dogmatische Lehre von der ‚Erbsünde' sie behauptet, von der Sicht des J her unterstreichen" (Strukturen des Bösen T. 1, LXXXVII).

Mag dieses Plädoyer für ein komplexes Interpretationsverfahren in vielen einzelnen fachwissenschaftlichen Punkten korrekturbedürftig und differenzierungsbedürftig sein (vgl. u. a. auch die Rez. in ThRv 78, 1982, 282–284), das Methodenbewußtsein ist der heutigen Normaltheologie ohne Frage um Längen voraus: Eine historisch-kritische Methode ohne gleichwertige systematische Reflexion ihrer Voraussetzungen und Bedingungen, vor allem ihrer bewußten oder unbewußten Anthropologie, Geschichts-, Sprach- und Erkenntnistheorie, hat in der Tat keine Zukunft mehr. Deswegen müssen die bleibenden Erkenntnisse der historisch-kritischen Methode nicht vergessen werden. Im Gegenteil: Gegenüber der ständig drohenden Gefahr einer Funktionalisierung der Vergangenheit durch die systematische Reflexion wird dieser methodische Zugriff auch in Zukunft unverzichtbar sein. Daran ist – stärker und vielleicht betonter als dies bei Drewermann geschieht – festzuhalten. Aber umgekehrt wird in seinem Vorschlag der Methodenkombination die gegenseitige hermeneutische Relevanz von historisch-kritischer Methode, Fachwissenschaften, Philosophie und Theologie so plastisch vorgeführt wie selten sonst. Nicht zuletzt dadurch gewinnt auch die Erbsündentheologie erneut an empirischem Gehalt (Neurosenpsychologie als Phänomenologie der Sünde), an theoretischer Bedeutung (Philosophie des Bösen) und an eigenständigem theologischen Sinn (Sünde als Neurose vor Gott). Erst recht ändert sich die theologische Ausgangslage dann dort, wo die „Strukturen des Bösen" im kritischen Gespräch mit großen philosophischen Konzeptionen reflektiert werden, wie wiederum E. Drewermann am deutlichsten zeigt. Denn seine in Auseinandersetzung mit Kant, Hegel und Sartre und in besonderer Anknüpfung an Kierkegaards Theorie der Verzweiflung gewonnene philosophische Interpretation der jahwistischen Urgeschichte soll u. a. auch deutlich machen,

„daß die christliche ‚Erbsündenlehre' sich sehr zu Recht auf die Erzählungen am ‚Anfang' der Bibel berufen kann, . . . daß erst das Christentum mit der Lehre von der ‚Ursünde' im Erbe der jahwistischen Erzählungen die eigentliche Kampfansage an jede Art einer ethisch-optimistischen Weltanschauung darstellt, besagt doch der Glaubenssatz von der ‚Ursünde' nichts anderes, als daß der Mensch nicht gut sein kann, weil und solange er von Gott getrennt ist" (Strukturen des Bösen T. 3, LXXIIf). „Innerhalb des Christentums sollte der vermeintliche ‚Pessimismus' der Erbsündenlehre also eigentlich eine selbstverständliche Denkvoraussetzung bilden, und es sollte lediglich die Frage sein, wie sich diese Lehre verstehen und begründen läßt" (ebd. LXXIII).

Der angesprochene Gesamttrend läßt sich auch an der verdienstvollen Dokumentation eines bereits im Jahr 1978 veranstalteten Symposions der Katholischen Akademie des Bistums Essen über die Erbsünde nachweisen.[11]

Der informative Beitrag von Georg Scherer (Verblendung und Todeshorizont. Zum Denken Th. W. Adornos und G. Marcels im Hinblick auf das Problem der Erbsünde ; 105–187) arbeitet vor allem die Bedeutung von Adornos geschichtsphilosophischer Theorie vom Bann für die zentralen Fragen gegenwärtiger Erbsündentheologie heraus. Der dogmatische Beitrag von Wilhelm Breuning (Die Sünde als Grundbefindlichkeit der Menschen im Angesicht Christi und seiner Gnade; 188–231) versucht (auf dem Hintergrund der neueren Erbsündentheologie) eine Neuinterpretation der klassischen Erbsündenlehre, indem bei allem Festhalten an der Natur-Gnade-Unterscheidung die „existentielle Bedeutung der Gnade für uns heute" in den Mittelpunkt der Erbsündenlehre gestellt wird (ebd. 193f): „Wenn der Mensch aus der Gnade gefallen ist, zerfällt er auch mit sich und der Welt" (194). In unserem augenblicklichen Zusammenhang noch interessanter sind die beiden exegetischen Beiträge, weil sie sich ausführlich den oben angesprochenen methodologischen Fragen stellen. Der ntl. Beitrag von Alexander Sand (Sünde, Gesetz und Tod. Zum Menschenbild des Apostels Paulus; 53–104) sieht das Verhältnis von historischer und theologischer Auslegung insgesamt eher noch traditionell, obwohl er sich selbst gegen eine reine Trennung beider Zugriffe ausspricht (vgl. 53–57). Dadurch kommt er dann, was z. B. die Interpretation von Röm 5,12–21 betrifft, zu einem „traditionellen " exegetischen Ergebnis: „Der Text sagt – vereinfacht – nur: die Sünde ist so alt wie die Menschheit. Paulus reflektiert nicht über das ‚Wie', sondern über das Faktum des ‚Daß' (des Todes und der Sünde). Es gibt demnach eine Solidarität der Menschheit in der Sünde. Aber daraus kann nicht eine Erbsünde des einzelnen als Schuld vor Gott abgeleitet werden. Schuld gibt es nur durch persönliches Sündigen" (85). Anders der methodologisch gesehen „moderne" atl. Beitrag von Norbert Lohfink (Wie sollte man das Alte Testament auf die Erbsünde hin befragen? 9–52), der nicht nur atl. Exegese und kirchliche Erbsündenlehre durch ein gemeinsames hermeneutisches Problem verbunden sieht (9–17), sondern ausdrücklich die Notwendigkeit einer systematischen Reflexion für die historische Arbeit hervorhebt (17–22). Dadurch ändert sich natürlich sofort auch die historische Auskunft: „Erst wenn man so nach der Erbsünde zu fragen beginnt, wird es für den Exegeten eigentlich interessant. Er wird elektrisiert. Ihm zeigt sich die Möglichkeit, daß eigentlich ungefähr alle seine Texte direkt oder indirekt mit diesem Thema zusammenhängen" (23). Auf dem Hintergrund der probeweise als hermeneutische Fragehilfe eingesetzten Gesellschaftstheorie von R. Girard erweisen sich die klassischen Erbsündentexte Ps 51,7 und Gen 3 als von der kirchlichen Erbsündenlehre ganz zu Recht in Anspruch genommen (28–48).[12]

2. Problemfelder

2.1 Die historische Problemdimension

2.1.1 Als Hinweis auf den Stand der historischen Problemdimension der heutigen Erbsündentheologie möge neben den historischen Untersuchungen von A.-M. Dubarle[13] vor allem die historische Selbstvergewisserung dienen, wie sie im inzwischen fast vollständig vorliegenden Bd II des Handbuchs der Dogmengeschichte[14] vorliegt.

L. Scheffczyk beginnt seine Dogmengeschichte des Erbsündendogmas mit den Ursprüngen in der Heiligen Schrift (1. Kap. Die Ansätze in der Heiligen Schrift; 11–44): Gen 3 und Röm 5,12–21 bieten nicht einfach schon die spätere kirchliche Erbsündenlehre, sie stellen aber bedeutsame Ansatzpunkte für die spätere Entfaltung dar (vgl. 22f, 43f). Das 2. Kap. bringt „die theologische Entfaltung der biblischen Ansätze in Auseinandersetzung und Begegnung mit dem Hellenismus" (45–103). Lediglich bei Irenäus und in der afrikanischen Theologie zwischen Tertullian und Cyprian erfolgte ein merklicher Fortschritt auf die augustinische Erbsündentheologie hin (65, 102f). Das 3. Kap. beschreibt den „Weg der Patristik zu Augustinus" (104–175), insofern es in der lateinischen Patristik (104–122) wie etwa bei Hilarius von Poitiers, Zeno von Verona, beim Ambrosiaster u. a. schon Anzeichen eines ‚Augustinismus' vor Augustin gegeben habe (jedenfalls eine Erbübellehre hier weit überschritten sei; vgl. 112ff, 115, 116, 119, 120) und insofern auch in den griechischen Theologenschulen des 4. Jh.s (122–174) zwar die Erbsündenlehre wegen des vorherrschenden aszetischen Interesses und der damit verbundenen Betonung der Freiheit der Sünde noch nicht erreicht werde, wegen des soteriologischen Interesses und der damit verbundenen Betonung des universalen Heilsverlustes aber deutlich in Richtung

[10] Dies geschieht in den Vorworten zur 1. Aufl. (Strukturen des Bösen T. 1, XI–LXIII; T. 2, XII–XXXIV; T. 3, XII–LXVIII) und noch deutlicher in den Vorworten zur 2. Aufl., die bereits auf die erste Kritik reagieren (T. 1, LXIV–XCIII; T. 2, XXXV–L; T. 3, LXIX–LXXXVI).

[11] **Lohfink,** Norbert u. a.: **Zum Problem der Erbsünde.** Theologische und philosophische Versuche. – Essen: Ludgerus Verlag (1981), 231 S., kart. vergr.

[12] Leicht überarbeitet jetzt auch unter dem Titel: Das vorpersonale Böse. Das Alte Testament und der Begriff der Erbsünde, in: ders., Das Jüdische am Christentum. Die verlorene Dimension, Freiburg/Basel/Wien 1987, 167–199.

[13] **Dubarle,** A.-M.: **Le péché originel.** Perspectives théologiques. – Paris: Les Éditions du Cerf 1983, 180 S. (Cogitatio fidei 118) kart. FF 94.–. Der Autor, der 1958 ein Buch über die Erbsünde in der Schrift veröffentlichte (Le péché originel dans l'Écriture; 2. Aufl. 1967), legt hier das Ergebnis seiner langjährigen Beschäftigung mit dem Thema vor. Der 1. Teil (13–87) versammelt eine Reihe historischer Studien über die Lehrgeschichte: über die Sünden der Väter in der Schrift (16–24), über Cyrill von Alexandrien (25–33), Augustinus (34–54), Thomas von Aquin (55–59), die Confessio Augustana und Trient (60–81) und über die „traditionelle Lehre" der Kirche (82–87). Der 2. Teil versucht eine Neuinterpretation der Erbsündenlehre (89–165).

[14] Scheffczyk, Leo: Urstand, Fall und Erbsünde. Von der Schrift bis Augustinus. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1981, VI, 239 S. (HDG Bd II, Fasz. 3a, 1. Teil) kart.; **Köster,** Heinrich: **Urstand, Fall und Erbsünde.** In der Scholastik. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1979. VI, 191 S. (HDG Bd II, Fasz. 3b), kart. DM 70.–; **Köster,** Heinrich: **Urstand, Fall und Erbsünde.** Von der Reformation bis zur Gegenwart. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1982. VIII, 240 S. (HDG Bd II, Fasz. 3c) kart. DM 78.–; Es steht noch der 2. Teil des Faszikels 3a aus, der die Zwischenzeit zwischen Augustinus und Scholastik behandeln soll.

Erbsündenlehre vorangeschritten werde. Das 4. Kap. bietet abschließend „die Synthesen Augustins" (176–239), vorbereitet besonders durch Ambrosius (177–193). Die Etikettierung Augustins als „Vater der Erbsündenlehre" wird nur in einem beschränkten Sinn akzeptiert: Nicht nur wird die Kontinuität in Augustins Theologie selbst betont, sondern dieser in bezug auf seine Erbsündenlehre überhaupt in erster Linie „als Vollstrecker der Tradition" verstanden (197–229), die er auf ein höheres theologisches Niveau gehoben und systematisch vom Konstruktionsprinzip der Gnadenlehre her entwickelt habe, auch wenn die Vorstellungen über die Weitergabe der Adamssünde weiterhin schwankten. Deshalb muß auch die Kritik an Augustin (Konkupiszenzauffassung) differenziert werden. Letztlich ist die Erbsünde als „Zustand der geistig-innerlichen Gottentfremdung, des Verlustes der gnadenhaften Lebensverbindung mit Gott" (223) nicht biologistisch, sondern theologisch verstanden. Eine Übersicht über „die ersten kirchlichen Lehrentscheidungen" (229–239) schließt diesen ersten Teil. Der zweite Teil des Fasz. 3a steht noch aus.

H. Köster gliedert seine Übersicht über die Protologie der Scholastik (Fasz. 3b) anders, nämlich nach den Hauptaspekten (1. Kap. Der Urstand, 11–95; 2. Kap. Der Fall, 96–121; 3. Kap. Die Erbsünde, 122–191), die er dann jeweils in ihren Unteraspekten und in ihrer Entwicklung vorführt. Im Urstandsabschnitt wird einerseits die Entwicklung vom platonisch-augustinischen Grundgedanken (der sich gegen Gott erhebende Geist muß erkennen, daß dadurch auch alles ihm Nachgeordnete sich gegen ihn erhebt) über den Neuansatz Anselms (iustitia originalis) bis zur sich seit ca. 1230 deutlicher abzeichnenden Unterscheidung von Natur und Übernatur skizziert, andererseits die Antwort auf die Einzelfragen (Zeit, Ort, Dauer, Prüfungscharakter usw.) referiert. Der kurze Abschnitt über den Fall informiert über das Prüfungsverbot, die Versuchung und den Versucher, die Ursünde, den Anteil von Mann und Frau, die Strafe und die Theodizee der Sünde. Der Erbsündencharakter verbindet wieder historische und systematische Fragestellung. Neben den einzelnen Teilaspekten der Erbsündenlehre (Wesen und Elemente, Seinscharakter und Sitz, Straf- und Schuldcharakter, Universalität, Konkupiszenz usw.) werden immer wieder auch Entwicklungslinien angedeutet: (in bezug auf das Wesen der Erbsünde besonders 125–140) trotz der von Thomas v. A. unternommenen Verschmelzung von augustinischer und anselmischer Konzeption bestimmt diese Dualität auch die weitere scholastische Geschichte der Erbsündentheologie; seit der 1. Hälfte des 13. Jh.s besteht (besonders in Zusammenhang von Taufe und neuer Gnadenlehre) Sicherheit über den Straf- und Schuldcharakter der Erbsünde (148–153); die Frage des Zusammenhangs mit der Sünde Adams hat zu sehr unterschiedlichen Begründungsversuchen geführt (154–169). In Fasz. 3c (Von der Reformation bis zur Gegenwart) entscheidet sich K. dagegen für eine chronologische Anordnung (z. T. an der Geschichte der Ideen, z. T. an den Autoren orientiert): Das 1. Kap. behandelt das Zeitalter der Glaubensspaltung (1–56; Reformation, zeitgenössische katholische Theologie, Einigungsversuche, reformatorische Bekenntnisschriften, Konzil von Trient), das 2. Kap. die Zeit zwischen Reformation und Aufklärung (57–110; Gemeinsamkeiten und Unterschiede in den christlichen Theologien) und das 3. Kap. schließlich die Theologie und die Geistesgeschichte von der Aufklärung bis heute (111–235; Ideenfermente der Aufklärung, evangelische und katholische Theologie der Aufklärungszeit,[15] Aufklärung und Deutscher Idealismus, theosophische Entwürfe, protestantische Theologie des 19. Jh.s, katholische Theologie zwischen Aufklärung und Neuscholastik, Neuscholastik, neuere Diskussion 1900–1980).[16] Bis ins 17./18. Jh. hinein existiert noch eine fundamentale Gemeinsamkeit christlicher Theologie, trotz z. T. fast gegensätzlicher Vorstellungsmuster (bes. in der Frage nach dem Verhältnis von Natur und Gnade; obwohl selbst die Natur-Übernatur-Unterscheidung unter protestantischen Theologen Anerkennung finden konnte: 80f!). Erst in der Aufklärungszeit trennen sich die Wege: Während die katholische Theologie das Erbsündendogma aufrechterhält, erfolgt jetzt in der evangelischen Theologie unter Einfluß der Aufklärung (und dann noch einmal im 19. Jh. unter Einfluß des Deutschen Idealismus) langsam eine Wende (Reduktion des Urstandes, Abbau des Schuldcharakters, Naturalisierung der Erbsünde, soziologische Deutung), ständig begleitet freilich von restaurativen Tendenzen. Erst im 20. Jh. brechen die Grundideen der Aufklärung auch in der katholischen Erbsündentheologie durch und führen zu einer neuerlichen grundsätzlichen Diskussion.

2.1.2 Methodologisch gesehen scheinen diese drei Fasz. im wesentlichen durch eine Verbindung zwischen einer „positivistischen" Entscheidung für ein nahe am Text bleibendes Referat der theologiegeschichtlichen Quellen und einer letztlich immer noch „neuscholastischen" Auffassung von Dogmengeschichte (Dogmengeschichtsschreibung als Nachzeichnung des Weges der zum Dogma führt bzw. sich interpretatorisch auf das Dogma zurückbezieht; vgl. Scheffczyk 1981, 5–10) bestimmt. Gerade aus dem „positivistischen" historischen Ansatz beziehen sie m. E. ihren großen Wert für die historische Selbstvergewisserung der heutigen Erbsündentheologie. Denn trotz des beschränkten Raumes bieten sie eine Fülle historischer Informationen (soweit ich das zu beurteilen vermag, von großer Zuverlässigkeit) und ein recht differenziertes Bild der theologischen Überlieferungsgeschichte; die intellektuelle Schwierigkeit, die im Zusammenhang des Erbsündenthemas in der neuzeitlichen Theologiegeschichte immer wieder zur Sprache kommt, wird z. B. genauso notiert (Köster 1982, 6, 17, 24f, 76, 93, 107, 186, 187, 190, 192, 210f, 212) wie etwa auch die unterschiedlichen Anläufe und Versuche aufgelistet werden, mit denen man die jeweiligen Schwierigkeiten zu lösen versuchte. Problematisch dagegen ist der „neuscholastische" Interpretationsrahmen (der bei Scheffczyk deutlicher zutage tritt als bei Köster). Denn einerseits erschwert er durch seine Beschränkung auf die reine Lehrgeschichte und sein simples Modell überlieferungsgeschichtlicher Zusammenhänge das historische Verständnis der Geschichte der Erbsündentheologie: die paar schüchternen sozialgeschichtlichen Hinweise (Köster 1979, 9f, 110f) machen einen allzu zufälligen Eindruck, und auch hinsichtlich der ideengeschichtlichen Vorstellungsweise hat sich diese Art der Dogmengeschichtsschreibung schon sehr weit vom Standard vergleichbarer profanhistorischer Bemühungen[17] separiert. Andererseits droht dieser Interpretationsrahmen durch sein inhärentes apologetisches Interesse[18] die Vergangenheit ganz und gar zu funktionalisieren: Alle Äußerungen, die sich irgendwie in die Gesamtintention einordnen lassen, werden zu Momenten des Fortschrittes (vgl. Scheffczyk 1981, 64ff, 86f, 102f, 143, 150, 159, 182ff) – das gilt selbst für äußere Bedingungen (neuer Kommunikationskontext, neue Denkformen; vgl. Scheffczyk 1981, 87f, 104ff; Köster 1979, 64ff),[19] während widerstrebende Äußerungen durch Reduktion auf ihre äußeren Bedingungen unwirksam gemacht werden. Solange die Auseinandersetzung mit der Gnosis im Mittelpunkt stehe (daher die persönliche Sünde und ihre Freiheit betont werden müssen), solange die Theologie durch ein praktisch-aszetisches und pädagogisch-moralisierendes Interesse bestimmt sei (wie etwa im Osten), solange die Gnadenlehre noch nicht genügend geklärt sei, solange sei eine Erbsündenlehre unmöglich (Scheffczyk 1981, 46, 47, 48, 51, 53, 129, 150, 151f, 163f, 187). Auch der interpretatorische Hinweis auf die bloß innerdogmatische Funktionalität der Erbsündenlehre (dunkles Spiegelbild der Soteriologie und Gnadenlehre und so deren Unterstützung; vgl. Scheffczyk 1981, 187, 225, 228) verschiebt die hermeneutische Problematik nur auf das Gebiet der Soteriologie. Wer sich nur auf diesen interpretatorischen Rahmen stützte, könnte von dieser Geschichte der Erbsündenlehre dogmatisch bzw. systematisch nicht mehr viel lernen. Dank des „positivistischen" Grundtons ist die historische Information dieser drei vorliegenden Fasz. des Handbuchs der Dogmengeschichte für die gegenwärtige Erbsündenlehre jedoch immer noch von großer Bedeutung. Auf jeden Fall zeigt sich aber auch hier wieder, daß die Erbsündentheologie weder historisch noch systematisch-dogmatisch vorankommt, wenn nicht die theologische Hermeneutik selbst eine theologisch und theoretisch anspruchsvollere Form gewinnt. Das gleiche Urteil gilt auch für die historischen Arbeiten von A.-M. Dubarle.

Diese sind einerseits in ihrer Gesamtintention viel weniger apologetisch als die Handbuch-Fasz. und dadurch auch im historischen Urteil offener: So wird z. B. hier der Unterschied zwischen Cyrill von Alexandrien und Augustinus sehr deutlich herausgearbeitet (25–33, bes. 30ff), während etwa Scheffczyk (1981, 131f) Cyrill mit aller Macht in die Entwicklungslinie einzuordnen versucht, die zu Augustinus hinführt. So ist auch wiederholt das Bemühen zu erkennen, die Bedingtheit der theologischen Aussagen durch die jeweilige philosophische Perspektive und auch den pragmatischen Charakter theologischen Sprechens interpretatorisch zu berücksichtigen (in bezug auf die augustinische Urstandslehre: 35ff, in bezug auf den Begriff des Übernatürlichen bei Thomas: 56ff, und auch

[15] Dazu ergänzend: H. M. Köster, Paradies, Ur- und Erbsünde im Denken repräsentativer Theologen der Aufklärungszeit, in: TThZ 91 (1982) 116–132, 195–205, 281–290.

[16] Ausführlicher bei H. M. Köster 1983 (oben Anm. 2).

[17] Repräsentativ dafür etwa das Lexikon: Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, hg. von O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck, Stuttgart 1972ff, mit der Einleitung von R. Koselleck Bd 1, XIII–XXVII, oder der Sammelband: Historische Semantik und Begriffsgeschichte, hg. von R. Koselleck, Stuttgart 1979.

[18] L. Scheffczyk setzt sich vor allem kritisch mit dem ersten umfassenden quellenkritischen Werk zur Geschichte des Erbsündendogmas auseinander, mit J. Gross, Geschichte des Erbsündendogmas, 4 Bde, München 1960, 1963, 1971, 1972, der dort nachzuweisen versucht, daß die christlichen Glaubensquellen keine Erbsündenlehre, sondern nur eine „Erbübel"- oder „Erbtodlehre" kennen (vgl. Scheffczyk 1981, 8ff). Bei Köster äußert sich dieses („neuscholastische") apologetische Interesse am deutlichsten in der simplen dogmatischen Kritik von Aufklärung und Deutschem Idealismus (Köster 1982, 147f, 152f, 153, 157f, 163f, 168) wie im Verständnis der Aufklärung überhaupt (111–128).

[19] Es ist z. B. sicher richtig, daß die scholastische Entwicklung der Erbsündenlehre wesentlich durch die Ablösung des Platonismus durch den Aristotelismus sowie durch einen Prozeß der Vergeistigung und Personalisierung (eine gewisse Anthropozentrik) des Gottesverhältnisses und damit eine neue Gnadenlehre bestimmt ist (Köster 1979, 61–68, 76ff, 122ff), aber damit ist zwangsläufig zugleich eine gewisse Entkosmisierung der ganzen Sündenvorstellung verbunden. D. h. auch für die historische Interpretation ist es nicht belanglos, wie man systematisch über die Sache denkt (Was ist der Mensch? Ist jede Differenzierungsbewegung notwendig und sinnvoll? usw.).

in bezug auf die Kontroversen der Reformationszeit: 65, 70, 75, 79f). So wird auch der Begriff der (nichtdefinierten) „traditionellen Lehre der Kirche" seines falschen dogmatischen Anspruchs ausdrücklich entkleidet (82–87). Auf der anderen Seite ist auch hier wieder das historische Urteil eine Funktion der eigenen dogmatischen Position, deren hermeneutische Vorentscheidungen undurchsichtig bleiben: am deutlichsten in der Beurteilung der reformatorischen Erbsündenlehre (Confessio Augustana und Luther, 60–81), die zwar ebenfalls zunächst historisch referiert wird und bei der auch die fundamentalen Gemeinsamkeiten mit der katholischen Erbsündenlehre hervorgehoben werden, die aber doch in einigen wichtigen Punkten von der eigenen Dogmatik, nicht mehr akzeptiert werden kann (Imputationsvorstellung, Konkupiszenz, Taufwirkung; vgl. 60 Anm. 1, 64f, 78ff).[20] Ein anderes Beispiel ist der an sich schöne Beitrag über die Sünden der Väter in der Schrift (16–24), der die soziale Dimension der Sünde in der Schrift herausarbeitet und sie als Korrektur des modernen Individualismus zur Wiederaneignung empfiehlt. So weit, so gut. Aber eine solche Textzusammenstellung ließe sich auch für die personale und individuelle Dimension der Sünde erbringen. Die Gefahr einer beliebigen Funktionalisierung der Glaubensüberlieferung ist solange nicht gebannt, solange die Struktur der Überlieferungsgeschichte nicht in die hermeneutischen Voraussetzungen der historischen Arbeit eingeht. Das gleiche Manko auch im systematischen Teil der Arbeit, wo das Verhältnis Dogmatik–Heilige Schrift ohne besondere hermeneutische Reflexion auszukommen meint und die entsprechende Berufung auf die Schrift dann auch dementsprechend unvermittelt ausfallen muß (vgl. 109ff, 124ff).

2.2 Die praktische Problemdimension

Ein weiterer hervorstechender Zug der gegenwärtigen Erbsündentheologie, ja der Sündentheologie überhaupt ist das verstärkte Bestreben, in einer Art praktischer Selbstvergewisserung, den empirischen Gehalt der Sünden- und Erbsündenlehre wiederzugewinnen, nachdem durch die traditionelle Natur-Gnade-Differenzierung bisher ihr metaempirischer Charakter im Vordergrund gestanden hatte. Dieser Versuch praktischer Selbstvergewisserung führt die theologische Anthropologie von selbst auf den Weg der Auseinandersetzung und des Gesprächs mit den Humanwissenschaften. Auch hier scheint sich wieder ein gewisser Schwerpunktwandel abzuzeichnen. Während in der ersten Phase sozialtheologische Variationen dominieren – bezeichnend der Erfolg, den die Sünden- und Erbsündentheologie P. Schoonenbergs gefunden hat –, sind es in der Gegenwart verstärkt psychotheologische Interpretationsversuche – wiederum ablesbar am Erfolg der Trilogie E. Drewermanns. In der Tat ist die Vermittlung von Dogmatik und Psychoanalyse bei Drewermann am weitesten vorangetrieben und zugleich auch am ausführlichsten methodologisch reflektiert. Indem er im 2. Bd seiner „Strukturen des Bösen" die klassischen Schulen der Psychoanalyse als „eine Phänomenologie der Grundeinstellungen, die den Menschen seelisch zerstören oder heilen können" (S. XX) einsetzt, versucht er dort nachzuweisen (m. E. mit großer Plausibilität), „Wie sich der Glaube an Gott in einem auch empirisch heilen Leben auswirkt und wie umgekehrt ein Leben ohne Gott die Möglichkeiten zerstören muß, die zum Gelingen des Daseins an sich gegeben wären" (ebd. XIX), dies jedenfalls in dem Sinn, „daß die phylogenetisch und ontogenetisch bedingten Formen der Angst ... durch das Auftreten des Bewußtseins ins Unendliche gesteigert werden und letztlich nur eine absolute Antwort auf die radikale Infragestellung des menschlichen Daseins durch die Angst zulassen" (ebd. XLVII). Auf diese Weise erhält nicht nur der Inhalt des Erbsündendogmas eine neue Anschaulichkeit, sondern gewinnt auch die theologische und philosophische Anthropologie eine neue Bedeutung für die humanwissenschaftliche Theorienbildung – jedenfalls in einem ersten, sehr fruchtbaren Anlauf. Denn gelöst sind die schwierigen methodologischen Probleme der Vermittlung von Theologie, Philosophie und Humanwissenschaften noch keineswegs. Eine solche anthropologische (nicht sozialpsychologische und sozialhistorische) Interpretation der Psychoanalyse ist nicht nur für viele ihrer Vertreter immer noch eine Zumutung,[21] es erscheint auch in der Tat zweifelhaft, ob das richtige Programm einer anthropologischen Integration des Denkens zu einer solchen Enthistorisierung der menschlichen Psyche und zu einer so weitgehenden Identifikation von Anthropologie und Tiefenpsychologie bzw. von Anthropologie und (im Mythos sich artikulierender) archaischer Erfahrung führen muß, wie das bei Drewermann geschieht. Gewiß, die noch unbewältigten Grundprobleme im Bereich der Erkenntnistheorie, Wissenschaftstheorie und Fundamentaltheologie (Verhältnis Natur-Geschichte, Natur-Gnade usw.) wirken sich in anderen Arbeiten noch viel gravierender aus. Von der Vermischung bis zur Trennung von Theologie und Psychologie finden sich alle Schattierungen. Als Beispiel für das erstere Extrem kann die historische und didaktische Skizze über die Geschichte der Erfahrungen des Bösen und seiner Verarbeitung dienen, die Siegfried Vierzig[22] vorgelegt hat.

Der Teil A bietet Informationen und einen Kommentar (12–64), und zwar über Erfahrungen und Symbole des Bösen (12–18), Verarbeitungen und Bewältigungsversuche in verschiedenen Traditionen (18–45), Problemaspekte (Leiden, Feindbilder) (45–61) sowie Konsequenzen und Veränderungen (61–64). Der Teil B versucht dann eine unterrichtliche Konkretion (64–108). Indem der Autor mit S. Freud Geschichte als „dynamisch-materialistischen Prozeß der Verarbeitung des Konflikts von Triebbedürfnissen und Realitätsanforderungen" versteht (19), gibt es für ihn zwei Möglichkeiten der Konfliktbearbeitung: „Einmal den bewußten Ausgleich zwischen unbewußtem Trieb und Realität, den das Ich leistet und damit dem Realitätsprinzip Geltung verschafft, oder die Verdrängung des Konflikts ins Unbewußte, der sich dann in neurotischen Störungen, in Projektionen und Rationalisierungen äußert" (20). Zwar ist noch zuzustimmen, wenn gesagt wird: „Die Problemgeschichte der Erfahrungen des Bösen ist voll von neurotischen Projektionen und Rationalisierungen" (20), aber die simplen reduktionistischen Voraussetzungen führen in Verbindung mit einer unbefragten Anthropozentrik zu einer viel weitergehenden (reduktionistischen) Interpretation der Überlieferung: Gen 3 wird zur kollektiven Projektion der patriarchalen Gesellschaft, die ihre Ängste mit Hilfe einer Diffamierung der Frau zu überwinden sucht (21ff), ein Text, der dann durch Augustinus übersteigert wird „zu einer Lehre von der Erbsünde, die durch sexuellen Umgang ‚vererbt' wird. Bei ihm ist dann das Sexuelle generell das Böse, und damit werden Jahrhunderte christlicher Sexualfeindlichkeit eingeleitet" (25). Auch die „mythische Gestalt des Teufels ist eine – verhängnisvolle – Variante der projizierenden Verarbeitung von Erfahrungen des Bösen" (27; vgl. 27ff). Erst recht gilt das von der Hexe, die seit dem 13. Jh. von der mittelalterlichen Kirche „zur Ursache allen Übels gestempelt worden" ist „mit allen schrecklichen Folgen der Hexenverfolgung und Vernichtung" (33ff). So einfach ist das. Die philosophischen und theologischen Bewältigungsversuche finden sich dann ebenfalls folgerichtig eingeordnet unter „Verdrängungen und Rationalisierungen des Bösen" (36–39). Aber auch in den humanwissenschaftlichen Aggressionstheorien sieht der Autor „Verharmlosungen und Neutralisierungen des Bösen" (39–45). Das Ergebnis der unreflektierten Voraussetzungen ist nicht nur simpel, sondern auch verwirrend. Denn einerseits ist das Böse in der Realität, nämlich in der Endlichkeit und Schwäche des Menschen grundgelegt (61f), andererseits ist seine Bewältigung in erster Linie, eine Frage rechter Erziehung und Sozialisation (62ff), einerseits wird das Böse zuwenig ernstgenommen, andererseits ist es bloß eine pädagogische Frage. So wichtig die kritische Selbstreinigung der Überlieferungsgeschichte ist – so einfach sollte sie nach Drewermann nicht mehr in Angriff genommen werden (das Buch wird sogar zitiert; gelesen worden kann es nicht sein.)

Umgekehrt geht Gunda Schneider-Flume[23] in ihrer Auseinandersetzung mit dem Konzept der psychosozialen Identität Erik H. Eriksons vor.

Bereits das 1. Kap. (Die Notwendigkeit theologischer Rede von Sünde, 13–31) arbeitet die Spezifität der theologischen Sündenlehre heraus; im 2. Kap. (Luthers Sündenverständnis als Anleitung zur Rede von Sünde heute, 32–59) wird das Menschsein ganz vom Sündersein her bestimmt. Das 3. Kap. behandelt „das Verständnis der psychosozialen Identität bei Erik H. Erikson" (60–102), das 4. Kap. (Die Identität des Sünders, 103–133) konfrontiert damit noch einmal die theologische Rede. Literaturverzeichnis (134–140).

Indem die Autorin die (insbesondere an Luthers Sündenverständnis gewonnene) theologische Bestimmung des Menschen als Sünder mit der Beschreibung des menschlichen Lebens als Erlangung psychosozialer Identität im Sinne Erik Eriksons konfrontiert, wird die Theologie hier zur Ideologiekritik. D. h. sie macht die ideologischen Voraussetzungen des Identitätskonzepts offenbar: die Absolutsetzung des Ichs (das Ich als einziger Garant der aus der Identitätsverwirrung erschlossenen Identität) und das Leistungsprinzip (einzige Schuld ist die Nichtherstellung der Identität) (60–102). Zugleich wird auch die Begrenztheit des funktionalistischen Religionsverständnisses der Psychoanalyse (Religion als Antwort auf anthropologische Bedürftigkeit und als Stabilisierung der Identität) sichtbar (86–93, 116–125). Auf diese Weise werden zwar die Spezifität der theologischen Aussage und die Eigenständigkeit der Psychoanalyse gewahrt, die theologische Anthropologie erhält auch wieder eine neue wissenschaftstheoretische

[20] Sowohl in den hermeneutischen theologischen Voraussetzungen wie auch in der historischen Analyse führt hier der Beitrag von W. Breuning und B. Hägglund weiter: Sünde und Erbsünde, in: Confessio Augustana. Bekenntnis des einen Glaubens. Gemeinsame Untersuchung lutherischer und katholischer Theologen, hg. von H. Meyer und H. Schütte, Paderborn/Frankfurt 1980, 79–104 (ein Beitrag, der von Dubarle zwar genannt wird, mit dem er sich jedoch nicht auseinandersetzt).

[21] Vgl. auch J. Scharfenberg, ... und die Bibel hat doch recht – diesmal psychologisch? Zu Eugen Drewermanns Konzept der Sünde als „Neurose vor Gott", in: Wege zum Menschen 31 (1979) 297–302.

[22] **Vierzig,** Siegfried: **Das Böse.** – Stuttgart u. a.: Verlag W. Kohlhammer 1984, 111 S. (Kohlhammer Taschenbücher 1040) kart. DM 16,–.

[23] **Schneider-Flume,** Gunda: **Die Identität des Sünders.** Eine Auseinandersetzung theologischer Anthropologie mit dem Konzept der psychosozialen Identität Erik H. Eriksons. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1985, 140 S. kart. DM 29,80.

Relevanz, aber die praktische Selbstvergewisserung wird zum bloßen Postulat. Denn wenn Sünde und Erbsünde rein theologische Bestimmungen sind, nur der Erfahrung des Glaubens zugänglich sind (25–31, 32–59, 103–133), dann muß offenbleiben, wie die Forderung nach einer „konkreten Theologie", die die konkrete Geschichte Gottes mit den Menschen in den Phänomenen der Welt zu verifizieren und mit den Erkenntnissen der Humanwissenschaften (hier speziell mit der Beschreibung des menschlichen Lebens als Erlangung der psychosozialen Identität im Sinne Eriksons) zusammenzudenken versucht (11, 30f, 107–110), noch realisiert werden kann. Ein konkretes, gelungenes Beispiel für ein solches Zusammendenken bietet Jürgen Werbick in seinem Buch über Schulderfahrung und Bußsakrament, das auch einen beachtenswerten Abschnitt über die Erbsündenlehre enthält.[24]

Das 1. Kap. (Die christliche Rede von Schuld und Umkehr – Auf Kosten der Freiheit?, 7–64) konfrontiert die Glaubensüberlieferungen mit gesellschaftlichen und geistigen Bedingungen der Neuzeit, insbesondere mit psychoanalytischen Deutungen der Schulderfahrung, und schließt mit einem Exkurs über „Sünde als Thema theologischer Anthropologie. Zu Wolfhart Pannenbergs Anthropologie in theologischer Perspektive und Otto Hermann Peschs ‚Frei sein aus Gnade. Theologische Anthropologie' (56–64). Das 2. Kap. behandelt „die christliche Erbsündenlehre und die Realität der Sünde" (65–89), das 3. Kap. „Gottes Auseinandersetzung mit dem Bösen" (90–122), d. h. Leiden, Unheil und Versöhnung durch Gott in Jesus Christus. Das 4. Kap. betrifft das Bußsakrament: „Die Beichte – das brüderliche Gericht" (123–166). Der Bd schließt mit Kap. 5 (Leitsätze zu einer verantwortlichen christlichen Bußerziehung, 167f), einem Namensverzeichnis (169f) und einem Sachverzeichnis (170–172).

Einerseits werden in diesem Gespräch im Ausgang von der Theologie fragwürdige Voraussetzungen von Erziehungs- oder Wissenschaftskonzepten (wie z. B. des emanzipatorischen Erziehungsideals, eines allzu selbstverständlichen Gesellschafts- oder Ichideals, der Religionskritik) ideologiekritisch problematisiert (14, 16, 31), andererseits werden aber die Erkenntnisse des neuzeitlichen Denkens und Wissens (darunter besonders die Psychoanalyse) zur Konkretisierung der theologischen Rede von der Schuld eingesetzt, und zwar sowohl zu deren Reinigung und Kritik wie auch zu deren Verdeutlichung und Explikation (7ff, 11ff, 15ff, 26ff). Auf diese Weise kann gerade auch die Erbsündenlehre eine neue praktische Selbstvergewisserung erfahren.

„Die Erbsündenlehre verschärft die christliche Auslegung der Schulderfahrung in ungeahnter Weise; und sie bringt sie eigentlich auch erst an den Punkt, wo sinnvoll von Erlösung gesprochen werden kann" (55). Diese Verschärfung wird freilich nur erzielt in einer kritischen Transformation des traditionellen Verständnisses von Erbsünde. Indem zugleich der Einspruch der aufgeklärten Neuzeit ernstgenommen und als Instrument der Zerstörung einer sich selbst mißverstehenden Theologie verwendet (Beispiel Reimarus) (65–73) und zugleich unmittelbar an die in Röm 7 artikulierte (und von der Aufklärungskritik nicht mehr verstandene) Sündenerfahrung des Paulus angeknüpft wird, wird nun Erbsünde (vor allem auch Anregungen von Ricœur und Drewermann aufnehmend) zum Symbol einer Grunderfahrung des Christen, daß nämlich der Mensch „Täter und Opfer der Sünde zugleich" ist (73ff), „daß all unser Tun dem Tod und der Zerstörung zuarbeitet, weil es von ausbeutender, todbringender Begierde zumindest mit-bestimmt ist" (76), seitdem der Mensch in der Überschreitung seiner geschöpflichen Grenze alle Verhältnisse durch das Rivalitätsprinzip verwirrt hat (84ff), daß aber damit keine Entschuldigung verbunden ist (80ff). Es ist eine Grunderfahrung, die sich „kaum noch begrifflich auflösen", höchstens in Bildern aussprechen läßt (77ff), in der Erzählung vom Sündenfall (Gen 3), in den Bildern des Sogs, des Teufelskreises und des Erbes, die alle Erfahrungen benennen „in jenem offenbar undurchdringlichen Geflecht von Ursachen und Wirkungen, zu dem die bedingten Reflexe der Rivalen sich verkettet haben" (79).

Indem die Erbsündenlehre derart auf eine spezifische Erfahrung hin interpretiert wird, gewinnt sie von neuem an empirischem Gehalt, ja selbst an theoretischem Sinn. Zwar wird hier nicht mehr erörtert, welchen theoretischen Status und welche Funktion die Erbsündenlehre (Erbsündendogma und Erbsündentheologie) in einem solchen Zugriff besitzen,[25] aber es ist offenkundig, daß am ehesten an eine syntaktische oder pragmatische Funktion innerhalb des doktrinellen „Systems" zu denken ist:

„Vielleicht liegt genau hier der Ansatzpunkt für die spezifische Leistung der Erbsündenlehre. Sie beharrt nämlich auf der Schuldfrage und verbietet zugleich jede Schuldzuweisung. Sie beharrt auf der Schuldfrage, weil sie den Menschen daran hindern will, das Böse als bloßes Verhängnis von sich weg- und letztlich auf Gott abzuwälzen. Sie verbietet jede Schuldzuweisung, weil sie dem Menschen die Position des unschuldigen Beschuldigers prinzipiell bestreitet" (80f).

Ungeklärt bleiben auch noch einige andere theoretische Fragen: insbesondere die Frage nach dem Ursprung der Erbsünde – wie ist das zu verstehen: Der Mensch ist „immer schon" Sünder, er ist „von Anfang an" auf seine Grenze fixiert und dadurch im Bann der Rivalität? (84ff) und die Frage nach der Universalität der Erbsünde – wie ist zu verstehen, wenn etwa gesagt wird:

„Die Kategorie des ‚Erbes' verweist auf eine Geschichte des Scheiterns, in der jeder Mensch neu daran scheitert, über das Scheitern der Väter schöpferisch hinauszukommen, und in der deshalb keiner dem andern gegenüber als der schuldlose Richter auftreten dürfte" (82), oder: „Kein Mensch kann zum Subjekt dieser Geschichte werden, so daß er – die Solidarität im Bösen umgreifend – einen neuen, unschuldigen Anfang in diese Geschichte hineinbringen könnte" (ebd.); „Jeder Mensch muß Verantwortung dafür übernehmen, daß das Böse in Grenzen gehalten wird. Und jeder scheitert in dieser Verantwortung, faktisch, aber nicht notwendigerweise und vor allem nicht notwendigerweise in jeder neuen Tat" (ebd.)?

Hier ist offenbar von der Lehre und ihrem Verständnis die Rede. Solche Fragen müssen theoretisch geklärt werden. Vermutlich wird das solange Schwierigkeiten bereiten, solange nicht eine adäquate Theorie der Erfahrung und eine adäquate Logik theologischer Rede zu Verfügung steht und solange die Ebenen der Erfahrung und ihrer Symbolisierung in Mythos, Erzählung, Gottesdienst und Lebenspraxis sowie der begrifflich operierenden doktrinellen Reflexion nicht deutlicher unterschieden werden.[26] Das bestätigt sich sofort, wenn man sich noch der letzten Problemdimension zuwendet.

2.3 Die systematische Problemdimension.

2.3.1 Wiederum ist die Erbsündenlehre einer der anschaulichsten Belege dafür, daß eine Reihe grundlegender hermeneutischer Voraussetzungen der theologisch-systematischen Reflexion immer noch ungeklärt sind. Dazu gehört z. B. auf jeden Fall der interkulturelle Aspekt theologischer Hermeneutik. Was nämlich in der gegenwärtigen Erbsündentheologie noch kaum Berücksichtigung gefunden hat, ist der triviale und keineswegs unbekannte Sachverhalt, daß die Erbsündenlehre zunächst ein Produkt der abendländischen Entwicklung ist. Ein gutes Beispiel für den unentwickelten Stand dieser Problemstellung ist die im übrigen sehr verdienstvolle Dokumentation einer Tagung, die im Jahr 1982 an der Hochschule St. Augustin europäische und afrikanische Theologen über das Thema „Schuld, Sühne und Erlösung" miteinander ins Gespräch zu bringen versuchte.[27] Dieses Gespräch hat zumindest in den Referaten noch nicht stattgefunden, weil die europäischen Teilnehmer nur den abendländisch-westlichen Diskussionsstand skizzieren sollten, auf dessen Hintergrund dann die afrikanischen Hauptreferate gehört werden sollten, die sich ihrerseits auf eine Darstellung afrikanischer Gegebenheiten beschränkten.[28] Als solche sind

[24] **Werbick**, Jürgen: **Schulderfahrung und Bußsakrament.** – Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1985, 172 S. (Grünewald-Reihe) kart.

[25] Dazu habe ich selbst einen sprachlogischen Vorschlag vorgelegt: S. Wiedenhofer, „Erbsünde" – eine universale Erbschuld? Zum theologischen Sinn des Erbsündendogmas, in: ThQ 162 (1982) 30–44.

[26] Die Fruchtbarkeit eines solchen Zuganges läßt sich an Hand von ersten Versuchen bereits erahnen; vgl. B. O. McDermott, From Symbol to Doctrine: Creation and Original Sin, in: ChiSt 19 (1980) 35–50. Auch die Dokumentation eines interdisziplinären Kolloquiums, das die Stiftung Oratio Dominica 1985 veranstaltete, geht in diese Richtung, insofern dort die Frage nach dem Verhältnis von Mythos und Geschichte gerade an der Hand der Adam-Thematik wiederaufgenommen wird. Eine typische Sammlung von Tagungsreferaten allerdings, deren Zufälligkeiten durch den Gesamtrahmen nur locker zusammengehalten werden: **Vom alten zum neuen Adam.** Urzeitmythos und Heilsgeschichte. Hg. von Walter Strolz. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1986, 223 S. (Veröffentlichungen der Stiftung Oratio Dominica, Weltgespräch der Religionen 13) kart.; für unsere Fragestellung am wichtigsten der Beitrag von H. Riedlinger, Der Übergang von der Unschuld zur Sünde. Zur geschichtlichen und geistlichen Auslegung des Mythos von Adam, Eva und der Schlange, ebd. 11–42, der vor allem Anregungen K. Hübners, P. Ricœurs und E. Drewermanns aufgreift. Die übrigen Beiträge: H.-P. Müller, Babylonischer und biblischer Mythos von Menschenschöpfung und Sintflut. Ein Paradigma zur Frage nach dem Recht mythischer Rede (ebd. 43–68); P. Schäfer, Adam in der jüdischen Überlieferung (ebd. 69–93); G. Neumann, Heilsgeschichte und Literatur. Die Entstehung des Subjekts aus dem Geist der Eucharistie (ebd. 94–150) – eine ausführliche Übersicht über die Gegenwart des Adam-Mythos in der Dichtung; R. Strubel, Zur tiefenpsychologischen Auslegung der Adam-Christus-Typologie (ebd. 151–181); E. Brandenburger, Alter und neuer Mensch, erster und letzter Adam-Anthropos (ebd. 182–223).

[27] **Schuld, Sühne und Erlösung in Zentralafrika (Zaire) und in der christlichen Theologie Europas.** Hg. von Karl Josef Rivinius. – St. Augustin: Styler Verlag 1983, 298 S. (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin bei Bonn, 33) kart. Der 1. Teil (Die ethischen Normen und ihre verpflichtende Legitimation, 23–102) versammelt Vorträge über das Menschenbild (vor allem seinen sozialen Charakter) und über die ethischen Normen. Der 2. Teil behandelt „das Problem von Sünde, Schuld und Vergebung" (103–193), der 3. Teil (Die Frage nach der christlichen Verkündigung, 195–293) befaßt sich mit soteriologischen und eschatologischen Fragen.

[28] Auf die Erbsündentheologie bezogen scheint dieser Stand bis heute zu gelten. Jedenfalls ist mir keine Untersuchung bekannt geworden, die die Frage in ihrer

sie nun freilich für die gegenwärtige Erbsündentheologie von größter Bedeutung. Denn in ihrer Beschreibung der zentralafrikanischen Kultur und Religion zeigt sich, daß dort sowohl in den grundlegenden ontologischen und anthropologischen Voraussetzungen wie auch im Verständnis von Schuld und Sühne selbst gerade jene Momente im Mittelpunkt stehen, die in der abendländischen Entwicklung immer stärker in den Hintergrund gedrängt worden sind: Sein als Einheit, Vereinigung und Gemeinschaft von sichtbarer und unsichtbarer Welt, Leben als Teilhabe am Leben der Ahnen, der Mensch als striktes Gemeinschaftswesen,[29] sowie Objektivität, Kollektivität und Materialität der Sünde.[30] Damit deckt sich ziemlich genau, was P. Ricœur in seiner „Symbolik des Bösen" unter dem Begriff „Makel" als archaische Erfahrung der Schuld zusammengefaßt hat.[31] Es ist unbestreitbar, daß die Erbsündenlehre gerade mit dieser archaischen Erfahrung der Schuld, wie sie sich auch noch in den rezenten „primitiven" Stammeskulturen findet, zusammenhängt. Zur Klärung der Erbsündentheologie ist daher erstens die Klärung der hermeneutischen Grundfrage nach der (interkulturellen und geschichtsphilosophischen und -theologischen) Geltung und Bedeutung von archaischen (kulturellen und religiösen) Erfahrungen und deren spätere Differenzierungen vorausgesetzt.[32] Zweitens ist aber auch die Klärung der inneren Logik von Überlieferungsprozessen erforderlich. Denn die abendländische Erbsündentheologie bezieht einen Großteil ihrer Schwierigkeiten daraus, daß sie innerhalb eines Prozesses fortschreitender Personalisierung, Subjektivierung und Individualisierung der Sünde formuliert wurde.[33]

Ein zweites damit zusammenhängendes hermeneutisches Grundproblem, das einer dringenden Erörterung bedarf und das seine Virulenz wiederum in der Erbsündenlehre in aller Deutlichkeit enthüllt, ist das Verhältnis von Anthropologie und Kosmologie. Bereits im Mittelalter setzt sich eine fortschreitende Entkosmisierung der Erbsündenlehre durch, und in der gegenwärtigen Erbsündentheologie (z. T. sogar noch in den evolutionstheoretischen Versuchen) ist die anthropozentrische Perspektive fast perfekt. Während sich in der Religionsphilosophie im Zusammenhang mit der Erörterung des Problems des Bösen von neuem eine kosmische Perspektive aufzutun scheint (weil das Böse unmöglich auf menschliche Freiheit allein zurückgeführt werden kann) und sich damit verbunden auch eine Neurezeption der Engel- und Dämonenlehre anbahnt (als Ausdruck der kosmischen Dimension des Bösen),[34] hat der Versuch von Richard J. Pendergast, die Erbsündenlehre in einem evolutionstheoretischen Kontext wieder kosmisch zu erweitern, indem er den Engelfall als ersten Sündenfall, als Ersursache des Bösen und als Grund des physischen Übels mit einer Reihe wichtiger Hinweise neu ins Spiel gebracht hat,[35] m. W. in der gegenwärtigen Erbsündentheologie kaum Spuren hinterlassen.[36] Aber keine zukünftige Erbsündentheologie wird am Problem einer fragwürdigen Anthropozentrik auf die Dauer vorbeikommen.

2.3.2 Das grundlegende systematisch-theologische Problem der Erbsündenlehre bleibt jedoch die Frage, wie sich die Universalität der Erbsünde (ihre Notwendigkeit) und ihre Schuldhaftigkeit zugleich aussagen lassen. Die ganze jüngere Diskussion dreht sich praktisch um diese Frage.[37] Den ausführlichsten Lösungsvorschlag dazu hat in jüngster Zeit E. Drewermann im 3. Teil seiner „Strukturen des Bösen" vorgelegt.[38]

Die Hauptthese dieses wichtigsten der drei Teile der „Strukturen des Bösen", die in besonderer Weise Anregungen Kierkegaards verpflichtet ist, lautet: Die Angst ist es, die böse macht, und zwar die geistige Angst vor sich selbst, die Angst im Feld der Gottferne: „So enthält die ganze vorliegende Arbeit in ihren drei Bänden eigentlich nur einen einzigen Gedanken: daß der Mensch als bewußtes Wesen sein eigenes Dasein ohne Gott nicht ertragen kann und daß aus dieser Unerträglichkeit alle Formen des Bösen als Verfahren einer verzweifelten Selbstverstümmelung und Selbstzerstörung erwachsen müssen; daß es daher, positiv gewendet, ein und dasselbe ist, an Gott zu glauben und mit sich selbst und darin auch mit allen anderen und aller Welt ringsum wieder ins rechte Lot zu kommen; . . . und es gerade deshalb des Menschen ganze Schuld ist, aus Angst in einem Leben ohne Gott in dieser Angst und in dem ‚Elend' seines Daseins zu verkommen" (T. 3, LXI). Um die jahwistische Urgeschichte auf den Begriff zu bringen und die philosophische Paradoxie einer gleichzeitigen Behauptung der Allgemeinheit und der Schuldhaftigkeit der Sünde theologisch verständlich zu machen, wird nach einem kritischen Gespräch mit Hegel und Sartre, das eine gereinigte Dialektik als denkerisches Instrumentarium zur Verfügung stellt, die Aufgabe, zu deren Bewältigung Kierkegaard zu Hilfe gerufen wird, so formuliert: „Alles hängt daran, die Geschichte von Gen 3,1–7 so zu lesen, daß sie jedermanns Geschichte ist, als eben die Geschichte, wie jedermann vor Gott schuldig wird. Die Aufgabe lautet daher, die phänomenale Notwendigkeit des Bösen von Gen 3 her so zu interpretieren, daß diese Notwendigkeit sich aus einer Notwendigkeit innerhalb der menschlichen Freiheit selbst ergibt, jedoch so, daß das Bestehen dieser Notwendigkeit – gegen Hegel – vor Gott Schuld ist" (T. 3,427). Indem die Sünde mit Kierkegaard als „Selbstabschaffung der Freiheit, als Fesselung der Freiheit aus Angst vor der Freiheit" gedeutet wird (457), wird zum einen die Nicht-Notwendigkeit der Angst (Verzweiflung, Sünde) verständlich: Die Existenz entscheidet sich am Verhalten zu Gott; Verzweiflung als Gottvergessenheit ist Schuld, weil sie aus dem Vollzug des Selbst, des Geistes resultiert (460ff). Zum anderen hilft Kierkegaards Begriff der Verzweiflung auch die Notwendigkeit verstehen: Die Selbstzerstörung der Freiheit muß notwendig eintreten, wenn der Mensch sich nicht zu Gott verhält, wenn er sich zu sich selbst verhält (381). Die Lösung ist also nur auf der Ebene der Theologie und des Glaubens möglich: „erst der Glaube erkennt die scheinbare Notwendigkeit der Verzweiflung aus Angst als *Schuld,* denn erst im Glauben begreift der Mensch, daß ihm in all seiner Verzweiflung ständig Gott gefehlt hat und daß er nur in diesem Fehlen Gottes sich selbst verfehlen *mußte*" (502). Angst und Verzweiflung sind psychologisch und philosophisch notwendig, theologisch aber nicht (als Abfall von Gott sind sie Schuld): „Die Sünde des Menschen entsteht mit Notwendigkeit aus der Angst des Daseins, aber es ist die Schuld des Menschen, daß die Notwendigkeit der Angst zu einer Notwendigkeit der Flucht, der Selbstbegründung, des Verstopfens des durchlöcherten Daseins, zu einer Notwendigkeit des Wie-Gott-sein-Wollens gerät"; „der Prozeß der Angst ist notwendig, und die Angst entsteht notwendig aus der Freiheit, ja, sie ist diese selbst; aber es ist nicht notwendig, daß der Prozeß der Angst notwendig zum Abfall von Gott und zum Zerfall mit sich selbst führt. Der Beweis für diese psychologische und phänomenologische Unnötigkeit ist der Glaube" (545). So ist es letztlich der Glaube, der den Menschen schuldig spricht: „‚Erbsünde' ist die Existenzweise, die der Mensch als überwunden erkennt, wenn er zum Glauben gekommen ist. *‚Erbsünde'* besteht in diesem Sinne in dem allenthalben anzutreffenden Versuch des Menschen, sein eigenes

interkulturellen Problematik aufgerollt hätte, weder eine europäische, noch eine außereuropäische (soweit die Zeitschriftenschau von „Theologie im Kontext" hier ein einigermaßen zutreffendes Bild vermittelt).

[29] Vgl. dazu vor allem die aufschlußreichen Beiträge von Mwene-Batende, L'Africain et sa communauté, ebd. 36–45; Atal Sa Angang, La communauté: Entrave et/ou tremplin pour l'épanouissement de la personne? ebd. 46–70; Mulago gwa Cikala, Fin ultime de l'homme africain dans sa religion traditionelle et son accomplissement dans le Christ. Religion africaine et fin ultime de l'homme, ebd. 222–253.

[30] Vgl. dazu die wichtigen Beiträge von Mbonyinkebe Sebahire, Faute, Péché, Pénitence et Reconciliation dans les Traditions de quelques sociétés d'Afrique Centrale, ebd. 147–164; Issiaka-Prosper Laléyé, La personnalité négro-africaine comme lieu d'interrogation sur la genèse de la faute et du péché, ebd. 126–146. Ergänzend sei hier auch noch auf den Tagungsband hingewiesen: Schuld und Umkehr in den Weltreligionen, hg. von Michael Sievernich und Klaus Philipp Seif (Veröffentlichungen der Rabanus-Maurus-Akademie), Mainz 1983, der einige Beiträge bringt, die in eine ähnliche Richtung zielen.

[31] P. Ricœur 1971, II (s. Anm. 4) 33–56.

[32] Bezeichnend für den Stand des interkulturellen Problembewußtseins ist der Fall des belgischen Theologen A. Vanneste, der lange Jahre in Afrika gearbeitet hat, lange Jahre sogar Dekan der Theologischen Fakultät von Kinshasa gewesen ist, der aber eine Erbsündenlehre vertritt, in der der abendländische Trend zur Subjektivität, Individualität und Personalität der Sünde gewissermaßen auf die Spitze getrieben ist: Die Erbsünde als das Gesamt der persönlichen Sünden – europäischer kann eine Erbsündenlehre eigentlich gar nicht mehr sein. Von seinen zahlreichen Arbeiten vgl. besonders: Het dogma van de erfzonde. Zinlose mythe of openbaring van een grondstructuur van het menselijk bestaan? Tielt/Utrecht 1969 (franz. und engl. Übers.); Où en est le problème du péché originel?, in: EThL 52 (1976) 143–161; Le péché originel. Vingt-cinq ans de controverses, in: EThL 56 (1980) 139–146; Le péché originel selon A.-M. Dubarle, in: EThL 60 (1984) 351–357. Eine ganz und gar europäische Perspektive liegt z. B. auch dem indischen Beitrag von J. Mattam, A Pastoral Approach to Original Sin, in: Vidyajyoti 43 (1979), 377–383, zugrunde.

[33] Vgl. dazu auch die Übersicht von S. Ubbiali, Peccato personale et peccato originale, in: ScC 107 (1979) 450–488.

[34] Als Beispiele vgl. L. Oeing-Hanhoff, Die Philosophie und das Phänomen des Bösen, in: Realität und Wirksamkeit des Bösen, hg. von K. Forster, Würzburg 1965, 37–68; ders., Das Böse im Weltlauf. Zum Theodizee-Problem in Philosophie und Theologie, in: Das Übel in der Evolution und die Güte Gottes, hg. von W. Böhme (Herrenalber Texte 44), Karlsruhe 1983, 50–67 (mit Verweis auf C. S. Lewis und H. Doms); ders., Negativität und Böses in philosophischer Sicht, in: L. Oeing-Hanhoff und W. Kasper, Negativität und Böses, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft 9, Freiburg/Basel/Wien 1981, 150–175; A. Platinga, The Nature of Necessity, Oxford 1974, 192.

[35] R. J. Pendergast, The shattered mirror: Sin in the cosmos, in: Sciences et Esprit 22 (1970) 203–239.

[36] Charakteristisch ist eher die Kritik, die A.-M- Dubarle 1983 (s. Anm. 13), 118–121, an Pendergast übt.

[37] Vgl. die Literatur in Anm. 1: eine knappe Übersicht auch in meinem oben Anm. 25 genannten Beitrag.

[38] S. Anm. 9. Inhalt: A. Das Problem von Freiheit und Notwendigkeit und der Gegensatz von Sinnlichkeit und Sittlichkeit in der Philosophie I. Kants (1–59); B. Die Frage nach dem Verhältnis von Freiheit und Sünde in der Philosophie G. W. F. Hegels (60–197); C. Die Phänomenologie des Fürsichseins und die Theorie der Entfremdung in der Philosophie und Dichtung J. P. Sartres (198–435); und als wichtigster Abschnitt: D. Angst, Verzweiflung und Glaube – die Kierkegaardsche Trias (436–562). Das Buch schließt dann mit: E. Rückschau und Thesen (564–588), einem Literaturverzeichnis (589–608) und einem ausführlichen Register (609–656).

nichtiges Dasein aus sich selbst zu rechtfertigen; und dieser notwendig verzweifelte Versuch muß so lange dauern, bis der Mensch erkennt, daß er sich nicht rechtfertigen kann, und zugleich erfährt, daß er gerechtfertigt *ist* von Gott" (553).

Was leistet diese Neuinterpretation der jahwistischen Urgeschichte und der Erbsündenlehre? Auf jeden Fall stellt sie eine hervorragende Psychologie des „Sündenfalls" dar, d. h. sie macht den Ursprung der Erbsünde verständlich, wie keine andere Theorie: die Angst der Freiheit vor sich selbst als Angelpunkt zwischen Unschuld und Schuld. Und sie gibt der Erbsündenlehre durch ihre Verbindung von Theologie, Anthropologie und Psychoanalyse einen empirischen Gehalt, wie kaum eine andere Theorie: (etwas verkürzt ausgedrückt) ohne Gott muß der Mensch krank werden. In einer gewissen Weise verdeutlicht sie auch die Universalität der Erbsünde: Ist die menschliche Freiheit einmal abgestürzt, kann sie sich nicht mehr selbst retten. Was sie aber m. E. nicht leistet, ist die Lösung des systematisch-theologischen Grundproblems der Erbsündenlehre. Die bekannte Aporie tritt auch hier wieder zutage: Entweder geht die Angst dem Abfall von Gott voraus. Dann ist unter der Bedingung, daß der Zusammenhang ein notwendiger ist, die Schuldhaftigkeit des Abfalls in Frage gestellt, während unter der Bedingung, der Nichtnotwendigkeit des Zusammenhanges die Universalität des Abfalls zur reinen Behauptung wird. Geht der Abfall der Angst ursprünglich voraus, so ist zwar unter bestimmten Bedingungen (Einheit der Menschheit) die Universalität der Verzweiflung einsichtig zu machen, aber dann wird die Schuldhaftigkeit der Verzweiflung zum Problem. Wird der Zusammenhang von Abfall und Angst nicht auf den Anfang der Menschheitsgeschichte, sondern auf „jedermann" in ihr bezogen, dann wird wieder die Universalität des Abfalls zum Problem. Für alle diese Möglichkeiten gibt es Hinweise im Text:

Einerseits fallen Angst und Abfall beim Jahwisten nur faktisch, nicht ontologisch zusammen (237; vgl. 245f); andererseits scheint sich aber die Seinsnichtigkeit des Bewußtseins in der Angst äußern zu müssen und die Angst in die Selbstrechtfertigung umschlagen zu müssen (vgl. 258, 259, 260f, 308). Einerseits ist die Angst bedingt durch den Abfall (481); andererseits ist es umgekehrt: „Die Gottesfeindschaft resultiert erst aus der Angst des Menschen, die ihn Gott verlieren läßt" (538). Die Unterscheidung zwischen psychologisch-philosophischer Ebene (Notwendigkeit) und theologischer Ebene (Schuld) scheint mir an dieser Stelle allzusehr eine ad-hoc-Konstruktion zu sein.

Die systematisch-theologische Grundfrage der Erbsündenlehre muß auch nach dieser nicht nur voluminösen (ja teilweise allzu redundanten), sondern auch inhaltlich und methodologisch äußerst wichtigen und die ganze Diskussion weiterführenden Arbeit m. E. weiterhin offenbleiben.

Dieses Urteil ist auch auf die anderen systematisch-theologischen Versuche der Auflösung des erbsündentheologischen Grundproblems auszudehnen, sowohl auf die mehr „dogmatischen"[39] wie auch auf die mehr „apologetischen".[40] Nur ein Beispiel sei etwas ausführlicher vorgestellt: Markus Knapp erörtert in seiner Würzburger Diss. die Erbsündenlehre im Zusammenhang einer historisch-materialistischen Wirklichkeitsinterpretation, nämlich der Geschichtsphilosophie Th. W. Adornos, die sich selbst als eine Art säkularisierter Erbsündentheologie begreift.[41] Letztlich geht es ihm darum, verständlich zu machen,

„warum christlicher Glaube als einen ‚universalen Sündenzusammenhang' deutet, was Adorno als universalen Herrschafts-, Verblendungs- und Schuldzusammenhang bezeichnet", bzw. „die Möglichkeit eines Erfahrungsgehaltes aufzuweisen, den die theologische Erbsündenlehre auch Adornos Philosophie gegenüber für sich reklamieren kann, und zugleich ihren spezifisch theologischen Sinn angesichts eines in historisch-materialistischer Tradition stehenden Denkens zu erläutern" (6). Zunächst wird Adornos Geschichtsphilosophie insofern als Deutungshilfe in Anspruch genommen, als sie in der Form einer negativen Dialektik die Einheit und die Kontingenz des Unheilszusammenhanges der Geschichte, d. h. die Notwendigkeit, mit der das Besondere Teil des unwahren Allgemeinen ist, und die Möglichkeit einer Erlösung, die letztlich in der Vermutung einer irrationalen Katastrophe in den Anfängen gründet, zusammenzudenken versucht (224–234). Dann aber wird mit Hinweis auf das theologische Spezifikum der Erbsündenlehre (der Mensch macht sich zum Mittelpunkt, weil er sich von Gott abwendet; wahres Leben ist dem Menschen unverfügbar) (234–244) die bleibende Ambivalenz der Philosophie Adornos benannt: Die Möglichkeit eines versöhnten Lebens bleibt grundsätzlich in Frage gestellt, solange der Einspruch gegen die Macht des absoluten Todes nicht begründet werden kann (245–253). Angesichts dessen besteht die Relevanz der Erbsündenlehre darin, daß sie auf dem Hintergrund der christlichen Botschaft, die die Entmachtung eines alles mit unwiderruflicher Vernichtung bedrohenden Todes verkündet, die Einheit der Menschheitsgeschichte zur Sprache bringt: „Die Menschheit vereinigt sich vor Gott in der Sünde, und zwar nicht nur so, daß sie die Summe einzelner Sünder ist. Das Durchherrscht- und Bestimmtsein der Menschheit vom Prinzip sich selbst absolut setzender Herrschaft läßt sie zur Einheit werden" (256f; vgl. 253–264). „Christliche Theologie kann daher an Adornos negative Philosophie anknüpfen und zugleich hinausführen über die in ihr aufscheinende Aporie, die sich angesichts der Idee universaler Versöhnung einerseits und der Möglichkeit eines ‚absoluten Todes' andererseits auftut" (271).

Man wird diesem Gesamtergebnis der nicht uninteressanten Arbeit (die freilich in der Auseinandersetzung mit anderen Autoren allzu schludrig verfährt; vgl. z. B. 124 Anm. 47, 229 Anm. 8, 235f Anm. 14, 256f Anm. 46) zustimmen können.[42] Das Gespräch mit Adornos historisch-materialistischer Geschichts- und Gesellschaftstheorie zeigt darüber hinaus, daß das, was die christliche Erbsündenlehre sagen will, so irrational nicht sein muß. Eine andere Frage aber ist, ob mit der Einbeziehung dieses philosophischen Gesprächsbeitrages die systematisch-theologische Grundfrage der Erbsündentheologie nun auch wirklich gelöst ist. Dies ist m. E. nicht der Fall. Zwar werden aus dogmatischem Interesse die theologischen Problemstellen der Adornoschen Theorie des Unheilszusammenhanges deutlich markiert – das apologetische Interesse einer eventuellen philosophischen Unterstützung erlaubt es aber offensichtlich nicht mehr, auch die fragwürdigen philosophischen Voraussetzungen dieser Theorie kritisch ins Auge zu fassen. So bleibt die Universalität des Schuldzusammenhanges auch hier wieder letztendlich mehr vorausgesetzt als verständlich gemacht und begründet. Denn die Universalität des Bannes hängt bei Adorno wesentlich von einem bestimmten Komplex von Grundannahmen ab: vom gewalttätigen Charakter der Natur, von der Dialektik von Natur

[39] Dazu wäre vor allem die biblisch inspirierte Erbsündentheologie von A.-M. Dubarle 1983 zu rechnen, der gegenüber den beiden extremen Tendenzen, die sich in der Negierung einer Weitergabe der Sünde treffen, der Behauptung einer Universalität der sündigen Situation bzw. der Behauptung einer Universalität der persönlichen Sünden, eine vom Dogma verlangte Universalität der Sünde verständlich zu machen versucht, indem er einesteils die sozialen Einflüsse betont, auf denen die Sünde den Menschen ergreift (111–118), andernteils die spezifische Willentlichkeit erläutert, mit der diese soziokulturellen Einflüsse aufgenommen werden: Der Zustand der Erbsünde sei in ähnlicher Weise willentlich wie die Muttersprache (121–124) oder überhaupt eine Willentlichkeit besonderer Art (129). Im ersten Fall ist die Analogie weit überzogen („Muttersprache" liegt auf einer anderen Ebene als „Schuld"/„Sünde"), im zweiten Versuch ist solange eine schlechte Ausrede zu sehen, solange nicht die System-Bedingungen genannt werden, die eine solche Auskunft sinnvoll machen. Anders verfährt P. Meisenberg in seiner Bonner Diss. von 1978: Heil und Unheil der Menschheit in konkreter Geschichte. Ein systematischer Beitrag zur Neuaussprache der Erbschuldwahrheit in der katholischen Theologie der Gegenwart (Disputationes theologicae 7), Frankfurt/Bern/Cirencester 1980, der nach der Erörterung der exegetischen Grundlage (9–55), der kirchlichen Lehraussagen (57–66) und der Krise der traditionellen Erbsündenlehre (67–79) im wichtigsten 4. Kap. „die bleibende Frage nach Ursprung und Bewältigung des Bösen" in Angriff nimmt (81–136). Wird die Einheit der Menschheit als die eine Bedingung der Möglichkeit universaler Schuld im Anschluß an K. Rahner und K. Barth rein theologisch, nämlich christologisch begründet (82–91), so wird die Schuldübertragung als weitere Bedingung im Anschluß an Scheler auch philosophisch zu begründen versucht: Geschichtliche Existenz ist Existenz in einer gemeinsamen geschichtlichen Horizontvorgabe (91–99), so daß nun auch eine negative Horizontvorgabe vom Anfang der Menschheit her denkbar erscheint (99–111). So überzeugend der Gedanke der Horizontvorgabe im Zusammenhang der Geschichtlichkeit der Existenz ist, eine vorgegebene Schuld vermag auch er nicht zu begründen. So ruht hier die Gesamtargumentation letztlich auf der rein theologischen Behauptung der Einheit der Menschheit in Christus (Universalität der Erlösung). Da auch die umgekehrte Argumentation geläufig ist (Notwendigkeit der Erlösung durch Christus wegen der Universalität der Erbsünde) besteht solange der Verdacht einer zirkelhaften Argumentation, solange nicht ihre logischen Bedingungen genannt sind (wie sie sich aus dem „Systemcharakter" des Glaubens ergeben).

[40] Nicht mehr berücksichtigt werden konnte: G. Martelet, Libre reponse à un scandale. La faute originelle, la souffrance et la mort, Paris 1986; vgl. dazu einstweilen: G. Haeffner, Eine ermutigende Theologie der „Erbsünde", in: StZ 205 (1987) 425–427.

[41] **Knapp,** Markus: **„Wahr ist nur, was nicht in diese Welt paßt."** Die Erbsündenlehre als Ansatzpunkt eines Dialoges mit Theodor W. Adorno. – Würzburg: Echter Verlag (1983). X und 300 S., kart. DM 39.–. Nach der Einleitung (1–6) folgt zunächst eine Darstellung der Verblendungstheorie Adornos auf dem Hintergrund ihrer Voraussetzungen (2. „Das Ganze ist das Unwahre." Ein Versuch, Theodor W. Adorno zu verstehen, 7–95), dann wird unter Einbeziehung der jüngeren Erbsündentheologie „die theologische Lehre von der Erbsünde" in einer Interpretation der Schrift und des Tridentinums skizziert (96–193), um schließlich nach „Überlegungen zur Methode einer theologischen Auseinandersetzung mit Theodor W. Adorno" (194–223) im 5. Kap. den Versuch eines Dialogs mit Theodor W. Adorno zu unternehmen (5. Erbsünde und Naturgeschichte, 224–286). Literaturverzeichnis (287–299), Abkürzungsverzeichnis (300).

[42] Ähnliche im Grunde auch G. Scherer 1981 (s. oben Anm. 11), 130–167.

und Selbsterhaltung (das Interesse an Selbsterhaltung zwingt zur Ausübung von Gewalt = Naturbeherrschung als Reaktion auf die Gewalt der Natur) und von der notwendigen Subsumption des Subjekts unter diesen neuen Herrschaftszusammenhang. An dieser Dialektik von Natur und Geschichte hängt die Universalität des geschichtlichen Verblendungszusammenhangs. Nicht nur der Theologe sollte sich gründlich prüfen, ob er diese Voraussetzungen teilen will.[43] An diesem Punkt fällt die Arbeit zweifellos weit hinter Drewermann zurück, der sich der Verhältnisbestimmung von fachwissenschaftlichen, philosophischen und theologischen Aussagen über den Menschen in beispielgebender Weise gestellt hat.

Versucht man den Gesamteindruck zusammenzufassen, den der heutige Stand der Erbsündentheologie vermittelt, so scheinen die Grunderfahrungen, die das Erbsündendogma bezeugen und festhalten will, heute eher an Evidenz als an Problematik gewonnen zu haben. In diesem Sinn kann man also wohl nicht von einer Krise des Erbsündendogmas sprechen. Dafür macht aber die Erbsündentheologie der Gegenwart nicht nur einen äußerst hektischen, sondern auch einen ziemlich verwirrenden Eindruck – so als ob jemand immer wieder in neuen Anläufen gegen die selbst geschaffenen Gitter des eigenen Käfigs anrennt, aber nicht fähig ist, die Gitter zu entfernen. M. a. W.: Solange nicht eine aus den Grundstrukturen des christlichen Glaubens selbst gewonnene theologische Hermeneutik eine adäquatere und einheitlichere Auslegung der Überlieferungsgeschichte des Glaubens erlaubt und solange nicht eine angemessene Syntaktik, Semantik und Pragmatik religiöser und theologischer Rede zur Verfügung steht, wird gerade die Erbsündenlehre, in der die hermeneutischen Probleme offensichtlich nur schwer überspielt werden können, zwangsläufig diesen desolaten Eindruck reproduzieren.

[43] Kritischer als Knapp hier Scherer 1981, 148–167.

Theologische Realenzyklopädie. In Gemeinschaft mit Horst Robert Balz u. a. hrsg. von Gerhard Müller. Bd XV, Heinrich II – Ibsen. – Berlin, New York: Walter de Gruyter 1986. 808 S. Halbleder DM 320.–

Inzwischen liegen mehr als die Hälfte der geplanten Bde der TRE vor. Der hier zu besprechende Bd enthält wiederum eine Fülle wichtiger und fundierter Beiträge.

Er beginnt mit dem konstruktiven Artikel Heinrich II. aus der Feder von H. Zimmermann. Dabei konnte das neue Buch von Klaus Guth, Die Heiligen Heinrich und Kunigunde. Leben, Legende, Kult und Kunst (Bamberg 1986) noch nicht verwertet werden. Die Arbeit von G. Beck, St. Heinrich und St. Kunigunde, erschien nicht in Berlin, sondern in Bamberg. Der Artikel Heinrich III. stammt ebenfalls aus der Feder von H. Zimmermann und gibt einen informativen Überblick, bei dem u. a. die kirchenhistorische Bedeutung der Regierung Heinrichs III. als die „Epoche der deutschen Päpste" gewürdigt wird.

Aufschlußreich ist der Beitrag über Heinrich IV. von E. Boshof, der feststellt, daß Heinrich nicht der geniale Reformer war, als der er mitunter gesehen wurde.

Heinrich VIII. von England wird von W. Delius dargestellt. Er erinnert an seine „Assertio septem sacramentorum", die im 16. Jh. 20 Auflagen erlebte. Seine Ehescheidung und anschließende Heirat mit Anna Boleyn, die er 1536 hinrichten ließ, seine weiteren Heiraten und die Hinrichtung seiner Frau Katharina werden erwähnt. D. spricht mit Recht von der skrupellosen Grausamkeit des Königs. Bei der Literatur wären die Arbeiten von P. Fraenkel zu ergänzen.

Materialreich ist auch der Beitrag über Heinrich von Langenstein, überraschend die Feststellung, daß seine konziliaristischen Schriften vom Tridentinum rezipiert wurden. Zu ergänzen wäre der Forschungsbericht: Die Erforschung des Konziliarismus: Die Entwicklung des Konziliarismus (Darmstadt 1976). Über seinen Sentenzenkommentar wäre F. Stegmüller nachzutragen. Noch nicht verarbeitet werden konnte die Arbeit von A. Landi, Il Papa deposto (1986).

Der Artikel über den Paderborner Kirchenhistoriker Adolf Herte ist an verschiedenen Stellen zu berichtigen; so z. B. die Behauptung des Vf.s über die Lutherkommentare des Cochlaeus. Darin steht nicht, daß Luther vom Teufel gezeugt wurde. Cochlaeus erklärt vielmehr ausdrücklich, daß er diese Behauptung nicht glaube. Auch die Formulierung: „Luther, der mit einer Dirne vermählte falsche Prophet", findet sich nicht in den Lutherkommentaren. Herte war nie Pfarrer in Höxter. Auf die Schwächen seiner Arbeit hat soeben K. Repgen in der FS für Kardinal Höffner (299, 133) aufmerksam gemacht. Die Hoffnung von Herte, daß auf seinen „Cochlaeus" als Gegenstück eine Arbeit über die Magdeburger Centuriatoren erscheinen werde, hat sich bis heute nicht erfüllt.

Der Artikel Hessen bietet einen Überblick über die hessische Geschichte, erörtert die Christianisierung des Landes, würdigt die hl. Elisabeth als Landespatronin, die Einführung der Reformation durch Philipp von Hessen, erwähnt dessen „Nebenehe", berichtet über das Zeitalter des Absolutismus und die politische Neuordnung im 19. Jh. sowie über die Entwicklung von 1918–1945.

Kenntnisreich sind die Ausführungen über Hieronymus und Hilarius von Poitiers. Auch Hildegard von Bingen hat einen eigenen Beitrag erhalten, in dem ihre Bedeutung für die mittelalterliche Geistesgeschichte herausgestellt wird.

Fundiert ist der Beitrag über Erzbischof Hinkmar von Reims von R. Schieffer.

Der Artikel über Hippolyt von Rom zeigt eine gute Literaturkenntnis.

Über das Kloster Hirsau und die Hirsauer Reform berichtet (mit neuester Literaturverarbeitung) Suso Frank.

Die Hochkirchliche Bewegung in Deutschland behandelt Reinhard Mumm. Nach ihm ist die Michaelsbruderschaft nicht zur Hochkirchlichen Bewegung zu zählen.

E. Reiter bietet eine kurze, aber informative Würdigung von Bischof Helding.

Bei Emanuel Hirsch wird seine Haltung gegenüber dem Dritten Reich vorsichtig angesprochen, seine Beratertätigkeit für die Reichskirchenregierung erwähnt.

Der Artikel von J. Rief über Hirscher zeichnet sich durch vorzügliche Literaturangaben aus. Der Beitrag Hochschulen, kirchliche von G. Ruhbach behandelt leider nur die evangelischen kirchlichen Hochschulen und übergeht die historisch bedeutsameren katholischen kirchlichen Hochschulen.

Eine sachliche Würdigung findet Melchior Hoffmann.

Karl Holl wird als universaler Kirchenhistoriker gewürdigt. Zur Weimarer Republik habe er jedoch kein inneres Verhältnis gefunden und viele seiner Schüler (Vogelsang, Rückert, Bornkamm und Kittel) hätten versucht, den völkischen Aufbruch im Jahre 1933 mit dem Geiste Luthers zu durchdringen.

Umfassend ist der Artikel Homiletik. Darin wird im historischen Teil von spätmittelalterlichen Predigern wie Ulrich Surgant und Hieronymus Dungersheim gesprochen. Die bedeutenden katholischen Prediger des 16. Jh.s wie Johannes Eck, Friedrich Nausea, Michael Helding und die übrigen katholischen Prediger mit ihrer umfangreichen Predigttätigkeit werden übergangen. Helding z. B. hat allein 128 Predigten über die Sprüche Salomos gehalten. Eck hat im ersten Jahr nach seiner Priesterweihe 48mal gepredigt. Seine zahlreichen gedruckten Predigten haben stark nachgewirkt. Die Bestimmungen des 5. Laterankonzils über die Predigt werden nicht erwähnt. Das Konzil von Trient hat nicht allein die Sakramentsverwaltung als Mittelpunkt der kirchlichen Praxis bekräftigt, sondern auch die Bedeutung der Predigt herausgestellt. Zu korrigieren ist das Urteil des Vf.s, daß das Tridentinum eher „ex negativo" der Predigt gedenke. Tatsächlich hat das Konzil in seinen Reformdekreten die Ausübung der Predigt nachdrücklich gefordert. Ein Blick in die „Geschichte des Konzils von Trient" von Hubert Jedin hätte den Vf. vor seinem Fehlurteil bewahren können. Das Tridentinum hat sogar eine strenge Predigtpflicht für die Bischöfe betont. Auch sonst finden sich ausgesprochen einseitige Urteile. So liest man: „Die katholische Homiletik des 19. Jahrhunderts kann sich mit den evangelischen Bemühungen nicht messen." Die mangelnde Kenntnis des Vf.s wird deutlich, wenn er von dem „Vorfeldcharakter" der Predigt bis zum II. Vaticanum spricht.

Beim Artikel Honorius I. wären die Arbeiten von P. Stockmeier zu ergänzen.

Eingehend wird Honorius III. gewürdigt.

Honorius Augustodunensis findet eine umfassende Darstellung aus der Feder von Rh. Haacke und M. L. Arduini.

Im Artikel Stanislaus Hosius zeigen sich Einflüsse von überholten Arbeiten, wie z. B. von K. Benrath (1900) und B. Elsner (1911). Der Vf. zitierte noch die Urteile Benraths, die nicht gerade eine tiefere Kenntnis der Schriften des Hosius bezeugen. Bei der Bewertung der polemischen Schriften von Hosius hat der Vf. nicht beachtet, daß Luther sich einer weitaus schärferen Sprache bediente. Hingewiesen sei auf den fundierten Artikel über Hugo von St. Viktor. Informativ ist der Beitrag Humanismus. Er erörtert u. a. das Verhältnis von Renaissance und Humanismus, Humanismus und Reformation und zeigt die Hauptprobleme der neueren Forschung auf. Im Abschnitt Humanismus und Reformation werden auch kleinere Größen, wie Johannes Sturm, erwähnt. Eine Erwähnung der katholischen Humanisten und ihr Verhältnis zur Reformation sucht man leider vergebens.

Der Artikel Humiliaten stammt von Viktor Selge. Dabei stellt sich die Frage, ob es sich bei dem Mordanschlag auf Borromäus nur um einen aus dem Orden geplanten Anschlag handelte. Hus – Hussiten werden von Franz Machilek umfassend auf 25 Seiten gewürdigt. Fundiert ist der Beitrag über Edmund Husserl.

Ulrich von Hutten wird von Skalweit in seiner Größe und in seinen Schwächen dargestellt.

Aufschlußreich ist auch der Artikel über das Hospitalwesen. Das katholische Spitalwesen erlebte nach dem Tridentinum eine neue Blüte.

Im Artikel Hymnen wird die Entwicklung in der westlichen und der orthodoxen Kirche aufgezeigt. Der Bd schließt mit einer Würdigung des norwegischen Dramatikers Heinrich Ibsen.

Der vorliegende Bd ist ein wertvolles Arbeitsinstrument, auch wenn einzelne Beiträge nicht dem neuesten Forschungsstand entsprechen. Man darf dem Unternehmen einen weiteren guten Fortgang wünschen.

Freiburg i. Br. Remigius Bäumer

Anfänge der Theologie. XAPICTEION. Johannes B. Bauer zum Jänner 1987. Hrsg. von Norbert Brox, Anneliese Felber, Wolfgang L. Gombocz, Manfred Ketsch. – (Graz/Wien/Köln): Verlag Styria (1987). XVIII, 449 S. geb. öS 480.–/DM 69.–

Eine FS aus Anlaß des 60. Geburtstags des Grazer Ordinarius für Dogmengeschichte und ökumenische Theologie, des ersten habilitierten österreichischen Laientheologen, Johannes Baptist Bauer, in Form einer Danksagungs- und Ehrengabe. Dabei werden vor allem Themen aufgegriffen, die mit den Anfängen der Theologie der Zeit der Bibel und der Apostolischen Väter und der Patristik in Beziehung stehen. Denn Bauer hat sich vor allem als Exeget, Kenner der Vätertheologie, der Ökumene und der praktischen Bibelarbeit einen Namen gemacht. Die Beiträge dieses Bdes sind in 5 Hauptabschnitte eingeteilt: Alt- und neutestamentliche Aufsätze, patristische Untersuchungen, Fragen der Theologie allgemein und ökumenische Abhandlungen. Unter diesen Beiträgen, die insgesamt ein hohes Niveau aufweisen und z. T. wichtige Teilthemen des Leitthemas behandeln, ragen besonders heraus die Aufsätze von P. Hofrichter, Strukturdebatte im Namen des Apostels (zur Abhängigkeit der Pastoralbriefe untereinander und vom ersten Petrusbrief); P. Trummer, Der ‚Sanfte' Jesus und der ‚Zornige' Gott (Zum Wechselverhältnis von Jesus- und Gottesbild); J. Heuberger, Samenkörner Christi, des Sämanns, auf griechischem Boden (Zur patristischen Wirkungsgeschichte von Mt 13,23 parr.); N. Brox, Die unverschämten Fragen des Hermas; U. Faust, Idee und Wirklichkeit des Friedens in den Briefen des Ambrosius; Ph. Harnoncourt, Die Notwendigkeit von bleibenden Spannungen in der Ökumene; G. Larantzakis, Diachrone ekklesiale Koinonia (Zur Bedeutung der Kirchenväter in der orthodoxen Kirche); O. König, Ökumenismus versus Ökumenismus? (Zum Aufbruch der Theologie der Dritten Welt im ‚nachökumenischen' Zeitalter).

P. Hofrichter meint, eine Abhängigkeit von 1/2 Tim von Tit und 1 Petr erweisen zu können. Wahrscheinlich war Tit das Grundmodell von 1/2 Tim, aber der Abhängigkeitsnachweis der Past von 1 Petr überzeugt nicht. Bedeutsam ist der Aufweis des Einflusses des Christusglaubens auf die christliche Gottesvorstellung durch P. Trummer. Der „gnädige" Gott ist die Frucht dieses Einflusses. Instruktiv ist die patristische Auslegungsgeschichte der Sämannsparabel, vor allem deswegen, weil die biblische Grundkonzeption sich immer wieder durchsetzt. Der Ansatz von Brox, das dialektische Verhältnis des ständigen Fragens des Hermas an die himmlischen Gestalten seiner Visionen und Gleichnisse nach deren Sinn und der häufigen Zurückweisung dieser Fragen als unverschämt und nutzlos zu klären, erhellt den letzten Grund dieser Dialektik: Entweder vermittelt Gott durch seine Offenbarungen auch deren Sinn oder er tut es nicht. Apokalyptische Neugier nützt nichts. Wer offen ist für Gott, wird aber zuletzt verstehen. Harnoncourt macht auf die bleibende Vielfalt theologischen Verstehens und religiöser Ausdrucksformen auch bei ökumenischer Einheit aller Christen aufmerksam, die im Geheimnis Gottes und in den Deutestrukturen menschlichen Verstehens begründet ist. Deshalb ist theologische Vielfalt in künftiger Ökumene legitim und nötig. Bedeutsam ist der Hinweis auf die parallele Entwicklung von ökumenischem Streben und der Entwicklung eines einheitlichen Weltbewußtseins und einer Weltgemeinschaft, die eine kosmische Erweiterung der ökumenischen Perspektive erforderlich macht.

Ein reichhaltiger, sehr anregender Bd, der sowohl den Jubilar würdig ehrt, wie auch den Herausgebern und Mitarbeitern gut ansteht. Ein Nachwort des Verlegers auf die bedeutsame theologische Beratertätigkeit des Geehrten, eine Liste seiner Veröffentlichungen und ein Register runden das stattliche Werk ab.

Passau Otto B. Knoch

Wonneberger, Reinhard: **Leitfaden zur Biblia Hebraica Stuttgartensia.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1984). VI, 136 S. kart. DM 14.80

Die „Biblia Hebraica Stuttgartensia" (BHS), die Nachfolgerin der „Biblia Hebraica Kittel", wurde hinsichtlich der Ed. seit ihrem Erscheinen in der Fachliteratur schon des öfteren kritisiert. Die Kritik betrifft nicht nur wissenschaftliche Positionen, bei denen es immer Meinungsverschiedenheiten geben wird. Die BHS weist vielmehr Mängel auf, die den Umgang mit ihr ganz erheblich erschweren. So liegen dem Apparat nicht einheitliche Kriterien zugrunde: er wurde von verschiedenen Experten erarbeitet, die sich untereinander nicht abstimmten und in der Ed. ihre Kriterien auch nicht darlegen. Die Auswahl der Lesarten wird nirgendwo gerechtfertigt. Die BHS erklärt auch die Siglen und die Apparatsprache im ganzen nicht. Kurz, eine Editionskunde, wie sie das NT von Nestle-Aland exemplarisch bietet, fehlt. So stellt das vorliegende Buch W.s eine wirkliche Hilfe für alle jene dar, die erstmals die Arbeit mit der BHS aufnehmen. Es nimmt aber auch Stellung innerhalb der fachwissenschaftlichen Diskussion über Kriterien und Technik einer einwandfreien Ausgabe der hebräischen Bibel.

Der „Leitfaden" führt zunächst, mit klug ausgewählten Beispielen dokumentiert, in die Textkritik und deren exegetische Relevanz ein. Er stellt den Text der BHS und die Masora vor. Er erklärt das Referenzsystem, wonach ein Text Hauptquelle ist, dem andere Überlieferungsvarianten als Abweichungen zugeordnet werden. Die Apparatsprache wird aufgeschlüsselt, die Siglen, deren Zusamenhang und deren textkritische Aussagen werden erläutert. Sind schon diese Kapitel, die in kleine und kleinste Paragraphen eingeteilt sind, von kritischen Bemerkungen durchzogen, so ist der Editionskritik zusätzlich ein eigenes Kapitel (79–88) gewidmet. Ein Anhang enthält in klarer, didaktisch geschickter Gliederung Fragen zur Textgeschichte für Anfänger, textkritische Besonderheiten einzelner Bücher des AT, Beispiele zur Textkritik, eine Genealogie zur Textgeschichte, eine Übersicht zu den Sprachverwandtschaften sowie Corrigenda zur BHS. Umfangreiche Verzeichnisse (Literatur, Siglen, Termini, Symbole, Stellen usw.) ergänzen den Text.

Angesichts der problematischen Ed. der BHS sind weite Personengruppen auf ein solches Hilfsmittel angewiesen.

Münster Sigrid Loersch

Rüterswörden, Udo: **Die Beamten der israelitischen Königszeit.** Eine Studie zu *śr* und vergleichbaren Begriffen. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer (1985). VIII. 169 S. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 6. Folge, Heft 17) kart. DM 44.–

Die Studie ist die überarbeitete Fassung einer bei S. Herrmann 1981 in Bochum erstellten Diss.

In einer kurzen Einleitung (1–3) skizziert R. im Anschluß an M. Weber den Typ des bürokratischen und den des patrimonialen Beamtentums. Letzterem, das vor allem durch eine persönliche Bindung des Beamten an den Herrscher gekennzeichnet ist, ordnet er die Verwaltungen der ägyptischen und mesopotamischen Großreiche zu.

Im 1. Kap. (4–19) untersucht er Stellung und Aufgabe der *ʿabādīm* („Diener") des Königs in einer ersten Abgrenzung von den *śārīm* („Beamten"). Dem atl Textbefund nach sind beide Gruppen deutlich zu unterscheiden. Die „Diener des Königs" begegnen vereinzelt als Arbeiter und Soldaten, weitaus am häufigsten aber im Bereich des königlichen Hofwesens: Als Oberbäcker und Mundschenk sind sie mit der Führung des königlichen Haushaltes befaßt, sie üben die Aufsicht über die Güter des Königs aus und treten als Boten in seinen Dienst. Neben den Verwandten und dem „Freund des Königs" gehören sie zum „Haus *(bēt)* des Königs". Im 2. Kap. (20–91) untersucht R. sämtliche Vorkommen von *śr.* Hierbei unterscheidet er zwei Gruppen. Zur ersten Gruppe (23–56) rechnet er die Beamtentitel, die aus einer Zusammensetzung mit *śr* (also: *śr* + nomen rectum) gebildet werden. Hierunter fallen vor allem die verschiedenen militärischen Ränge, also die Anführer *(śr)* von tausend, von hundert, von fünfzig, von zehn. Bei diesen „Beamtentiteln ist *śr* ein Bildelement; es dient zum Ausdruck der Verfügungsgewalt über einen bestimmten Bereich von Personen wie auch Sachen ..." (64). Zu einer zweiten Gruppe (64–91) rechnet er die Beamtentitel, die mit absolut gebrauchtem *śrjm* bezeichnet werden. Diese bilden die Gruppe der höchsten Beamten im Staat. Dazu gehören: der Aufseher über die Fronarbeiten, der Freund des Königs, der „über das Haus", der Schreiber und der *mzkjr,* ferner der Vorsteher der Distriktpräfekten, der Priester und der Anführer der Kereter und Peleter. Die letzten drei werden von R. nur genannt (91), den anderen widmet er, ausgehend von den Beamtenlisten Davids (2 Sam 8,16–18; 20,23–26) und Salomos (1 Kön 4,2–6) eine eingehende Untersuchung ihres Aufgabenbereiches und ihrer Herkunft stets auf dem Hintergrund ägyptischer, kanaanäischer, syrischer, aramäischer und assyrisch-babylonischer Parallelen (71–91). Diese höchsten Beamten im Staat werden als *śrjm* bezeichnet, ihre Titel werden aber nicht mit *śr* gebildet. Im 3. Kap. (92–95) zieht R. Bilanz: „Der *ʿbd* gehört in den Herrschaftsbereich des Königs ..." er „ist immer abhängig vom König; die *śrjm* dagegen sind eine Gruppe von Funktionsträgern, die an der Herrschaftsausübung teilhaben ... der *ʿbd* steht in einem viel engeren Abhängigkeitsverhältnis zum König als der *śr*" (94). Im 4. Kap. (96–114) untersucht R. Titel, die nicht mit *śr* gebildet sind, und deren Träger nicht zu den *śrjm* gehören. Darunter fallen u. a. der *ngjd* (101–105), der *štr* (109–111) und der *špṭ* (112f). Am interessantesten ist das 5. Kap. „Wirkung und Wertung des Beamtentums im AT" (115–146), worin R. u. a. der Entwicklung des Beamtentums (117–124), seiner Rolle als sozialer Faktor (125–138) und seiner Beurteilung bei den Propheten, im Dtn, DtrG und in der Chr (138–146) nachgeht.

Mit der vorliegenden Untersuchung leistet R. einen wichtigen Beitrag zur Erforschung der Institutionalisierung und Bewertung von Herrschaft im alten Israel. Er legt das Material vor und wertet es sorgfältig und behutsam aus. Er stellt keine gewagten Thesen auf; wo das Material zur eindeutigen Antwort nicht ausreicht, zeigt er verschiedene Interpretationsmöglichkeiten auf und läßt Fragen offen, so u. a. beim *śrjs* (98) und beim *mzkjr* (90f). Er berücksichtigt die Diachronie der Texte nach dem derzeitigen Stand der Forschung (soweit davon die Rede sein kann), z. B. Ex 18; Num 31; Dtn 1,15 (25f); 1 Kön 9,23 (42). Eigene literar- und redaktionskritische Untersuchungen stellt er – von kleinen Ausnahmen (129 Anm. 19) abgesehen – nicht an. Die konse-

quente Unterscheidung von *'bd* und *śr* (4–19; 92–95) und die sehr informative und differenzierte, allerdings knapp gehaltene Darstellung im 5. Kap. sind besonders hervorzuheben. Vielleicht hätten die einzelnen Funktionen und Tätigkeitsfelder der Beamten, aber auch der Diener des Königs, durch eine Kombination von Textauswertung, sozialgeschichtlicher Vergleiche und Auswertung archäologisch-topographischer Untersuchungen stärker herausgearbeitet werden können.

An zwei kleineren Punkten möchte ich eine Frage stellen bzw. eine Ergänzung anbringen: (1) Im Anschluß an Euler rechnet R. zum Haus des Herrschers seine Brüder und Schwestern, die er als Verwandte zusammenfaßt, ferner Löser, Freund, „Großer" und Priester (16f). Gehören aber zum Haus des Königs nicht auch seine Frauen, und sind zu seinen Verwandten nicht auch seine Kinder und die Königinmutter *(gᵉbīrā)* zu rechnen? (2) Das Amt des Aufsehers über die Fronarbeiten ist zwar im AT nur in der Zeit der vereinigten Königreiche von Israel und Juda belegt (72); der Titel *'sr 'l hms* findet sich aber auch auf einem hebr. Siegel des 8. Jh.s, ein Hinweis darauf, daß diese Institution auch in nachsalomonischer Zeit weiterbestand (vgl. Avigad, The Chief of the Corvée: JEJ 30 [1980] 170–173). Das Inhaltsverzeichnis könnte besser gegliedert und übersichtlicher gestaltet sein. Gerade bei diesem Buch wären ein Stichwortverzeichnis und ein Stellenregister hilfreich gewesen.

Kleinere Druckfehler (S. 15 Z. 7; S. 10 Anm. 50; S. 33 Z. 11, 3. Wort *śrj* statt *śr;* S. 98 Z. 10 fehlt *„śrjs";* dasselbe ebd. Anm. 19; S. 100 Anm. 30; S. 110 Z. 13: *štrjm* statt *šptjm;* S. 121 Z. 6) fallen nicht ins Gewicht.

Insgesamt ein detailreiches und informatives Buch, das ich gerne zu Rate ziehen werde.

Münster Ludger Schwienhorst-Schönberger

Blenkinsopp, Joseph: **A History of Prophecy in Israel.** From the Settlement in the Land to the Hellenistic Period. – Philadelphia: The Westminster Press 1983. 287 S., englische Ausgabe: London: SPCK (1984). 287 S. kart. £ 9.50

Der Vf. möchte in seinem Buch eine Bilanz ziehen über fast zwei Jahrhunderte Forschung am AT und versucht, das Phänomen der Prophetie und ihrer Entwicklung in Israel und Juda insgesamt von den Anfängen bis in die hellenistische Zeit historisch in den Blick zu nehmen. Unter den programmatischen Äußerungen der Einleitung sind hervorzuheben seine Bedenken gegenüber der Annahme einer völlig eigengeprägten ephraimitischen prophetischen Linie vom „Elohisten" über Hosea und Jeremia zum Deuteronomium; demgegenüber hält der Vf. die Prägung der Propheten durch ihre Herkunft (Stadt/Jerusalem – Land/Juda) für entscheidender. Ferner möchte er die Prophetie nicht in abwertendem Gegensatz zu anderen Ausdrucksformen des religiösen Lebens darstellen.

Ebenfalls der Einführung dient das 1. Kap. „Prolegomena: Defining the Object of Study" (19–52). Der Vf. nimmt dort zunächst einige Gedanken seines Buches „Prophecy and Canon" (1977) auf und versucht dann in einem kurzen Abschnitt „Modern Critical Study of Prophecy" (26–35), Probleme der Forschung von Heinrich Ewald bis zur Gegenwart zu skizzieren. Er nennt dabei vornehmlich Fragen nach dem Redaktionsprozeß der Bücher, nach dem Verhältnis der Propheten zu prophetischer und anderer theologischer Tradition und zum Kult und anderen Institutionen, nach den Unterscheidungskriterien „wahre/falsche" Propheten und Autoritäten, nach den Übergängen vom prophetischen Bewußtsein und Handeln zur tradierten und kanonisierten Literatur und nach der literarischen Analyse der Prophetenbücher. In dem Abschnitt „The Social Location of the Prophet" greift der Vf. einige interessante religionssoziologische Beobachtungen auf. Zum Beispiel: ekstatische und andere auffällige Phänomene träten in Zeiten von starkem Druck vor allem in benachteiligten Schichten auf als ‚ritualisierte Rebellion gegen Machtstrukturen der Gesellschaft', sie erhöhten das Selbstwertgefühl und manchmal den Status der Gruppe, Ekstatikertum gehöre in die Anfänge einer Religion und sei immer Bedrohung etablierter religiöser Autorität. Das Nichteintreffen von Voraussagen bzw. die Nichtbestätigung etablierter Grundannahmen müßten durchaus nicht zum Zusammenbruch eines Überzeugungssystems führen.

Das 2. Kap. „From the Beginnings to Amos" (53–79) verweist zuerst auf einige der seit längerem bekannten Zeugnisse prophetischer Äußerungen und Tätigkeiten im Alten Orient während des 2. und 1. Jahrtausends vor Chr. von Mesopotamien, Syrien und Hatti bis Ägypten. Ob und in welchem Sinne Mose (mit Hos 12,14) als Prophet aus einer Seherfamilie beschrieben werden könne oder ob nicht eher Josuas Dienst am Orakelzelt in Analogie zum vorislamischen *kāhin* zu betrachten sei, läßt der Vf. offen und beginnt seine „Geschichte der Prophetie in Israel" mit einer Nachzeichnung der Texte in 1 Sam über den militärischen und administrativen „Richter", Seher, Opferpriester, Gottesmann, prophetischen Gegner des Königtums, Naziräer und Königsmacher Samuel. Auch in den folgenden Abschnitten begnügt der Vf. sich damit, seine Nacherzählung der AT-Texte, z. B. über die Hofpropheten Davids, über Elija, Elischa und andere Propheten in Israel, in eine knappe politisch-historische Hintergrundbeschreibung einzubetten, die ihrerseits ebenfalls weithin den Königsbüchern entnommen ist.

Dem 3. Kap. „The Period of Assyrian Expansion" (80–137) stellt der Vf. eine Skizze der Zeit des Neuassyrischen Reiches voran und behandelt danach die gängigen Einleitungsfragen zu den *Büchern* Amos, Hosea, Jesaja 1–39 und Micha. Jedem Abschnitt ist eine gut ausgewählte internationale Bibliographie vorangestellt, aus der zahlreiche wertvolle Beobachtungen im Text verarbeitet werden, z. B. zu Rede- und literarischen Formen, zu Rückgriffen auf und Neuinterpretationen von Tradition, zur Redaktionsgeschichte der Bücher, zur Kult- und Sozialkritik, zur Bedeutung des Faktums, daß für diese Propheten gerade die gesellschaftliche und politische Ebene der ‚Ort' der Moral ist.

In ähnlicher Weise geht der Vf. auch in den restlichen Kap. voran: 4. „The End of National Independence" (138–176; zu Zef, Dtn, Nah, Hab, Jer), 5. „Between the Old Order and the New" (177–224; zu Obd, Ez, DtJes mit ausführlichen Überlegungen zu den Tradentengruppen und -schulen), 6. „Prophets and Prophecy in the Second Commonwealth (225–280; zu Hag, Sach, Mal, Joël, Chr, Jona). Ein Index der herangezogenen Bibelstellen (281–287) steht am Ende des Buches.

Auch nach wiederholter Lektüre stellt sich keine ungetrübte Freude über dieses mit so umfassender Kenntnis der wissenschaftlichen Literatur geschriebene Werk ein. Schuld daran sind aber nicht nur die „technischen" Mängel: Die Unart, seitenweise Anmerkungen erst jeweils am Ende eines Kap. aufzuhäufen, bedeutet eine Leseerschwerung; es fehlt ein Autorenindex, mit dessen Hilfe man leicht zu den reichen bibliographischen Angaben zurückfinden könnte, die jetzt auf die Anfänge der Abschnitte verstreut stehen (wenn schon der Platz für eine Zusammenstellung der benutzten Literatur gespart werden sollte); noch wichtiger wäre ein Sachindex gewesen, mit dessen Hilfe man z. B. auf einen Blick hätte sehen können, was für unterschiedliche Inhalte und sprachliche Wendungen der Vf. unter die Bezeichnung „Deuteronomic" oder „Priestly" einordnet. Der das ganze Buch durchziehende undifferenzierte Gebrauch von „Deuteronomic editor/redaction/scribes/Deuteronomists" läßt leider den inzwischen erreichten Stand der Forschung weitgehend unbeachtet.

Bedenken werden auch durch eine Anzahl von Äußerungen und Urteilen geweckt, auf die in diesem Rahmen nur fragend und andeutend aufmerksam gemacht werden kann. Für wen ist der nur in groben Umrissen und wenigen Linien gezeichnete Rückblick in die Forschungsgeschichte gedacht? Der Unkundige bekommt ein unsachgemäßes Gesamtbild, der Fachmann bedauert die Globalitäten und vermißt für einige Urteile eine präzise Argumentation. Selbstverständlich ist *jede* Interpretation von Zeugnissen der Vergangenheit und Gegenwart von philosophischen und kulturgeschichtlichen Einflüssen geprägt, die aber die Erkenntnis nicht nur einschränken müssen, sondern vor allem auch erschließen können.

Im 2. Kap. schwächt das mangelhafte Bild, das sich der Vf. über das nichtstaatliche Israel-Juda und die Königszeit gemacht hat, die Plausibilität seiner Ausführungen über das Prophetenwesen der frühen Zeit. Der Vf. schenkt der politisch-theologischen Problematik des Übergangs zu Staat und Königtum keine Aufmerksamkeit, äußert vielmehr Bewunderung für Davids Genius, die Herrschaft über die Stämme zu erringen, verkennt die problematische Stellung Salomos in Israel, behauptet weiter ein „charismatic leadership" in Israel im Unterschied zum dynastischen Prinzip in Juda und gewinnt seine „Geschichte der Prophetie" in dieser Zeit weithin durch eine Nacherzählung der Samuel- und Königsbücher.

Wenig überzeugend bleibt in den folgenden Kap. die Einschätzung der Bedeutung der ‚national independence' und der vom Vf. angenommenen ‚royal patronage' (bzw. von deren Verlust) für Gestalt und Verständnis der Prophetie. Sind Veränderungen in (nach)exilischer Zeit wirklich aus dem Bewußtsein abzuleiten, daß die vorexilische Prophetie unter anderem daran gescheitert sei, sichere Kriterien zur Unterscheidung von falscher Prophetie zu liefern und „to provide a firm basis for the ongoing life of the community' (257)? Der Vf. rechtfertigt nicht die Redeweise vom „Second Commonwealth" und bestimmt nirgends seinen für die nachexilische Zeit mehrfach verwendeten Begriff „Sekten"; auch bleibt unklar, wieviel Wahrscheinlichkeit er den gelegentlich zitierten Hypothesen von Morton Smith zubilligt.

Mit Recht hat der Vf. die Wichtigkeit der Prozesse von Rezeption, Tradierung, Adaptation, Neuinterpretation und Weiterführung der Prophetenworte und -handlungen in den einzelnen Büchern betont und die dabei mitwirkenden sozialen und politischen Faktoren zu erheben versucht. Hat ihm aber die Suche nach der Kontinuität nicht doch zu sehr eine eindringende Sympathie mit den Auslösergestalten dieser Prozesse verwehrt, ihn oft auf eine Außenansicht beschränkt und ihm so den theo-logischen Zugang zur Geschichte der *Prophetie* sehr erschwert?

Frankfurt am Main Helmut Engel

Beyerlin, Walter: **Weisheitliche Vergewisserung mit Bezug auf den Zionskult.** Studien zum 125. Psalm. – Freiburg/Schweiz/Göttingen: Universitätsverlag / Vandenhoeck & Ruprecht 1985. 92 S. (Orbis Biblicus et Orientalis 68), brosch. sfr 22.–

Diesem kurzen Wallfahrtslied von fünf Versen, dessen Textgestalt und Inhalt sich gegen eine schnelle und zu glatte Deutung sträuben, widmet Vf. eine detaillierte Untersuchung mit dem heutigen differenzierten exegetischen Methodeninstrumentarium. In jedem Bereich basiert er kenntnisreich auf dem heutigen Wissensstand und ist bemüht, ihn fortzuentwickeln und so das Gesamtverständnis von Ps 125 weiterzuführen und zu sichern. Bei einem Lied, das zu solch unterschiedlichen Interpretationen Anlaß gibt, ist es angebracht und geschickt, daß B. erst nach der ausführlichen Text-, Literar- und Stilkritik seine auf ihnen gründende Übersetzung des Ps 125 bietet.

Traditions-, Redaktions- und Gattungskritik betrachten je auf ihre Weise den festgestellten Text und führen abschließend zur Frage nach dem Sitz im Leben. So wird es für Vf. klar, daß es abwegig ist, Ps 125 als Klage- oder Vertrauenslied des Volkes zu bestimmen. Wesentlich geprägt ist das Lied vielmehr in seiner primären und sekundären Fassung von weisheitlichen Elementen und von prophetischer Verheißung, an die sich Bitte und Wunsch schließen. In der späten Zeit einer Kultkrise versucht der Psalmist die verunsicherten Adressaten in Fragen des Heils und der Gerechtigkeit Jahwes mit seinem Lied zu vergewissern. Ursprünglich war der Sitz des primären Psalms im Leben weisheitlicher Kreise ohne direkten kultischen Bezug. Sekundär wird der Psalm dann von den Jerusalempilgern als Wallfahrtslied übernommen und verwendet. Vielleicht gelangt er während eines letzten Halts vor Jerusalem angesichts der heiligen Stadt und der sie umgebenden Berge zum Vortrag. „Er berührt dabei eine Reihe von Traditionen, bleibt aber im wesentlichen weisheitsbestimmt und vergewissert so, Jahwe sei noch immer heilsmächtig und gerecht; wer ihm vertraue, sei bereits, antizipando, im Heil" (81). B. folgert in seinen Darlegungen, in späterer Zeit habe nämlich auch der Tempelkult sich weisheitliches Gut angeeignet und sich des Ps 125 als liturgischer „Wiedergebrauchsrede" (81) bedient.

Man kann B. bescheinigen, daß seine Ausführungen konsequent und stringent sind und mit großer Überzeugungskraft vorgetragen werden. Vor allem macht er es plausibel, warum und wieso der ursprünglich akultische Psalm später in die Liturgie der Jerusalemwallfahrer übernommen wurde. Diese Tatsache veranlaßt mich zu der Vermutung, daß die Weisheitslehrer sich zu keiner Zeit in ihrer Liturgie von der Kultgemeinde gänzlich abgesondert haben, sondern vor allem in der nachexilischen Zeit in lebendigem Austausch mit den Toralehren und den Vertretern des prophetischen Erbes blieben und so auch den Tempelkult „auf dem Zion" mitgestalteten. Von solch später Synthese zeugt der Ps 125.

Regensburg Heinrich Gross

Vögtle, Anton: **Offenbarungsgeschehen und Wirkungsgeschichte.** Neutestamentliche Beiträge. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1985). 328 S. geb. DM 76.–

Im wissenschaftlichen Werdegang des Vf.s (1910 geboren, seit 1951 Professor für Exegese des NT – zuerst in Trier, dann in Freiburg) spiegelt sich exemplarisch die Öffnung der katholischen Exegese in diesem Jahrhundert. Sie ist das, was sie ist, nicht zuletzt durch Vögtles akribische, die nationale und internationale Literatur umfassend kritisch sichtende, referierende und die einzelne Position auch relativierende Art der Darstellung. V. läßt zu recht exegetischen Fragen ihren Raum. Er beleuchtet und durchdringt „Beweis"-Verfahren einzelner Hypothesen (auch dogmatischer Art der eigenen Kirche und anderer Kirchen) unnachgiebig. Indem er die historisch-kritische Methode mit vollendeter Meisterschaft vorführt, bietet er eine durch und durch angestrengte Exegese und eine – wenn auch spannende – anstrengende Lektüre. Im Abwägen der Argumente ist er unnachahmlich. V. selbst bezeugt mit seiner exegetischen Kärrnerarbeit die „Notwendigkeit und auch die Not der Exegese", wie er in bezug auf 2 Petr 3,15f die Last im Umgang mit den zum Teil schwer verständlichen Paulusbriefen in der spätapostolischen Zeit treffend umschreibt (326).

Will man die Geschichte der katholischen Exegese paradigmatisch an einem Aufsatz verfolgen, so empfiehlt sich der Beitrag „Das Problem der Herkunft von ‚Mt 16,17–19'" (109–127) aus dem Jahre 1973, der für den vorliegenden Nachdruck um ein ausführliches Nachwort (127–140) weitergeführt wurde.

Die Grundthese dieses Aufsatzes lautet: Mt 16,17–19 bilden kein einheitliches Traditionsstück, vielmehr erscheint als „wahrscheinlichere Hypothese", „daß das Petrusbekenntnis 16,16 als matthäische Potenzierung des markinischen Bekenntnisses und die dieses beantwortende Seligpreisung 16,17 als redaktionelle Bildung des Evangelisten zu erklären ist" (138). Exegese ist für V. Auslegung im Gespräch, so daß der Aufsatz endet mit der Aufforderung zur weiteren Diskussion über die Herkunft von 16,18–19. Daß der Makarismus des Petrus in Vers 17 eine Bildung des Evangelisten ist und daher aus der Diskussion um die Herkunft der vormatthäischen Überlieferung der Petrusverheißung in den Versen 18–19 auszuscheiden hat, war bereits auch schon u. a. eine These des Aufsatzes „Messiasbekenntnis und Petrusverheißung. Zur Komposition Mt 16,13–23 par.", der sich im früheren, ebenso lesenswerten Aufsatzband „Das Evangelium und die Evangelien. Beiträge zur Evangelienforschung" aus dem Jahre 1971 findet (137–170). Dieser frühe Aufsatz aus der vorkonziliaren Zeit – er erschien ursprünglich in: BZ 1 (1957) 252–272; 2 (1958) 85–103 – galt aufgrund seiner These, die Geschichtlichkeit des matthäischen Textes könne schwerlich überzeugen, der damaligen römischen Studienkongregation als Symptom einer verwerflichen Entwicklung der katholischen Bibelwissenschaft und sei daher anzuprangern. Konnte der Verlag im Klappentext 1971 noch lapidar festhalten: „Der Nachweis, daß das Caesarea-Bekenntnis keinesfalls der historische Ort der Petrusverheißung ist, gilt in der Diskussion von Mt 16,18f längst als bare Selbstverständlichkeit", so zeigt die jüngste Diskussion mit den Thesen von R. Pesch, G. Künzel, C. Kähler u. a., daß im Jahre 1985 – wohl im Kontext einer allgemein restaurativen, konservativen gesellschaftlichen Grundorientierung, von der die Exegese nicht unbeeinflußt betrieben wird –, diese Selbstverständlichkeit nicht mehr zutrifft. Auch gegen solche modischen Zeitströmungen ist auch die Sammlung der Aufsätze aus den Jahren 1972–1984, in der Regel ursprünglich in Festschriften veröffentlicht, gerichtet. Mit philologischer Unbestechlichkeit wendet Vf. sich nicht nur gegen allzu hypothesenfreudige ehemalige Schüler, vielmehr auch gegen mancherlei Vorurteile unter ökumenischer Perspektive. Neben den fachexegetischen Impulsen sind es vor allem V.s abgewogene Stellungnahmen zu neuralgischen Punkten heutiger ökumenischer Diskussion (auf den S. 205–328), die diesen Sammelband andere Bücher dieser Gattung weit überragen läßt und als Pflichtlektüre für alle Ökumeniker empfiehlt.

Die Beiträge beschäftigen sich im einzelnen mit folgenden Themen, wobei über die Hälfte synoptische Fragen behandeln:

„Theo-logie" und „Eschato-logie" in der Verkündigung Jesu? (11–33) Der „eschatologische" Bezug der Wir-Bitten des Vaterunser. (34–49) Bezeugt die Logienquelle die authentische Redeweise Jesu vom „Menschensohn"? (50–69) Herkunft und ursprünglicher Sinn der Taufperikope Mk 1,9–11. (70–108) Das Problem der Herkunft von „Mt 16,17–19". (109–140) Grundfragen der Diskussion um das heilsmittlerische Todesverständnis Jesu. (141–167) Das markinische Verständnis der Tempelworte. (168–188)

Im 2. Teil geht Vf. Fragen der paulinischen Verkündigung, speziell der Frage der Naherwartung bei Paulus nach: Röm 13,11–14 und die „Nah"-Erwartung. (191–204) Paraklese und Eschatologie nach Röm 13,11–14. (205–217)

Im 3. Teil werden wichtige Aspekte des kirchlichen Amtes behandelt: Exegetische Reflexionen zur Apostolizität des Amtes und zur Amtssukzession. (221–279) Petrus und Paulus nach dem Zweiten Petrusbrief. (280–294)

Auch im 4. Teil beschäftigt Vf. sich mit der jüngsten ntl. Schrift, indem er näherhin nach dem Phänomen kanonischer Schriften und nach der kompetenten Schriftauslegung fragt: Die Schriftwerdung der apostolischen Paradosis nach 2 Petr 1,12–15. (297–304) „Keine Prophetie der Schrift ist Sache eigenwilliger Auslegung" (2 Petr 1,20b). (305–328)

Der Titel des Buches „Offenbarungsgeschehen und Wirkungsgeschichte" impliziert ein theologisches, hermeneutisches Programm, aber auch einen wirklich neuralgischen Punkt – nicht nur unter ökumenischen Aspekten. Gemäß der Einführung versteht Vf. den Titel so: „Alles nachösterliche Verkünden, Glauben und Leben bis hin zum vielstimmigen Chor der später im ‚Neuen' Testament versammelten Einzelschriften läßt sich als Ant-wort auf das durch und an Jesus erfolgte Offenbarungsgeschehen und deshalb in einem wahren Sinn als Wirkungsgeschichte begreifen" (5). Diese – implizit – theozentrisch-christologische Deutung des Offenbarungsgeschehens als Ursprungsgeschehen macht die Frage nach den Grenzen des Kanons, nach einem schriftgemäß verstandenen Evangelium als Maßstab aller Wirkungsgeschichte und nach einem auch nachneutestamentlichen Offenbarungsgeschehen zur zentralen Problematik, wie das tiefschürfende und differenzierte Gespräch mit Heinz Schürmann (der auffallenderweise oft diese Funktion für den Vf. hat) über den Kanon und das maßgeblich bleibende Vorkatholische und Vorevangelische andeuten kann (266–279). Einen wegweisenden Entwurf dazu sollte Vf. selbst schreiben, ein erster Aufsatz hätte den vorliegenden Sammelband trefflich abgerundet. Gute Ansätze finden sich jedoch bereits in seinem Aufsatz „Die hermeneutische Relevanz des geschichtlichen Charakters der Christusoffenbarung" von 1967 im ersten Sammelband (a.a.O. 16–30).

Im Rahmen einer Rezension sind die Beiträge im einzelnen nicht im entferntesten angemessen zu würdigen. Unter ökumenischem und hermeneutischem Aspekt seien jedoch vielleicht folgende Aspekte in der Reihenfolge der Beiträge eigens betont.

Die Brotbitte im Vaterunser wird kontextuell verstanden: „Gib uns die für heute notwendige Nahrung, damit wir uns um das einzig Notwendige, um die Erfüllung deines Willens und damit um das Eingehen in das Heil der Gottesherrschaft sorgen können" (47), womit aber eine Deutung aus einer konkreten Jüngersituation (49) nicht ausgeschlossen ist. Die Taufperikope Mk 1,9–11 setzt zwar das hist. Faktum der Taufe Jesu durch Johannes voraus, ist aber eine vom nachösterlichen Glauben gestaltete, „das historische offenbarende Wir-

ken Jesu voraussetzende ‚Christusgeschichte'", die „von ihrem Ursprung her" die Frage beantworten will, „wer und was der von Johannes getaufte Jesus in Wirklichkeit ist, der den prophetischen Täufer ablösende, höhere und endgültige Verkünder der eschatologischen Heilsaktion Gottes" (108). Zur redaktionellen Bildung des Petrusbekenntnisses in Mt 16,16f siehe oben. Hinsichtlich der vieldiskutierten Frage um ein heilsmittlerisches Todesverständnis Jesu scheint es „noch nicht gelungen zu sein, Jesu Konzeption eines heilseffizienten Sterbens seiner Gottes- und Gottesreichbotschaft überzeugend zu- und einzuordnen" (165), wo hingegen der irdische Jesus wohl „für sein gegenwärtiges Wirken den Anspruch erhoben (hat), daß sich an der Stellungnahme zu seiner Botschaft das endgerichtliche Schicksal der Einzelnen entscheidet" (52).

Hinsichtlich der paulinischen Theologie verficht Vf. entgegen anderer, neuerer Deutungen, daß Paulus bis in den Römerbrief hinein „die Naherwartung unabgeschwächt aufrechterhalten" hat und „sogar intensivieren will" (203). Ähnlich dezidiert wird die Einheit von Ethik und Eschatologie nach Röm 13,11–14 betont (212–217; hier hätten protestantische Gegenthesen noch deutlicher angesprochen werden können). Nicht das Nachlassen der Naherwartung ist entscheidende Voraussetzung für das Aufkommen konkreter Paränesen bei Paulus, da deren normativer Inhalt nicht von der Naherwartung bestimmt ist.

Ökumenisch weiterführend beim evangelisch-katholischen Gespräch über das biblische Amts- und Apostolatsverständnis sowie zur Frage nach der Sukzession sind die beiden gewichtigen Aufsätze im dritten Teil.

Das Ergebnis lautet: „Statt von der Voraussetzung, Pauli Theologie der konkreten Gemeinde und aller deren Dienste sei primär eine Komponente seines Apostolatsverständnisses, ist nach wie vor von der Charismentheologie als dem grundsätzlichen und adäquaten Ausdruck des paulinischen Konzepts und Ideals einer Gemeinde auszugehen ... Der wohl bestbegründeten Interpretation zufolge schrieb Paulus jeder Gemeinde die prinzipielle Fähigkeit zu, durch das Zusammenspiel ihrer charismatischen Begabungen ihre Lebensvollzüge zu ordnen bzw. die gestörte Ordnung wiederherzustellen, und verstand er sein Entscheidungen fällendes Eingreifen in die innere Ordnung einer Gemeinde als subsidiäre Akte, durch die er dieser zur vollen Funktionsfähigkeit verhelfen wollte" (262). Dafür, „daß der Monepiskopat der Alten Kirche von Anfang an in geradliniger Sukzession durch Handauflegung bis auf die Urapostel oder Paulus zurückgeführt werden kann", läßt sich (mit Schürmann) „kein unanfechtbar geschichtlicher Beweis erbringen" (266f), wobei Schürmann dieses Defizit der Beweisbarkeit aber als irrelevant versteht. Wichtig für das „Spitzenproblem der ökumenischen Amtsdiskussion" (268 Anm. 5), konkret für das Selbstverständnis des Bischofs von Rom im Sinne des „Petrus"-Amtes ist auch das Verhältnis des Petrus und Paulus in 2 Petr als der jüngsten ntl. Schrift, wohl aus dem zweiten Viertel des 2. Jh.s. Von einer Überordnung der Lehrvollmacht Petri über die der anderen Apostel oder über die des Paulus ist nicht die Rede, vielmehr gilt nüchtern festzustellen: Petrus „stellt der Lehrautorität des Apostels Petrus die des Apostels Paulus zur Seite, ohne auf ein Übergewicht der Vollmacht des einen gegenüber dem anderen abzuheben" (294). Wohl ist 2 Petr „zweifellos die Stelle des neutestamentlichen Corpus, an der sich das Prinzip der Schriftwerdung der apostolischen Tradition am ausdrücklichsten zu Wort meldet" (303 unter Hinweis auf 2 Petr 1,12–15), womit parallel zur späteren kanonischen Wertschätzung der Evangelien der Weg zu einem analogen Verständnis der Apostelschriften vorbereitet ist. Was die spezielle Frage kompetenter Schriftauslegung in 2 Petr betrifft, so ist die exklusive Begrenzung auf das apostolische Amt „exegetisch nicht tragfähig" (325), da der Vf. sich nicht gegen die „gewöhnlichen" Christen richtet, vielmehr eine sachgerechte Schriftauslegung nur den Falschlehrern abspricht.

Sicherlich ist der Vf. für seine Gesprächspartner (auch an die Inhaber der leitenden Ämter in der eigenen Kirche ist gedacht) nicht immer bequem. Dies kann aber auch nicht Sinn einer historisch-kritisch nüchternen, philologisch präzisen und zugleich an aktuellen Fragen der Kirchen leidende Exegese sein. Dies macht „die Notwendigkeit und auch die Not der Exegese" (326) aus. Nur so dürfte sie wirklich Gehör verdienen, was diesen lesenswerten Bd des Vf.s in hohem Maße zu wünschen ist.

Paderborn Hubert Frankemölle

Kliesch, Klaus: **Apostelgeschichte.** – Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk (1986). 167 S. (Stuttgarter Kleiner Kommentar – Neues Testament, 5) kart. DM 19.80

In der kleinen Kommentarreihe erbringt der Autor einen vorbildlichen Beitrag, ein so umfangreiches Buch wie die Apostelgeschichte auf 165 kleinformatigen Seiten exegetischen Laien nahezubringen. Eigene Thesen können nicht entwickelt werden, wohl aber fachwissenschaftliche Auslegungen gezielt pointiert werden. In dem „Vorwort" an den „lieben Leser" erläutert K. seine Absichten. Der Leser soll Freude am lukanischen Erzählwerk finden. „Es geht nicht so sehr um die Entdekkung dessen, was im Anfang war, sondern um den Eindruck, den die erzählte Geschichte in erzählten Geschichten heute und jetzt auszulösen vermag" (10).

An diese Zielsetzung hält sich Vf. konsequent. Die Erzählbewegung von Jerusalem bis Rom, vom apostolischen Zwölferkreis zum Völkermissionar Paulus wird deutlich. „Lukas möchte den Leser bewegen, so wie Jesus die Botschaft vom Reiche Gottes zu verkünden und so wie die zwölf Apostel und Paulus die Lehre über Jesus Christus weiterzugeben" (159). Die didaktische Zielsetzung der Gattung „pathetische Geschichtsschreibung" wird zutreffend ausgewertet, leider aber fehlen nähere Ausführungen zur Erzählweise und zum Historizitätsbezug dieser Gattung. Ein Exkurs wäre zumindest angebracht gewesen. Der Exkurs zu den „Reden" trägt ein wenig dazu bei, die Funktion von Reden als Geschehensdeutungen von der Gattung der antiken Geschichtsschreibung her zu verstehen. Ansonsten bringen die zahlreichen Exkurse wertvolle und notwendige Hintergrundinformationen. Der Frühdatierung der Griechenlandmission des Paulus, der sogenannten 2. Missionsreise, auf 39 vor dem Apostelkonzil nach Lüdemann, vermag ich mich allerdings nicht anzuschließen. Ich schenke der lukanischen und paulinischen Anordnung (Gal 1–2), daß erst nach dem Apostelkonzil die Griechenlandmission eingesetzt hat, noch immer das meiste Vertrauen. Gut gefallen hat mir hingegen, daß in der ersten Missionsrede des Paulus in Pisidien und in der Petrusrede auf dem Apostelkonzil der „Paulinismus" deutlich herausgestellt wurde, daß das Heil nicht mehr vom Gesetz kommt. Lukas folgt Paulus nicht nur in der Chronologie der Missionstätigkeit. Daß Lukas aber auch von Paulus konträr abweichen kann, indem er ihn zum vorbildlichen Pharisäer noch nach seiner Bekehrung stilisiert, wird an der Beschneidung des Timotheus deutlich, die nach K. unhistorisch ist. So gelingt es, einerseits die Eigenwilligkeit der lukanischen Theologie, andererseits aber auch ihre Verwurzelung in den großen Vorgängern wie Paulus herauszuarbeiten.

Ein Anhang bietet anregende Fragen und Impulse zur Bibelarbeit an den einzelnen Kapiteln der Apg.

So handelt es sich um einen flüssig geschriebenen Kommentar, der für das aufmerksame Lesen der Apostelgeschichte den verständnisvollen Dialogpartner bildet – „und Philippus fragte: ‚Verstehst du auch, was du liest?'" (Apg 8,30).

Münster Detlev Dormeyer

Liste der koptischen Handschriften des Neuen Testaments. I: Die sahidischen Handschriften der Evangelien, 1. Teil. Bearbeitet von Franz-Jürgen Schmitz und Gerd Mink. Mit einem Vorwort von Barbara Aland. – Berlin, New York: Walter de Gruyter 1986. XXIII, 471 S. (Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung, Bd 8) Ln. DM 148.–

Eine Neuausgabe der Evangelien des sahidischen NT ist ein dringendes Desiderat sowohl für die Koptologie wie auch für die ntl. Textforschung. G. Horners Ausgabe der sahidischen Evangelien erschien 1911 (The Coptic Version of the New Testament in the Southern Dialect, otherwise called Sahidic and Thebaic, die ersten 3 Bde von 7, Oxford 1911–1924). Sie dokumentiert den damaligen Stand des Wissens, der inzwischen stark erweitert ist. Zum einen verfügen wir heute über ganze Hss. wie z. B. die von H. Quecke herausgegebene Hs. der Sammlung Palau-Ribes in Barcelona mit Lk, Joh und Mk. Zum anderen ist die Notwendigkeit erkannt, Hss., deren Blätter oft über mehrere Sammlungen zerstreut sind, zu rekonstruieren, während Horner sich damit begnügte, die Fragmente, wie er sagte, zu einem fortlaufenden Text zusammenzustellen. Notwendige Vorarbeit für eine Neuausgabe der sahidischen Evangelien ist eine Liste der entsprechenden Hss., deren 1. Teil nun vorliegt.

In einem Vorwort informiert B. Aland über die im Institut für ntl. Textforschung in Münster geleistete Arbeit (V–XIII). Unter den Nummern sa 1 – sa 10 sind sodann die größeren und wichtigsten Hss. beschrieben (1–26). Die folgenden Ziffern bis 100 bleiben frei für Ergänzungen. Weitere Hss. werden dann von sa 101 – sa 130 gezählt (29–452). In diesem Teil vor allem liegt die verdienstvolle Leistung der beiden Bearbeiter, denen es gelungen ist, die Zusammengehörigkeit vieler Seiten und Fragmente zu entsprechenden Codices zu erkennen. Den Abschluß bilden ein „vorläufiger Index der Bibliotheksorte", ein „vorläufiger Index der Horner-Sigel" und ein „vorläufiges Literaturverzeichnis". Zum 2. Teil der Handschriftenliste schreibt B. Aland, daß dieser in Vorbereitung sei (XIII). Er soll die Beschreibung der übrigen

sahidischen Evangelienhandschriften und Lektionare sowie Nachträge und Ergänzungen enthalten.

Man muß den Bearbeitern des Bdes dankbar sein. Zu wünschen ist ein guter Fortgang der Arbeit.

Mainz Theofried Baumeister

Pfeiffer, Heinrich: **Gottes Wort im Bild.** Christusdarstellungen in der Kunst. – München, Zürich, Wien: Neue Stadt; Wuppertal: Brockhaus 1986. 104 S. 45 Abb. farbig, 38 s.-w. Ln. DM 68.–/sfr 68.–/öS 531.–

Der Vf., Prof. für christliche Kunstgeschichte an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom, legt mit diesem Buch das Ergebnis langjährigen kunsthistorischen und theologischen Denkens und Forschens über das Bild Christi in der Kunst vor. Leitender Gesichtspunkt und Deutungsprinzip ist „das Wort der Schrift": Es ist nach Auskunft des Vf.s der gemeinsame theologische Grund, der die Christusbilder aller Zeiten prägt. Die Methode, die Präsentation und Deutung des überaus komplexen Gegenstandes bestimmt, ist also eine systematisch-theologische. Der Aufbau des Werkes in sieben Kapiteln entspricht den sieben Grundtypen, in denen Christus, das ewige Wort Gottes, in den verschiedenen Epochen der christlichen Religionsgeschichte gleichsam Bild geworden ist. Hintergrund der Darstellung ist die andere zeitliche Gestalt des Gotteswortes, das Wort der Schrift: Wie der Vf. in der Einleitung betont, ist es „dem Christusbild gleichgestimmt, erfaßt es gleichsam von innen her, und daher ist allein dieses Wort letztgültige Norm für die beschreibende Deutung".

Die drei ersten Kapitel stellen dar, wie aus der an Geist und Schrift des antiken Judentums orientierten Bilderlosigkeit des Urchristentums unter dem Einfluß der hellenistisch-römischen Kultur bis zum Ende des byzantinischen Bilderstreits im 9. Jh. ein praktisch in der gesamten Kirche anerkannter und auch durch die philosophische und theologische Reflexion begründeter Typus der Christusikone sich entwickelte. Die ältesten Fresken der römischen Katakomben und die Skulpturen der christlichen Sarkophage enthalten sowohl die Wiedergabe biblischer Szenen als auch symbolische Darstellungen Christi (Lamm, Fisch, Chi-Rho). Beide Formen christlicher Bildersprache, die der ausführlichen Erzählung der alt- und neutestamentlichen Heilsgeschichte und die des reduzierten, eindrücklichen, aber ausdeutungsfähigen Symbols, sind über das Mittelalter (Biblia pauperum) bis in die Gegenwart lebendig geblieben. Die Präsentation des anbetungswürdigen und triumphierenden Gott-Menschen in der Tradition antiker Götterbilder zeigen schon die Mosaiken von S. Pudenziana und S. Maria Maggiore in Rom aus der ersten Hälfte des 5. Jh.s, dann aber auch die triumphalen Gemälde des verherrlichten Christus der Renaissance (Raffaels Disputa im Vatikan) und des Barock (Martin Knollers Kuppelfresko der Auferstehung Christi in der Abteikirche von Neresheim). Überhaupt gibt der Vf. im Rahmen dieses zweiten Kapitels eine Interpretation bedeutender Bilder des auferstandenen und richtenden Christus, darunter des Weltrichters von Michelangelo in der Sixtinischen Kapelle des Vatikan und der Osterszene „Noli me tangere" von Correggio im Prado zu Madrid. Die nach strengen Regeln auf dem Hintergrund des Inkarnationsdogmas und der Urbild-Abbild-Theorie geschaffene Christusikone ist Gegenstand des dritten Kapitels. Noch in den romanischen Crucifixi des Westens zeigt sich der Einfluß byzantinischer Vorstellungen, nach denen die Majestät Gottes auch im leidenden und sterbenden Christus sichtbar wird.

In dem Kapitel, das überschrieben ist: „Der Glaube belebt die Phantasie der Künstler", beschreibt der Vf. eine seit dem 13. Jh. im Bereich des westlichen Christentums beginnende und bis ins 19. Jh. sich fortsetzende Entwicklung, die den in Bild und Plastik dargestellten Christus in größere Nähe zum Menschen rückt. Zum erstenmal in der gotischen Kathedralplastik (Chartres, Reims), dann aber ganz deutlich in Giottos Zyklus der Arenakapelle zu Padua (Judaskuß!) kommt die subjektive Sicht und individuelle Deutung des Künstlers zur Geltung. „Im Abendland bekommen die Werke mehr und mehr das Gepräge der Persönlichkeit des sie schaffenden Künstlers, werden zum Ausdruck seiner künstlerischen Phantasie, der freilich die Grenzen der Ehrfurcht und des persönlichen Taktes gesetzt sind" (54).

Die Gottes- (und Menschen-)Verlassenheit Jesu, wie sie auf zahlreichen Bildern des Crucifixus der frühen Neuzeit (Michelangelo, Van Dyck, Velazquez), aber auch des 19. (Caspar David Friedrich) und 20. Jh.s (Salvador Dali, Graham Sutherland) ihren Ausdruck findet, ist Gegenstand des nächsten Kapitels. Sodann zeigt der Vf. anhand eindrucksvoller Beispiele, wie die Künstler über die ganze christliche Kunstgeschichte hin Christus inmitten der Menschen dargestellt haben. Hierher gehören Gruppenbilder, die Christus zusammen mit seinen Jüngern zeigen, wie ein Fresko der römischen Domitillakatakombe aus dem 4. Jh., aber auch Gesprächs- und Einzelszenen, wie der „Zinsgroschen" von Tizian in Dresden und Rembrandts „Emmausjünger" im Louvre. Das letzte Kapitel gibt einen Einblick in die Vielfalt moderner Gestaltungen des Christusthemas. Viele der vom Vf. analysierten Beispiele bringen Christus in Beziehung mit einer dem Künstler gleichzeitigen Situation des Leidens und der Bedrückung. Von besonderer Eindrücklichkeit ist Lovis Corinths „Ecce homo": „Er ist einer der Entwürdigten, der Getretenen, der Gefangenen eines Lagers unserer Zeit. Leiden, Angst und Ausgeliefertsein, das ist die Aussage des Bildes" (84). Der Vf. fragt, ob man vor einem solchen Bild beten könne. Doch handelt es sich vielleicht um das gemalte „Confiteor" oder „De profundis" des Künstlers selbst, der sich als Pilatus dargestellt hat.

Der Vf. hat die Beispiele zu den einzelnen Themen sorgfältig ausgewählt und mit großer Einfühlungsgabe interpretiert. Eine Kritik, die sich an dem festmachte, was auch noch hätte berücksichtigt werden müssen, würde es sich leicht machen. Dennoch mag dem Rezensenten der subjektive Hinweis auf zwei Komplexe von Christusdarstellungen gestattet sein, die er vermißt hat: einmal diejenigen des irischen und germanischen Frühmittelalters (als Beispiele seien genannt: Abt Muiredachs Kreuz im Kloster Monasterboice, Irland, und die Christusfigur auf dem Runenstein des dänischen Königs Harald Blauzahn in Jelling auf Jütland); sodann die Kreuzigungs- und Abendmahlsszenen Tintorettos in Venedig. Eine tatsächlich gravierende Lücke ist aber wohl doch das gänzliche Fehlen eines Hinweises auf die Bedeutung des Franziskanertums für die christliche Kunstgeschichte, und hier wiederum für die Passionsthemen (Kreuzigung, Schmerzensmann, Pietà) bis ins Spätmittelalter und darüber hinaus.

Daß der Vf. sich um eine grundlegende, maßstabgebende Theorie seines Werkes bemüht hat, zeichnet dieses vor bloß summarisch-kunsthistorischen Kompendien aus. Wenn jedoch „das Wort der Schrift" als „letztgültige Norm für die beschreibende Deutung" angegeben wird, so zeigt sich, daß die theoretische Grundlage von Vf. nicht genügend durchdacht ist. Es sei nur daran erinnert, daß die oberdeutschen und schweizerischen Reformatoren (Zwingli, Bucer, Calvin u. a.) sich für den von ihnen vertretenen Standpunkt, „das under Christen gar kein bild nit sol sin", gerade auf Gottes Wort beriefen. Der Vf. hat sich aber im Rahmen seiner Vorüberlegungen zur Grundlage seines Werkes weder mit dem biblisch begründeten Ikonoklasmus der Reformationszeit noch mit demjenigen des Mittelalters (Libri Carolini, Cistercienser, Wyclif) auseinandergesetzt. Hätte er dies getan, so hätte er feststellen können, daß die in den heiligen Schriften des antiken Judentums und des Urchristentums geronnene Gedankenwelt nicht schlechthin die Grundlage christlicher Kunst ist. Die jüdisch-christliche Heilsgeschichte gibt gewissermaßen so etwas wie die „Drehbücher" für die künstlerische Gestaltung her. Zur Bildwerdung sind aber noch andere Impulse notwendig. Sie kommen vor allem aus dem (außerbiblischen!) philosophisch-theologischen Denken und der Volksfrömmigkeit. Die Ikonoklasten aller Zeiten können sich deshalb mit großem Selbstbewußtsein auf das Wort der Bibel berufen. Bei den Bilderfreunden dagegen spielt das Traditionsargument die tragende Rolle, weil sie sich der mangelnden Fundierung ihres Standpunktes in der Schrift wohl bewußt sind. Demnach kann auch das Wort der Schrift nicht einfachhin als Maßstab für Deutung und Beurteilung des Christusbildes genommen werden, sondern der gesamte Komplex der gewachsenen theologischen und kultischen Tradition einer Epoche christlicher Relgions- und Kulturgeschichte. (Es kommt allerdings dem Buch zugute, daß der Vf. nicht immer konsequent im Sinne seiner Interpretationstheorie verfahren ist.) Darüber hinaus kann man, bei allen berechtigten Fragen, die an die neuzeitliche Bibelwissenschaft zu stellen wären, nicht einfach von einem dogmatischen Verständnis der Heiligen Schrift ausgehen, wie es allenfalls in dem voraufgeklärten und vorrationalistischen Zeitalter noch möglich war.

Unbeschadet der hier geäußerten Kritik an einzelnen Punkten sei festgehalten, daß es sich um ein in außergewöhnlichem Maße gelungenes Werk handelt, das geeignet ist, die wissenschaftliche Diskussion ebenso anzuregen wie die religiöse Meditation. Hierzu tragen vor allem auch der klare Stil des Vf.s und die weiterführenden Literaturangaben bei. Ein besonderes Lob verdient die Zusammenstellung des Bildmaterials und die hervorragende Dokumentation zu den einzelnen Werken im Anhang. Der dreispaltige Satz kann dagegen wohl nicht als besonders geglückte drucktechnische Lösung angesehen werden.

Tübingen Helmut Feld

Hallonsten, Gösta: **Meritum bei Tertullian.** Überprüfung einer Forschungstradition II. – (Malmö): CWK Gleerup (1985). 336 S. kart. skr. DM 120.–

Die vorliegende Publikation stellt die vom Vf. im 1. Teil seiner Diss.: Satisfactio bei Tertullian (vgl. meine Rez. in: ThRv 81 [1985] 204/5) angekündigte Fortsetzung der Untersuchung des Verdienstgedankens bei Tertullian dar. Dieser konkretisiert sich nach Meinung der Forschung in den Begriffen satisfactio und meritum, wobei die Tendenz dahin geht, im Terminus meritum ein Kausalverhältnis zwischen Werk und Lohn ausgedrückt zu finden.

Die eingehende Darstellung der Bedeutungsbreite der Worte der meritum-Gruppe sowohl im antiken Sprachgebrauch als auch bei Tertullian (23–169) läßt den Vf. zu dem berechtigten Schluß gelangen, daß aufgrund der Verwendung dieser Worte in den Schriften Tertullians nicht auf eine Verdienstlehre geschlossen werden kann, wie sie die Forschung für Tertullian in Anspruch nimmt

(127.169). Selbst die geringe Anzahl von Stellen, in denen die Problematik der Verdienstlehre anklingt, läßt im Kontext keinen Zusammenhang mit einem Anspruchs- oder Kompensationsverhältnis zwischen den Werken des Menschen und dem Lohn von seiten Gottes erkennen.

Die eingehende Beschäftigung mit den Quellen bewahrt den Vf. jedoch vor der Behauptung, daß es bei Tertullian keine Verdienstlehre in dem von der Forschung postulierten Sinn gibt. Diese ist aber nicht auf die Begriffe meritum und satisfactio als termini technici eingeschränkt (129) und hat für Tertullian nicht den Stellenwert, den die Systematik bei ihm festzustellen meint.

Die Untersuchung führt den Leser zu der Erkenntnis, daß die Forschung den jeweiligen Kontext weitgehend unberücksichtigt ließ, um die eigenen Thesen durch Tertullian bestätigt zu finden. Dabei gelingt es dem Vf. aufzuzeigen, daß nur eine äußere Ähnlichkeit der Aussagen Tertullians mit denen späterer Kontroverstheologie vorliegt (174). Am Beispiel von Seeberg und Nygren weist der Vf. außerdem auf weitreichende Fehldeutungen Tertullians unter dem Aspekt der Verbindlichkeit der „lex" hin, die bei Tertullian einen anderen Klang hat als in reformatorischer Theologie (174–188).

Obwohl die Arbeit im Hinblick auf den Verdienstgedanken bei Tertullian zu einem vorwiegend negativen Ergebnis kommt, besteht ihr Wert jedoch darin, erneut auf die Notwendigkeit eines ausgedehnten Quellenstudiums aufmerksam zu machen, um zu einer der frühchristlichen Literatur und ihrer theologischen Bedeutung adäquaten Würdigung zu gelangen.

Münster Maria-Barbara von Stritzky

Feldmann, Erich: **Die „Epistula Fundamenti" der nordafrikanischen Manichäer.** Versuch einer Rekonstruktion. – Altenberge/Soest: Akademische Bibliothek/CIS-Verlag 1987. XI, 178 S. kart. DM 49.80

Feldmann hat sich seit vielen Jahren mit dem philosophischen und religiösen Werdegang des jungen Augustinus befaßt. Die vorliegende Arbeit kann man eine Vertiefung und eine Erweiterung eines wichtigen Kapitels seiner Diss. bezeichnen: „Der Einfluß des Hortensius und des Manichäismus auf das Denken des jungen Augustinus von 373 (Münster 1975)", in der schon der Versuch einer „Rekonstruktion der ‚Epistula Fundamenti'" unternommen wurde, (I, 239–357). Die vollständige Rekonstruktion dieser für die Manichäer in Nordafrika grundlegenden Schrift ist bis heute noch nicht möglich und wird auch wohl nicht vollständig möglich sein, obschon inzwischen neue Texte publiziert wurden. F. selbst schreibt darüber im Vorwort: „Die vornehmlich in Augustinus' Streitschrift ‚Contra epistulam Manichaei, quam vocant Fundamenti' (aus dem Jahre 396) mitgeteilten Fragmente der Briefe bekamen Sinn und Leben, ihr möglicher Zusammenhang schälte sich mehr und mehr heraus."

So hat F. dann 11 Fragmente zusammengestellt und sie in ausführlichen Kommentaren erläutert. In ihnen tritt die Eigenart des nordafrikanischen Manichäismus hell hervor; auch die Abweichung von manichäischen Texten, die in anderen Sprachen auf uns gekommen sind, wird deutlich hervorgehoben.

F. zieht in gewisser Weise selbst das Resumée: „Die hier vorgelegten Fragmente und die erschlossenen Lehrstücke, deren Kommentierung zum besseren Verständnis und der weiteren Erschließung dienen soll, gibt gewiß nicht den ganzen Inhalt der epistula fundamenti wieder" (114). Die bisherigen Arbeiten anerkannter Forscher (z. B. Cumont; 78) werden in sachlicher Form gewürdigt und ergänzt.

Von großem Interesse ist auch die präzise und ausführliche Gegenüberstellung des „Christus" in den Evangelien und bei dem Manichäismus der „epistula fundamenti", wenn sie auch nach Augustinus' Zeugnis beinahe die ganze Lehre der Manichäer enthält (102). Ähnlich werden auch anderen Anschauungen wie über „Adam und Eva", „Licht und Finsternis" u. a. gegenübergestellt.

F. hat Quellen und Literatur im umfassender Weise herangezogen; dadurch wird die Lektüre des Buches nicht zu einer Erholung, aber der wissenschaftliche Wert ist bedeutend. Man gewinnt einen guten Einblick in die religiöse Situation Nordafrikas am Ende des 4. Jh.s, die zu einer großen Verwirrung auch innerhalb der Kirche führen mußte.

Münster Bernhard Kötting

Podskalsky, Gerhard: **Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus' (988–1237).** – München: Beck (1982). XIII, 361 S. Lw. DM 158.–

Anzuzeigen ist ein Buch, das für Jahrzehnte seinen Wert behalten wird. Es ist ein Nachschlagewerk, das der Slavist und Theologe Ludolf Müller schon im Geleitwort als *„nastol'naja kniga"*, als „Tischbuch", bezeichnet hat, und das in der Tat inzwischen auch für sowjetische Fachgelehrte als ein solches „Tischbuch" unentbehrlich geworden ist, denn auch in der Sowjetunion, an den Quellen, ist diesem Handbuch nichts an die Seite zu stellen. So sehr auch die einheimische Forschung vor und nach der Revolution um Bibliographien, Gesamtdarstellungen und Nachschlagewerke bemüht war, was P. S. 6–10 würdigt, – es mangelte bisher ganz entschieden an einem Kompendium, das die östliche und westliche Forschung sachlich und unvoreingenommen berücksichtigt, und, wie das vorliegende Buch, dem geistlichen Charakter der Literatur des Kiever Rußland die notwendige, in der Sowjetunion nicht erlaubte Beachtung zollt. Wie weit der Theologiebegriff durch Überdehnung strapaziert wird, sei dahingestellt. Jedenfalls ist erfreulich, daß fast die gesamte Kiever Originalliteratur berücksichtigt wird, also mehr erscheint, als man dem Titel nach erwarten kann.

Es geht dem Autor, wie in der Einleitung dargelegt, um eine theologische Betrachtung der altrussischen Originalliteratur der Kiever Periode. Da er hierbei, sich auf den geistlichen Charakter stützend, eigentlich nur das Igor'lied auszunehmen hat, macht sein Handbuch nicht nur dem Theologen, sondern auch dem Philologen, dem Literatur- und Kulturhistoriker interessant und wertvoll.

In der Anlage folgt P. ganz bewußt und so weit wie möglich dem im gleichen Verlag erschienenen Kompendium von H. G. Beck „Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich", München 1959, ²1977 (= Byz. Handbuch im Rahmen des Handbuchs der Altertumswissenschaft II,1). In der Tat, die Gliederung in a) Kirche generell, b) theologische Literatur und c) Theologie, bestimmt, zusammen mit korrespondierenden Unterabschnitten, das ältere wie das hier anzuzeigende Standardwerk.

Den 1. Hauptteil „B. Die russische Kirche: Entstehung – Organisation – Geistiges Leben" (11–82) begreift der Vf. in aller Bescheidenheit als einen „geschichtlichen Überblick", gedacht als „Hintergrund der theologischen Betrachtung der einzelnen Werke" (5), nicht als erschöpfendes Handbuch nach Art der inzwischen veralteten kirchengeschichtlichen Darstellungen von Metropolit Makarij (1857–1883) oder von E. E. Golubinskij (²1901–1917).[1] Doch bietet P. eine selbständige Zusammenfassung der Aspekte, Problemkreise, der kirchlichen Entwicklung und nicht zuletzt der Grundlagen (Übersetzungstätigkeit, Bildung usw.) der Kiever Theologie und Literatur, – immer auf der Grundlage neuerer Forschungen, wie schon der Blick auf die umfänglichen Fußnoten mit den Nachweisen der neueren und neuesten Forschungsliteratur zeigt. P. selbst (6) zollt auch dem veralteten Standardwerk Golubinskijs einen vielleicht zu großen Respekt. Wenn auch die neuere Forschung um eine Auseinandersetzung mit Golubinskij nicht herumkommt, so doch eher aus äußeren Gründen, vor allem, weil die sowjetische Forschung in ihrem Antiklerikalismus die Kirchengeschichte sträflich vernachlässigt hat. Die Revision von Golubinskijs Einschätzung der literarischen Quellen ist überfällig. Sie ist auch von den wenigen kirchen- und frömmigkeitsgeschichtlichen Darstellungsversuchen russischer Emigranten wie z. B. G. Fedotov[2] nicht geleistet worden, die P. zu Recht als essayhaft bezeichnet. Schon in diesem Teil gebührt dem Vf. das Verdienst, den Forschungsstand in bewundernswerter Umsicht zusammengefaßt zu haben. Er hat damit endlich eine zwar knappe, aber wissenschaftlich solide Darstellung geboten. Mit einem Wort: für die weiteren Forschungen über Christianisierung Rußlands, kirchlichen Status, Bistümer, Synoden, häretische Bewegungen, Mönchtum, Literatur und Bildung und für weitere die kulturelle Situation und Tradition des christianisierten Rußland betreffende Fragen bietet P. in diesem Abschnitt seines Buches, das den Charakter eines eingehenden Forschungsberichtes hat, verläßliche Grundlagen. Eine für diesen Teil hilfreiche Karte, die man hier vermißt, findet sich in den „Anhängen" (280). Schon hier ist zur Ehre des Vf.s zu sagen, was das Handbuch auch als Ganzes auszeichnet: er wägt stets die Meinungen behutsam ab, er ergreift lieber keine Partei statt eines zu raschen Urteils, in diesem Teil etwa S. 76/77 über die Frage: wer kann die Kiever Kultur für sich beanspruchen: Russen, Ukrainer oder Weißrussen?

Der 2. Hauptteil „C. Die theologische Literatur der Kiever Rus' (988–1237)" (83–271) ist wie schon bei Beck nach Gattungen untergliedert. Da P. – im Unterschied zu Beck – es „nur" mit 250 Jahren einer durch wenig Veränderungen gekennzeichneten Entwicklung zu tun hat, verzichtet er auf eine der Gattungsteilung übergeordnete Zeit- oder Epochengliederung. Er tut dies sehr zu Recht, weil die „Epochen" im MA ohnedies keine durchgreifende Bedeutung gewonnen haben. Es handelt sich ja bestenfalls um Veränderungen innerhalb der Gattungen – um „gattungsspezifische Entwicklungen" (S. 84). Das Erkenntnisinteresse des Vf.s ist dabei vornehmlich auf die Frage gerichtet, welche der byzantinischen Literaturgattungen in der Kiever Literatur „ausfallen", – nämlich, wie sich herausstellt: Dogmatik und Exegese (ein leitmotivischer Befund: 5, 20, 170, 274).[3]

Behandelt werden Homiletik, Hagiographie, Asketik, Dogmatik/Polemik, kanonistische Literatur, Wallfahrtsberichte, Chronistik, liturgische Dichtung und Sammelwerke. Auf annähernd 200 S. werden in diesem Hauptteil die Werke der Kiever Literatur eingehend und umfassend, mit der Dokumentation der Ausga-

[1] Metropolit Makarij (= M. P. Bulgakov): Istorija russkoj cerkvi. Bd 1–12. SPb 1857–1883 (Reprint: Düsseldorf 1968–1969); E. E. Golubinskij: Istorija russkoj cerkvi. I, 1–2; II, 1–2. 2. Aufl. M. 1901–1917 (Reprint: The Hague-Paris 1969).

[2] G. Fedotov: The Russian Religious Mind. I. Kievan Christianity. Cambridge, Mass. 1946, 2. Aufl. 1966.

[3] Dazu vgl. auch G. Podskalsky: Gattungsprobleme in der theologischen Literatur der Kiever Rus' (988–1237). In: W.-H. Schmidt (Hrsg.), Gattungsprobleme der älteren slavischen Literaturen. Berlin-Wiesbaden 1984. S. 339–347, bes. 342.

ben und der Sekundärliteratur zu den Autoren, den Werken, ihren Strukturen, Quellen, Situationen dargestellt. Der Charakter eines umsichtigen und in streitigen Fragen sorgfältig abwägenden Berichts über die Forschungsprobleme bestimmt auch diesen Teil.

Während die Homiletik der Kiever Periode im Unterschied zur späteren vorpetrinischen Zeit in Rußland von großer Bedeutung war, steht es im Falle der wichtigen hagiographischen Gattung eher umgekehrt. P. kann für die Kiever Zeit nur die Werke über Boris und Gleb, Vladimir, Feodosij Pečerskij und die russischen Texte zu Nikolaos von Myra, ferner über Leontij Rostovskij und Avraamij Smolenskij namhaft machen. Daß er S. 138 zwei nichthagiographische Texte anführt und in einem Anhang noch die hagiographischen Zeugnisse aus späterer Zeit über sieben Hierarchen und Fürsten der Kiever Periode nachweist, ist verdienstlich. Es bleibt aber ein Befund, der leider nicht expliziert wird: der nationalrussische Heiligenkult in breitem Umfang setzt erst nach der Tatarenzeit ein. Hierzu stimmt ja auch, daß die S. 160 als nicht erhalten erwähnte Vita Antonii (des Klostergründers Antonii Pečerskij) nach überzeugender neuerer Forschung in der Tat nicht existiert hat.[4]

Im Abschnitt Asketik, was, wie P. bemerkt, sich gegenüber Homiletik und Hagiographie schwer abgrenzen läßt, weil, so muß man ergänzen, Asketik gar keine Gattung darstellt, behandelt Vf. Sendschreiben (poslanija), drei Mönchspredigten Kirills von Turov, die er in dem Abschnitt „Homiletik" ausgespart hat, und vor allem das Kiever Paterikon.

In der Gruppe Dogmatik/Polemik kann P. eigentlich nur polemische (zumeist antilateinische) Traktate behandeln; die Dogmatik ist auf russischem Boden so gut wie gar nicht entwickelt, eine Eigenart, die P., wie erwähnt, mit Recht deutlich herausstellt. Auch die polemischen Sendschreiben der Kiever Zeit stammen häufig von Kirchenfürsten griechischer Abstammung.

Während auch die kanonistische Literatur Kievs stark vom byzantinischen Kirchenrecht her geprägt ist, kann P. mit den beiden frühen Werken der Wallfahrtsliteratur und mit der Chronistik originellere Schöpfungen darstellen. Die Einbeziehung der mit den byzantinischen Mönchschroniken vergleichbaren russischen Chronistik (Kiev, Rostov, Vladimir-Suzdal' und Novgorod) in eine Darstellung der theologischen Literatur ist zu begrüßen. P. rechtfertigt das, indem er die „theologischen Grundüberzeugungen" darin akzentuiert.

Im Abschnitt Liturgische Dichtung behandelt P., sich der Problematik der gattungsmäßigen Zuordnung durchaus bewußt, die služba (Akoluthie), Lesung (Paroimia) und pochvala (Hymne – besser: Eukomion?) auf die Kiever Heiligen sowie die ca. 30 überlieferten Gebete Kirills von Turov.

Die letzte Gruppe erscheint unter dem Verlegenheitstitel Sammelwerke, Anonyma – Pseudepigrapha, Sonstiges – Ausblick (1273–74). Hier kommt Vf. noch einmal auf Teile der Übersetzungsliteratur zurück, die er – gewissermaßen als Rahmenbedingungen für die Entstehung der Kiever literarischen Kultur – schon einleitend (56–72) behandelt hatte. Der auch explizit so bezeichnete Nachtragscharakter dieses Abschnitts wird auch daran deutlich, daß unter den Anonyma – Pseudepigrapha nun personal und zeitlich schwer zuweisbare, teils den Kirchenvätern zugeschriebene Predigten, Mahn- und Festreden behandelt werden, die zweifellos in der 1. Literaturgruppe Homiletik besser untergebracht wären. Ebenso verhält es sich mit den hier behandelten polemischen oder kirchenrechtlichen Traktaten, Gebeten und Heiligenviten ungesicherter Herkunft. Selbst die beiden Werke nicht-theologischer Art, das Igor'lied und das Slovo resp. Molenie Daniils, werden hier noch einmal nachgetragen, und die als Ausblick behandelte theologische Literatur nach dem zweiten Tatareneinfall 1237 setzt eigentlich überflüssigerweise den geschichtlichen Aspekt über den mit der Gliederung nach Gattungen entschiedenen Primat der Literatursorte.

Unbegreiflich ist in diesem Kap. auch die Beurteilung von Pseudepigraphen. P. teilt den Fehler vieler Forscher, die Anonyma und Pseudepigrapha in einem Atemzug zu nennen, als gehörten beide zusammen. Dabei verhält es sich doch umgekehrt: Pseudepigrapha haben mit den nichtanonymen Werken gemeinsam, daß sie namentlich autorisiert sind, daß das Bedürfnis vorlag, sie auch möglichst wirksam, etwa mit den Namen der Kirchenväter, zu autorisieren.

Bedeutsam ist das knappe, aber gehaltvolle Kap. „D. Grundzüge der Theologie in der Kiever Rus'" (273–278). Die originäre zusammenfassende Charakteristik zeigt noch einmal, wie weit dieses Handbuch von einer bloßen Aufzählung der Materialfülle entfernt ist. Nach P. handelt es sich im Falle von Kiev nicht um eine Theologie im Sinne von logisch-diskursiver Entfaltung der Glaubenssätze, sondern im rhetorischen Sinne. Eigentlich müsse man statt von Theologie von russisch-orthodoxer Spiritualität sprechen. Nicht die theologische Forschung, sondern die praktische Übung (Gebet, Fasten, Liturgie, Ikonenmalerei) steht im Vordergrund. Der Vergleich der Kiever Literatur mit der westlichen Theologie des MA ist dem Vf. natürlich ohne Berücksichtigung des 90 Prozent der hsl. Überlieferung ausmachenden byzantinischen Fundaments nicht möglich. Fruchtbarer ist ihm die Betrachtung der unterschiedlichen Strukturen der theologischen Literatur in Byzanz und Kiev. Die Kiever Rus' sei in dieser Hinsicht geprägt durch das Fehlen der klassischen Bildung, das Fehlen der Genres Dogmatik und Exegese, sie trage gewisse nationale Züge, der Kampf mit heidnisch-volkstümlichen Elementen sei stärker spürbar, das Fehlen biographischer Quellen zeuge von einem geringeren Selbstbewußtsein der altrussischen Autoren. Die Kirche stehe in der Kiever Rus' eher neben, nicht unterhalb der staatlichen Macht. Das Mönchtum sei stärker koinobitisch geprägt. Damit sind nur einige Thesen P.s in dem Schlußabschnitt referiert.

Es folgen als Anhänge aus der Feder des renommierten polnischen Historikers Andrzej Poppe nicht nur die häufiger zu findenden Verzeichnisse der Kiever Metropoliten und Fürsten, der byzantinischen Kaiser und Patriarchen und der römischen Päpste, sondern auch detaillierte Hinweise und biographische Skizzen der Metropoliten und Bischöfe sowie der im Buch erwähnten Fürsten. Nachträge und Register beschließen das Buch.

Bei einem so fakten- und quellengesättigten Werk wie dem vorliegenden Handbuch können Monita, zumal aus philologischer und literaturwissenschaftlicher Sicht, nicht ausbleiben. Unter zwei Aspekten offenbart das Handbuch Schwächen: bei der Beurteilung der Übersetzungsliteratur und bei der Einschätzung der Gattungsfragen.

Was die literarischen Gattungen betrifft, so hat es der rezensierende Literaturwissenschaftler mitunter schwer, dem Theologen zu folgen, wie schon am Beispiel der „Asketik" sichtbar wurde. Daß Asketik sich in verschiedenen Literaturformen (Sendschreiben, Reden, Traktaten, Paterika) äußern kann, wird aber von P. auch selbst als Abgrenzungsschwierigkeit gesehen. Erfreulich ist dabei, daß P. das Kiever Paterikon (das er stets mit dem russischen Begriff „der Paterik" kennzeichnet, irritierend zwar, aber wohl nur, um den Unterschied dieses Werks über das Kiever Höhlenkloster zu den griechischen Väterbüchern zu kennzeichnen?) nicht, wie das oft in Literaturgeschichten geschieht, unter die Hagiographie einreiht. „Fragantworten" (s. Register) ist als Gattungsbegriff wohl nur dann mit Erfolg einzuführen, wenn er, wie hier, dem Leser als Lehnübersetzung von „Erotapokriseis" bewußt bleibt. „Märchenlegende" (143 über Antonij Rimljanin) ist eine dem mittelalterlichen Begriff von Legendärem und Wunderbarem nicht gerecht werdende moderne Abwertung; P. ist leider nicht der erste und wohl auch nicht der letzte, der so anachronistisch über altrussische unglaubwürdige Heiligenlegenden urteilt. Als Gattungsbegriff ist die Bezeichnung untauglich. Wenn Vf. S. 138 zwei nichthagiographische Texte der Hagiographie nur aus zeitlichen und inhaltlichen Gründen subsumiert, so zeigt das vielleicht die für Gesamtdarstellungen typischen Rubrizierungsnöte. Daß die „služby" und „Hymnen" auf Heilige der liturgischen Dichtung (warum Dichtung? – so müßte man freilich auch H. G. Beck fragen, der daneben aber auch den Begriff Hymnographie braucht), nicht der Hagiographie mit eingerechnet werden, ist wohl einzusehen. Wenig akzeptabel dagegen ist das Lob in Fn. 389 für die Einteilung der „Predigtarten" bei Kasper, während dieser doch mit ihr im Falle der Osterpredigten Kirills von Turov selbst nicht zurechtkommt und eingestehen muß: „Derartige Überschneidungen zwischen einzelnen Genreformen lassen sich natürlich nicht vermeiden."[5] Vermeidbar wäre es eher, wenn man nicht wie er (und andere) nach verschiedenen Kategorien unterteilte, z. B. mal nach dem Verhältnis des Predigers zu seinem Publikum (paränetische Predigt), mal nach dem Verhältnis von Prediger und seinem Gegenstand (exegetische Predigt), mal nach dem Stil und Anlaß (konventionelle Panegyrika, Festtagspredigt).

Unklar ist schließlich, mit welcher Begründung P. (3) von einer „geringen Differenzierung der literarischen Genera" spricht, denn in der literaturwissenschaftlichen Forschung ist man seit Eremin und Lichačev der gegenteiligen Meinung, die altrussischen Gattungsgrenzen seien schärfer ausgezogen als in der Neuzeit. Dagegen spricht man von der Multifunktionalität (dem „Synkretismus") einzelner Werke, – was an der genannten Stelle vielleicht gemeint ist.

Gravierender noch ist das Problem der Übersetzungsliteratur. Wie P. mehrfach betont (4, 246, 273), macht der Anteil übersetzter Werke in der hsl. Überlieferung der Kiever Literatur etwa 90 Prozent aus.[6] Die Übersetzungsliteratur wird im Handbuch zweimal behandelt, erstens als Teil der Einbindung der Kiever Literatur in die ältere südslavisch-orthodoxe Tradition (56–72), zweitens im Abschnitt „Sammelwerke . . ." (246–271). Die erneute Behandlung übersetzter Literatur macht sogar den Eindruck einer nachträglichen Korrektur der Konzeption des Handbuchs. Das Unbehagen des Autors, 90 Prozent außer acht lassen zu müssen, wird hier und auch anderwärts im Buch deutlich. S. 185 schreibt er sehr direkt: „Eine umfassende Darstellung des Kirchen-

[4] R. Bosley: A. A. Šachmatovs These einer verschollenen Vita des Heiligen Antonij. In: G. Birkfellner (Hrsg.), Sprache und Literatur Altrußlands. Aufsatzsammlung. Münster: Aschendorff (1987) (= Studia Slavica et Baltica 8), S. 1–5.

[5] K.-H. Kasper: Die Zeitverbundenheit der altrussischen Predigtliteratur. In: Zeitschrift für Slawistik 3. 1958. S. 336–350, hier 338.

[6] Zur hsl. Überlieferung gehören selbstverständlich auch Manuskripte der späteren Zeit, die die Literatur der Kiever Rus' bezeugen. Zu den Pergamenthandschriften der Kiever Zeit selbst verfügen wir seit kurzem über eine wertvolle Beschreibung, hrsg. von S. O. Šmidt u. a.: Svodnyj katalog slavjanorusskich rukopis'nych knig, chranjaščichsja v SSSR. XI–XIII vv. M. 1984. P. hat die Vorarbeiten dazu, bes. von L. P. Žukovskaja für sein Handbuch (vgl. Register) durchaus benutzen können.

rechts in der Kiever Rus' ist nicht denkbar ohne die Einbeziehung der Übersetzungsliteratur (wie auch in anderen Gattungen . . .)." In der Tat: das Ziel des Vf.s, durch die Darstellung der Kiever Originalliteratur deren Eigenart zu ermitteln, ist methodisch nicht abgesichert, – so sehr man den Schlußfolgerungen S. 273ff auch zustimmen möchte. Literarische Übersetzungen bilden stets einen angeeigneten, „nostrifizierten" Bestandteil der übernehmenden Kultur. Das gilt, obwohl öfter übersehen, für die auf nationale Eigenart bedachten Literaturen der Neuzeit, erst recht für die Literaturen des MA, die bekanntlich der „Ästhetik der Identität", dem Prinzip des „nihil novum dicere" folgen.[7]

Berücksichtigt man die Übersetzungsliteratur, so würde das gezeichnete Bild vielfältiger und rätselhafter: welche Notwendigkeit bestand, die „Erzählung vom weisen Akir", den „Physiologos", die „Erzählung vom Indischen Reich", den „Kosmas Indikopleustes", die „Alexandreis", ja auch ebensowenig aktuelle Chroniken wie Johannes Malalas oder Georgios Hamartolos zu übersetzen? Neben der systematischen Aneignung der christlichen Fundamente (Bibel, Patristik, liturgische Bücher usw.) spielte offenbar der Zufall eine nicht geringe Rolle. Die Crux besteht darin, daß mangels Vorarbeiten die Sichtung und Bewertung jener „90 Prozent" die Arbeitskapazität eines Einzelnen weit überschreitet. Das ganze Problem ist im Handbuch leider nicht deutlich genug gesehen resp. für den Leser geklärt.

An kleineren Fehlern, Versehen und Verschreibungen sind aufgefallen:
- I. Klejn statt J(oachim) Klein (9)
- Zeilensalat S. 6 und 7 oben, Z. 1–2
- Man erwartet, daß die Psalmen von Ps. 10 ab nach der slavischen, der Septuaginta entsprechenden Zählung zitiert werden, – das ist, soweit ich überprüft habe, nur S. 105 (Hinweis auf Ps. 78) der Fall. Meist jedenfalls folgt P. der Zählung der Lutherbibel.
- Bei Wörtern wie Rhythmus, rhythmisch und Apophthegmata, frjagami versagt die Orthographie mehrmals (104, 113, 61, 160, 336, 229 Fn. 1051).
- Die nach der Vita des Avraamij von Smolensk (zit. Ausgabe S. 27) mehrfach zitierten Glubinnyja knigy sollten so, oder nach der modernen Schreibung Golubinye knigi zitiert werden (50, 140, 240, 276).

Besonders in den Fußnoten gibt es gelegentliche Schreibfehler. Ich beschränke mich darauf, die Schreibung Lichačev, Chruščev, Ponomarev, Priselkov (ohne Bezeichnung des ë) anzumerken, wogegen konsequent und richtig Erëmin, Dëmin geschrieben wird.

Dem Hinweis auf Ščapov in Fn. 811 fehlt die Heft-Nr. (Sovetskaja archeologija 7.1962, 2).

Gelegentlich läßt P. sich auf überholte Forschungsansätze ein, wie z. B. in Fn. 658 die bloße Stoffwanderung des „Blinden und Lahmen". Die um 1900 bemerkten Motivquellen aus „1001 Nacht" oder den „Gesta Romanorum" sind irrelevant. Allerdings freut man sich bei einem Handbuch eher über zu viel als zu wenig Hinweise.

Schließlich halte ich (zu Fn. 828) den Begriff *lodyga* nicht für unklar. Die Bedeutung ist „Knöchel", d. h. Mittelfußknochen über dem Hufgelenk bei Klauentieren, also ein Glückswürfelspiel, wie es schon bei den Alten (lat. talus, gr. ἀστράγαλος) üblich war. Es wird in altrussischen Wörterbüchern nur eine falsche Nebenbedeutung, nämlich „Sockel" (podnožie) statt „Würfel" angegeben.

Die einschlägige Forschungsliteratur ist von P. mit bewundernswürdiger Vollständigkeit erfaßt; S. 329–331 hat er selbst noch bibliographische Ergänzungen nachgetragen. Allerdings schreitet die Forschung heute schnell voran; erfahrene Mediävisten wie K. Onasch[8] veröffentlichen Nachschlagewerke, und Nachwuchswissenschaftler beginnen fast unbemerkt, sich der Detailforschung zu widmen. Als Beispiel nenne ich zum Thema „Boris und Gleb" die abgelegenen Arbeiten der sibirischen Wissenschaftlerin L. S. Soboleva zwischen 1975 und 1981 und die von dem Amerikaner Franklin Sciacca zwischen 1975 und 1985.[9]

Die angezeigten Schwächen und die sehr seltenen Streitpunkte oder Fehler mindern die Verläßlichkeit des Handbuchs überhaupt nicht. Im Gegenteil: auch technisch kommt der Vf. dem Benutzer in jeder Weise entgegen: es gibt, was heute leider nicht mehr selbstverständlich ist, noch echte Fußnoten, sie sind durchgezählt und erlauben dem Autor dadurch zahlreiche nützliche Verweisungen, die schnell auffindbar sind, selbst dann, wenn sie um eine Ziffer differieren (beobachtet bei Fn. 86 auf 43, statt 42; von Fn. 97 auf 88, statt 89).

[7] Ju. M. Lotman: Lekcii po struktural'noj poètike. Vvedenie, teorija sticha. Tartu 1964 (Reprint: Providence, Rhode Island 1968). S. 171ff; K. D. Seemann: Thesen zum mittelalterlichen Literaturtypus und zur Gattungssystematik am Beispiel der altrussischen Literatur. In: W.-H. Schmidt (Hrsg.), Gattungsprobleme der älteren slavischen Literaturen. Berlin-Wiesbaden 1984, S. 279.

[8] K. Onasch: Kunst und Liturgie der Ostkirche in Stichworten, unter Berücksichtigung der Alten Kirche. Leipzig 1981; Wien-Köln-Graz 1981.

[9] Ich nenne nur die jeweils letzten Arbeiten: L. S. Soboleva: Istoričeskie paremii Borisu i Glebu. Maloizvestnyj pamjatnik Kievskoj Rusi. Kand. Diss. Leningrad 1981; F. Sciacca: The Cult of Boris and Gleb. Ph. D. dissertation, Columbia University. 1985.

Dabei kommt P. mit einem geringen Abkürzungsverzeichnis (XIII) aus, d. h. die bibliographischen Noten sind gut lesbar. Zu vermissen war nur in Fn. 658 die im Abkürzungsverzeichnis nicht vorhandene Auflösung von GCS (= Griechische Christliche Schriftsteller, hrsg. v. der Kirchenväterkommission der PAW).

Eine große Hilfe bieten auch die Register, die alle Namen und Daten aus den Fußnoten mit erfassen.

Neben dem behutsamen Urteil des Vf.s kommt dem Unternehmen in Diktion und in den Fußnotenkommentaren zugute, daß ein ausgebildeter Theologie und Byzantinist sich einer slavistischen Aufgabe angenommen hat. Im Vergleich zu seinem Lehrer H. G. Beck, der in seinem auf die byzantinische Literatur bezogenen Handbuch durchaus noch unbefangen vom „hagiographischen Roman" oder von künstlerischer Originalität sprach, merkt man dem Autor den moderneren, die Andersartigkeit der mittelalterlichen Literatur beachtenden Standpunkt an.

Es liegt am Charakter des rezensierten Buches, daß diese Rezension so spät erscheint: ein Handbuch wie dieses muß man nicht nur lesen oder gar überfliegen, man muß es bei der Forschungsarbeit zu Rate gezogen haben. Und dabei hat es die Probe vollauf bestanden. Es reiht sich würdig in die vom gleichen Verlag herausgegebenen Bde des „Handbuchs der Altertumswissenschaft" resp. des „Byzantinischen Handbuchs" ein. Sein Autor Gerhard Podskalsky, dessen hauptsächliche Forschung auf dem Gebiet der byzantinischen Theologie lag und liegt, ist durch dieses Nachschlagewerk mit einem Schlage auch zur slavistischen Autorität geworden.

Berlin Klaus-Dieter Seemann

Die Kartäuser. Orden der schweigenden Mönche. Hrsg. von Marijan Zadnikar in Verbindung mit Adam Wienand. – Köln: Wienand (1983). 394 S. Ln. DM 58.–

Der vorliegende Bd setzt die Reihe der Publikationen zur Geschichte des Ordenswesens und einzelner Orden fort, mit denen sich der Wienand-Verlag ein eigenes Profil geschaffen hat. Wie bei den in den letzten Jahren erschienenen Bden über die Benediktiner, Zisterzienser und Prämonstratenser handelt es sich bei dem von dem slowenischen Kunsthistoriker M. Zadnikar und dem Seniorchef des Verlags, A. Wienand, hrsg. Bd um ein großzügig, sachverständig und liebevoll gedrucktes und illustriertes Buch, das nicht in erster Linie für den engen Kreis von Fachleuten, sondern für die stetig wachsende Schar derjenigen bestimmt ist, die sich für das Ordensleben in Vergangenheit und Gegenwart interessieren.

Wie bei den anderen Bden handelt es sich auch bei diesem um einen Sammelband, der Beiträge mehrerer Autoren enthält. Mit der Geschichte des Ordens im engeren Sinne beschäftigen sich Hubertus M. Blüm O.Cart., der Bibliothekar der Kartause Marienau, und der seit Jahren mit der Geschichte der Kartäuser befaßte Bielefelder Historiker Heinrich Rüthing. Der eine gibt einen kurzen Überblick über die Entwicklung des Ordens von seinen ersten Anfängen bis zur Gegenwart, der andere liefert einen gediegenen und informationsreichen Beitrag zur Geschichte der Kartausen in der Ordensprovinz Alemannia inferior von 1320 bis 1400, dem er einen weiteren für Organisation und Spiritualität des Ordens aufschlußreichen Beitrag zur Geschichte der Visitationen im Kartäuserorden folgen läßt. Auf die Spiritualität des Ordens gehen mehrere Autoren mit eigenen Beiträgen ein. Nach allgemein gehaltenen Einführungen in die Spiritualität der Kartäuser und ihren Modus vivendi aus der Feder des Marienauer Bibliothekars konzentrieren sich A. Wienand auf die Marienverehrung der Kartäuser, der Augsburger Spezialist für spätmittelalteriche Frömmigkeitsgeschichte, A. Baier, auf die Darstellung der Kartäuserspiritualität in der Vita Christi des Ludolf von Sachsen und der Erfurter Emeritus E. Kleineidam auf ihren Niederschlag in der Erfurter Kartäuserbibliothek. In einer breit angelegten, reich mit Illustrationen ausgestatteten Darstellung der frühen Baukunst der Kartäuser führt der Hrsg. in die Prinzipien der Kartäuserarchitektur ein, womit er einen Überblick über die Architektur einer Reihe älterer Kartausen verbindet. Speziell mit der Kölner Kartause beschäftigt sich der Mitherausgeber A. Wienand, wobei der Akzent auf ihrer Bedeutung in Spätmittelalter und früher Neuzeit liegt, ein Thema, mit dem sich G. Chaix in seiner 1981 als 80. Band der Analecta Cartusiana erschienenen Thèse auf grundsätzliche Weise beschäftigt hat. Den Abschluß des Bdes bildet, wie man das ähnlich von dem schon in 2. Aufl. erschienenen Zisterzienserband des gleichen Verlages kennt, ein von H. M. Blüm erarbeiteter Elenchus der Kartausen der vier ehemaligen deutschen Ordensprovinzen sowie eine Liste der Kartäuser-Schriftsteller im deutschsprachigen Raum. Beide liefern auf bequeme Weise nützliche Informationen.

Es wird dem Benutzer des Bdes nicht entgehen, daß eine Reihe von Beiträgen nicht mehr „taufrisch" sind, sondern in dieser oder jener Form bereits früher veröffentlicht wurden. Das kann das Verdienst der Hrsg. und des Verlages nicht schmälern. Der Bd füllt in dieser Form eine Lücke, die mit der Tatsache zusammenhängt, daß der Orden

entsprechend den für seine Spiritualität maßgeblichen Prinzipien die Beschäftigung mit seiner eigenen Geschichte lange vernachlässigt oder Außenstehenden überlassen hat. Erst in den letzten Jahrzehnten hat sich diese Situation geändert. In Frankreich, Italien, England, aber auch in Deutschland und Österreich, Belgien und den Niederlanden beschäftigt man sich inzwischen ähnlich intensiv, wie das schon seit längerem im Hinblick auf andere Orden der Fall ist, mit der Geschichte und Spiritualität der Kartäuser. Im deutschsprachigen Raum hat der Orden in dem an der Salzburger Universität lehrenden J. Hogg einen „Sachwalter" gefunden, der mit großer wissenschaftlicher Kompetenz, hohem Engagement und starkem persönlichen Einsatz zum Motor der neueren Kartäuserforschung geworden ist und in seinen fast 100 Bden umfassenden Analecta Cartusiana eine Sammlung von Quellen und Forschungen zur Geschichte des Ordens bereitgestellt hat, die in ihrer Art einmalig ist. Lesern, die sich durch den vorliegenden Bd zu einer intensiveren Beschäftigung mit dem Orden der schweigenden Mönche veranlaßt sehen sollten, werden gut daran tun, nicht achtlos an diesem „Schatzhaus" vorbeizugehen.

Berlin Kaspar Elm

Kilwardby, Robert: **Quaestiones in librum primum Sententiarum.** Hrsg. von Johannes Schneider. – München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. In Kommission bei der C. H. Beck'schen Verlagsbuchhandlung München 1986. 56*. 308 S. (Bayerische Akademie der Wissenschaften. Veröffentlichungen der Kommission für die Herausgabe ungedruckter Texte aus der mittelalterlichen Geisteswelt, Bd 13) kart. DM 65.–

Kilwardby, Robert: **Quaestiones in librum tertium Sententiarum.** Teil 2: Tugendlehre. Hrsg. von Gerhard Leibold. – München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. In Kommission bei der C. H. Beck'schen Verlagsbuchhandlung, München 1985. 279 S. (Veröffentlichungen der Kommission für die Herausgabe ungedruckter Texte aus der mittelalterlichen Geisteswelt, Bd 12) kart. DM 60.–

Nach der kritischen Edition des Teiles I der Quaestiones zum 3. Sentenzenbuch des Robert Kilwardby durch E. Gössmann (vgl. Rez. in: ThRv 80 [1984] 38–40) liegen nun 2 weitere Teilbände der Gesamtausgabe des Werkes von Kilwardby vor. Die fehlenden Bände der Quästionen zum 2. und 3. Sentenzenbuch sind in Vorbereitung. Diese Edition leistet für das Verständnis der Geistesgeschichte des 13. Jh.s und das umfangreiche philosophische und theologische œuvre des bekannten englischen Dominikanertheologen und späteren Erzbischofs von Canterbury († 10. 9. 1279) ganz wesentliche Hilfen. Vor den Großen dieses Jahrhunderts, Albert und Thomas, dürfen deren Vorgänger, die ihnen in vielfacher Hinsicht den Weg bereitet haben, nicht übersehen werden.

Der Quästionen-Kommentar des Kilwardby ist nicht das Werk eines Bakkalars, der die 4 Sentenzenbücher des Petrus Lombardus zu Anfang seiner theologischen Lehrtätigkeit zu erklären hatte; er ist das reife Werk des Magisters, der in „magistralen Disputationen" (vgl. Sent. I q. 5, ed. Schneider 15) die anstehenden theologischen Probleme diskutierte. Alexander von Hales hat bekanntlich diese Methode, die Themen des Lehrbuchs der Theologie in Quästionen abzuhandeln, voll entwickelt, und er hat auch dieser Disputation ihre literarische Form und Struktur gegeben. Eine umgreifende Frage muß mit allen Teilfragen zusammen behandelt werden. Diese Verfugung von Grund- und Teilfragen macht die Zählung der Quästionen oft sehr schwierig. Kilwardby war vor seinem theologischen Lehramt und vor seinem Eintritt in den Predigerorden Magister artium. Mit der Kunst und dem Wissen des Grammatiklehrers und Logikers differenzierte er die Fragen und gliederte das Material (vgl. Sent. I q. 36, ed. Schneider 93–119).

Übereinstimmend wird die Entstehungszeit des Kommentars von den Herausgebern in Kilwardbys magistrale Lehrtätigkeit in Oxford um 1256 angesetzt. Damit stimmt auch überein, daß sich der Magister in der Disputation vor allem mit Bonaventura auseinandersetzte.

Der Franziskanertheologe Bonaventura und sein Ordenskollege Richard Fishacre OP († 1248) waren die vorrangigen Gesprächspartner Kilwardbys bei seinen Disputationen. Beide Kollegen hatten sich bei der Auslegung der Sentenzenbücher streng an das Textbuch gehalten und auch der Autorität Augustins in einer betont neuplatonischen Überlieferung uneingeschränkte Hochachtung entgegengebracht. Kilwardby hatte sich als Magister artium intensiv mit den logischen, ethischen und naturphilosophischen Schriften des Aristoteles beschäftigt; er erkannte die Notwendigkeit, daß das theologische Lehrbuch, das immerhin schon vor einem Jahrhundert entstanden war, dem neu-aufkommenden und vielfältig andrängenden Weltwissen Rechnung tragen mußte.

Neben einer tabellarisch aufgelisteten Zitatensammlung der Väter („Originalia Patrum") verwendete er als Enchiridion der Vätersentenzen am häufigsten die Sentenzenbücher des Lombarden. Auf diese verweist er seine Hörer immer wieder, um die aktuellen Themen und Probleme zu demonstrieren. Er hielt sich aber nicht mehr sklavisch an die Themenfolge im Textbuch, sondern brachte die Fragen in einem neuen Problembewußtsein zur Sprache. Augustins wissenschaftstheoretische Unterscheidung von „res" und „signa", „frui" und „uti", die Petrus Lombardus an die Spitze seines Sentenzenwerkes setzte, stellt Kilwardby zurück (Sent. I q. 18–30, ed. Schneider 43–68) und diskutierte zuerst den Unterschied der theologischen und philosophischen Erkenntnis (vgl. ebd. q. 12, ed. 29–32). Das philosophische Wissen ist im Verständnis der aristotelischen Analytik strenges, argumentatives Beweis-Wissen; das Wissen aus dem Glauben aber ist praktisches Handlungswissen. Im Verlauf der Disputationen zum 1. Sentenzenbuch hat Kilwardby wesentliche Positionen Augustins zurückgenommen, z. B. in der Trinitätstheologie, wie M. Schmaus schon früher aufgezeigt hat, bzw. in der Ideenlehre, wie J. Schneider in einem Exkurs zur Edition dargelegt hat (ebd. 32*–54*). Kilwardby suchte keinen Ausgleich zwischen Aristoteles und Augustin, sondern er bemühte sich, die Glaubenswahrheit logisch-grammatikalisch auszusagen und ihre praktische Bewandtnis aufzuzeigen.

In den Quästionen zur Tugendlehre, die G. Leibold edierte, mußte Kilwardby die (Mitte des 13. Jh.s) aktuellen Fragen des Verhältnisses der 3 theologischen Tugenden zu den 4 Kardinaltugenden klären und damit das Problem der Zuordnung von Tugend und Gnade, natürlicher und gnadenhafter Tugend diskutieren. Auch darin ging Kilwardby über das Textbuch hinaus. Dem Dekalog widmete er im Unterschied zu Petrus Lombardus keine speziellen Fragen. Bemerkenswert ist, daß Kilwardby bereits vor Albert und Thomas den Übergang von der neuplatonischen Ethik (des Cicero und Macrobius, dessen Werk er gelegentlich auch unter dem Namen des Plotin anführt) zur Nikomachischen Ethik vollzog. Diese letztere konnte er in der Übersetzung des Robert Grosseteste benützen, die um 1246/47 entstanden war.

Der Sentenzenkommentar Kilwardbys ist in 2 Hss. vollständig erhalten, nämlich in Cod. lat. F 43, Chapter Library, Worcester (= W) und in Cod. lat. 131, Merton College, Oxford (= M), in zwei weiteren Hss. teilweise, nämlich in Cod. Vat. lat. Ottob. 161 (= V) 2. und 3. Buch, und in Cod. lat. 61 Bibl. municip., Toulouse nur der Kommentar zum 2. Buch. Ob Cod. lat. 100 Bibl. Públ. Provinc. Tarragona Teile des Kommentars von Kilwardby enthalten, konnte J. Schneider nicht klären, da die genannte spanische Bibliothek keine Filme besorgte. Leider ist diese Erfahrung mit spanischen Handschriftenbibliotheken kein Einzelfall; trotzdem aber ein wissenschaftliches „scandalum". Die hsl. Verbreitung des Quästionenkommentars Kilwardbys ist vergleichsweise mit anderen Dominikanertheologen nicht sehr groß; gleichwohl gilt es zu berücksichtigen, daß nach F. Stegmüller, Repertorium commentariorum, nr. 742, eine Reihe von Textzeugen des MA verlorengingen.

Die beiden englischen Hss. W und M haben nicht nur wegen ihrer Vollständigkeit besondere Bedeutung für Edition; sie bezeugen unbhängig voneinander (in zweifacher Überlieferung) den authentischen Text. Sie weichen „in ihren Lesearten voneinander nur geringfügig ab" (J. Schneider 21*) wenn man von den Randnotizen in M absieht. Für das 3. Buch ist die Handschriftenlage komplizierter. M. und V bezeugen nach den Beobachtungen von G. Leibold (Sent. III. 2, 33*–38*) einen einheitlichen Textstrang, so daß nur deren gemeinsame Lesearten bei der Textarbeit ins Gewicht fallen und mit denen von W konkurrieren.

Die Textzusätze, die sich in den Randnotizen in M finden und mitunter sehr umfangreich sein können (vgl. Sent. I q. 30, ed. 67 Sent. III. 1 q. 1, 4f, q. 5, 57; q. 19, 86; q. 35, 146f, 149, 150, 157; Sent. III. 2, q. 1, 5, 7, 8; q. 22, 75; q. 26, 91f, q. 28, 108, 109; q. 56, 214) geben hinsichtlich ihrer Herkunft und Bedeutung noch ungeklärte Fragen auf. Auch in den Quästionen zum 2. Sentenzenbuch stehen diese Ergänzungen am Rand von M. Die Editoren sind der Meinung, daß sie von anderer Hand stammen und nicht authentisch sind. Einige Ergänzungen in den Kommentaren zum 2. und 3. Buch sind aber gedanklich weiterführend, so daß möglicherweise auch an eine Überarbeitung dieser Bücher durch den Autor gedacht werden könnte.

Am Ende muß noch einmal das Problem der Zählung der Quästionen erwähnt werden. J. Schneider hat sich im großen und ganzen an die Zählweise in W gehalten, obgleich auch diese nicht unbedingt ursprünglich sein muß. Sie entspricht (mit einigen Abweichungen) der in („Tabula super Sententias") vorgegebenen. Diese Tabula ist ein umfangreiches alphabetisches Register zu den 4 Büchern des Quästionenkommentars, das noch eine sehr genaue Untersuchung und auch die kritische Edition verdient. Auch der Schreiber von M übernahm bis q. 22 diese Zählung (anfangs sogar mit der Untergliederung a – c/d). G. Leibold hat im Anschluß an E. Gössmann in Sent. III. 2 neu gezählt. Die Methode von J. Schneider verdient den Vorzug. Bei der Edition der Quästionen des 2. und 4. Buches sollte die Zählweise von W (unbeschadet notwendiger Korrekturen) beibehalten werden. Der Fortführung der Edition kann man nur ein „prospere procedere" wünschen.

Bochum Ludwig Hödl

Katholische Theologen der Reformationszeit. Bd 2 und Bd 3. Hrsg. von Erwin Iserloh. – Münster: Aschendorff 1985/86. 136/102 S. (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, 45 u. 46) kart. DM 26.–/24.–

In den letzten Jahren sind mehrere Sammlungen von Theologenbiographien aus verschiedenen Zeiträumen der Geschichte erschienen. Teils sind sie mehr in der Art eines Lexikons, teils mehr in einer bewußten und beschränkten Auswahl gefaßt. Herr Iserloh, wohl derzeit der bekannteste Reformationshistoriker, hat dem 1. Bd „Katholische Theologen der Reformationszeit", einen 2. und einen 3. angefügt. In der Auswahl wurde wohl darauf geachtet, daß die wichtigsten Vertreter der Zeit erfaßt werden und zum anderen ein Autor gefunden wird, der die nötige Sachkenntnis aufweist. Jedem Beitrag ist ein Verweis auf das Werkverzeichnis und auf die Literatur beigegeben. Die Literaturangaben sind auf den neuesten Stand gebracht.

Es sind Theologen vorgestellt, die weniger bekannt und noch kaum erschlossen sind, wie Jacobus Latomus (Jos E. Vercruysse), Hieronymus Dungersheim (Theobald Freudenberger), im dritten Bd Konrad Wimpina (Remigius Bäumer), Johannes Mensing (Vinzenz Pfnür) und bekanntere Gestalten, wie Bartholomäus von Usingen (Remigius Bäumer), Jodocus Clichtoveus (Peter Fabisch), Friedrich Nausea (Remigius Bäumer). Zum andern finden sich Darstellungen von Theologen, deren Theologie oder Ausschnitte aus ihrer Theologie in größeren Arbeiten bereits erschlossen sind, wie Michael Helding (Heribert Smolinsky), Girolamo Seripando (Klaus Ganzer), Johannes Driedo (Peter Fabisch). Zu anderen Theologen geben die Biographien guten Zugang, zeigen aber, daß eine Erschließung des Denkens und der Einstellung dieser Theologen notwendig wäre. Hier wäre zu verweisen auf Thomas Murner (Erwin Iserloh) und Johannes Mensing (Vinzenz Pfnür). Eines eigenen Hinweises sind die beiden Darstellungen von John Fisher (Remigius Bäumer) und Thomas Morus (Hubertus Schulte Herbrüggen) wert. Ulrich Horst hat sich mit zwei großen Gestalten aus seinem Orden befaßt, mit Ambrosius Catharinus und Melchior Cano. Ernst Walter Zeeden stellt Berthold von Chiemsee vor und beschreibt recht übersichtlich den Inhalt seiner Werke. Karlheinz Diez schildert sehr knapp den Lebensgang von Petrus Canisius und gibt zu erkennen, daß leitendes Interesse für Canisius war, „die gelehrte Schultheologie nutzbar zu machen für die Verkündigung und die Bildungsarbeit" (3,98), und wie er nach dem Eintritt in den Jesuitenorden von einer mehr mystischen Grundeinstellung zu einer gegenreformatorischen kommt.

In diesen Beiträgen wird deutlich, wie sehr sich Theologen für den „alten" Glauben eingesetzt und wie sehr sie sich um Verständigung bemüht haben. Es ist uns kaum bekannt, daß etwa schon Hieronymus Dungersheim nach der Summa des Thomas von Aquin lehrte. Er sucht die Leipziger Disputation zu verhindern und schreibt Briefe an Luther, um ihn zur Rückkehr zu bewegen. Erst dann verfaßt er eine ganze Reihe von Schriften. Von vielen der Theologen, so auch von Dungersheim, kann gesagt werden, daß sie angesehene und gute Prediger sind. An den Gestalten Ambrosius Catharinus und Melchior Cano kann Ulrich Horst einen bedeutsamen Wandel der theologischen Methode und der Anerkennung von Autoritäten aufzeigen, der später dann wirksam wird. Ambrosius Catharinus hat mehr die Theologen des eigenen Lagers herausgefordert, als es der gemeinsamen Sache dienlich war. Sein Einfluß müßte noch erschlossen werden. Klaus Ganzer ist es gelungen, aus tiefer Kenntnis der Vorgänge um das Konzil von Trient und der Lebensgeschichte Seripandos eine Skizze zu geben, die diesen Augustinereremiten und Kardinal als einen der Männer der italienischen Reform in all seiner ernsthaften Frömmigkeit und seinem tiefen Glauben zeigt. Es wird deutlich, in welch geistlicher und geistiger Kraft Seripando zu den Texten des Konzils von Trient, vor allem zur Rechtfertigungslehre, beigetragen hat. Daneben werden die vielen Enttäuschungen, die Seripando von offizieller Seite der Kirche bereitet wurden, benannt. Sehr interessant wäre, zu erfahren, wie dieser Ordensmann Enttäuschungen verarbeitet hat. Hubertus Schulte Herbrüggen arbeitet in der Darstellung der Lebensgeschichte des Thomas Morus heraus, wie dieser Humanist zum Kontroverstheologen wurde und mehr und mehr in diese Funktion hineinwuchs. Er kann auch Veränderungen in seinen theologischen Arbeiten aufzeigen und Hinweise geben, wie er mehr und mehr in die Auseinandersetzung um den König hineingezogen wurde. Der Aufbau der einzelnen Beiträge ist in sich ähnlich. Es wird zunächst der Ablauf des Lebens geschildert, die Werke werden vorgestellt und dann die Theologie wiedergegeben.

Passau Philipp Schäfer

Schröer, Alois: **Die Kirche in Westfalen im Zeichen der Erneuerung (1555–1648).** Erster Band: Die Katholische Reform in den geistlichen Landesherrschaften. – Münster: Aschendorff (1986). XI, 612 S.

Der anerkannte Altmeister der westfälischen Kirchengeschichte legt hier im Rahmen einer umfangreichen und handbuchartigen Gesamtdarstellung einen weiteren Bd vor (bisher erschienen: Die Kirche in Westfalen vor der Reformation, 1967; Die Reformation in Westfalen, 2 Bde, 1979 und 1983).

Nach einer allgemein gehaltenen Einführung über Wesen und Verlauf der katholischen Reform geht Vf. der Reihe nach auf die einzelnen geistlichen Territorien Westfalens ein: die Hochstifte Minden, Osnabrück und Paderborn, das Herzogtum Westfalen nebst dem Vest Recklinghausen, und schließlich das Hochstift Münster, wobei letzterem fast ebenso viel Raum gewidmet ist wie den übrigen Landesherrschaften zusammen.

Bekanntermaßen versteht sich Vf. als dezidiert katholischer Kirchenhistoriker; als solcher beobachtet er das Geschehen ganz aus dem Blickwinkel der katholischen Kirche. Damit sind naturgemäß bestimmte Wertungen und Sehweisen verbunden, die nichtkatholische Historiker sicherlich nicht immer teilen werden. In seiner Wortwahl hingegen erscheint Vf. äußerst maßvoll und ausgewogen.

Die gehaltvolle und wohl fundierte Darstellung ist ganz offensichtlich eine Frucht vieljähriger Beschäftigung mit der westfälischen Kirchengeschichte – Vf. hat die einschlägige (auch lokalgeschichtliche) Literatur verarbeitet und das so entstandene Bild an zahlreichen Stellen durch eigene Forschungen ergänzt. Es wird gewiß keine übertriebene Fehleinschätzung sein, wenn man in diesem Opus ein zukünftiges Standardwerk sieht.

Selbiges betrachtet Vf. selbst nicht als Abschluß, sondern als Anregung für weitere Forschungen (Einführung, VI).

Da er sich zuvörderst mit den maßgeblich handelnden Personen und Institutionen befaßt, hat er in der Tat manche Themen in den Hintergrund treten lassen und dadurch künftige Forscher zur Betätigung aufgefordert. Zu denken wäre insbesondere an strukturgeschichtliche Fragestellungen, wie beispielsweise Frömmigkeit oder Mentalitäten, Volkskultur oder Niederkirchenwesen. An ergiebigen Quellen fehlt es mit Sicherheit nicht. Es sei in diesem Zusammenhang nur an die Visitationsprotokolle erinnert, die zum größeren Teil noch unbenützt in den Archiven schlummern.

Tübingen Peter Thaddäus Lang

Pietismus und Neuzeit. Ein Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus. Im Auftrag der Historischen Kommission zur Erforschung des Pietismus, hrsg. von Martin Brecht u. a. Bd 10, Schwerpunkt: Friedrich Christoph Oetinger. – Bd 12, Schwerpunkt: Philipp Jakob Spener. – Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht (1984), (1986). 309, 245 S. kart. je DM 48.–

Es wird jeweils eine interessante Zusammenstellung von Schwerpunktbeiträgen, weiteren Aufsätzen (z. B. Bd 12 über J. S. Bach und die „Geistlichen Bücher" seiner Bibliothek), Übersichten (Bd 12 zur Zinzendorf-Ausgabe), einer „Pietismus-Bibliographie", ausführlichen Rezensionen (die weit über den Pietismus hinausgehen) und Personen-/Ortsregister geboten. Ein Blick in die 19 Sparten der Bibliographie zeigt die Breite des wissenschaftlichen Ansatzes: Vorgeschichte; Theologie und Frömmigkeit; Spener, Francke, Zinzendorf, Arnold, Tersteegen; Ökumene; Literaturkunst usw. In vielfältiger Hinsicht wird also eine Arbeits- und Forschungshilfe angeboten.

R. Piepmeier leitet Bd 10 mit „Friedrich Christoph Oetinger – Distanz und Gegenwärtigkeit" (9–21) ein.

In einer Zeit der Krise (1702–1782) lehrte dieser einen Chiliasmus, versuchte eine Art mystischer Gesamtsynthese (die Zentralschau) unter Einbeziehung der Alchemie (geistig-geistliche Tiefe materieller Vorgänge) mit der bekannten These von der Leiblichkeit als dem „Ende des Werkes Gottes" (69) und baute auf der universalen Erlösungslehre (Christus erlöst nach Röm 8,21f auch die Natur) eine Lehre des christlichen Lebens auf. Im Zeitalter des „New Age" und der Gesprächsversuche von „Mystik und Physik" (H.-P. Dürr) ist es verlockend, nun einzelnen theologischen Aussagen des württembergischen Pfarrers nachzugehen: der Auseinandersetzung mit der damaligen rationalistischen Philosophie (G. Spindler, 22–65); dem Symbolbergriff (P. Delhaye, 66–89) und seinem Nachwirken (zu „Goethes Faust", U. Gaier, 90–123). M. Brecht moniert mit Recht, daß „der Spätpietismus ein vergessenes oder vernachlässigtes Kapitel der protestantischen Kirchengeschichte" sei (124–151). Theologiegeschichten, wie E. Hirschs monumentales Werk, degradieren Persönlichkeiten wie Oetinger, Hamann, Claudius, Lavater usw. einfach als „fromme Außenseiter". Bei Brecht werden nun auch Verbindungen zur Ökumene, zu den Kreisen um J. M. Sailer oder um die Fürstin v. Gallitzin, zur katholischen Auffassung von Ritus und Kult usw. angedeutet. Spätestens hier wird bewußt, daß das interkonfessionelle Gespräch zu kurz kommt. Auf den „hermeneutisch" angehauchten Symbolbegriff bei Oetinger würde neues Licht aus der Tradition des „geistlichen Sinnes" fallen, die Kardinal de Lubac großräumig (biblisch: Origenes bis M. Luther; politisch-kosmologisch: von Joachim von Fiori bis Schelling) dargestellt hat. Aber es ist wohl dem Spezialinteresse der Autoren zuzuschreiben, daß z. B. auch ein Name wie Teilhard de Chardin (ein Oetinger des 20. Jh.s) fehlt. Auch die weiteren Aufsätze über „Semlers Lehre von der Heilsordnung", „Pennsylvanien als Asyl

des frühen deutschen Pietismus", „Die Franckeschen Stiftungen ..." dokumentieren eine sorgfältige, aber eben doch Spezialistenarbeit der Autoren. Ähnliches gilt von den ausgezeichneten Rezensionen, wo auch – erfreulicher Weise – harte Kritik auch einmal Platz haben kann.

Bd 12 ist (außer den beiden schon erwähnten Arbeiten) ganz dem 1705 gestorbenen Philipp Jakob Spener gewidmet; seine Tätigkeit in der Frankfurter Barfüßerkirche (heute Paulskirche) wie seine Pia Desideria (1675) werden als Beginn des innerprotestantischen Pietismus gewertet.

Worte wie „Innerlichkeit", „Geistliche Erneuerung", „Sammlung der Frommen" charakterisieren seine Spiritualität. Der deutliche Akzent gegen die lutherische Orthodoxie („Gott ist nicht schon objektiv in der Predigt ... sondern erst da, wo der Heilige Geist den Glauben wirkt." 13) brachte für den ab 1686 in Dresden wirkenden Prediger Konflikte mit der Landeskirche, die ihn nach Berlin (Probst von St. Nikolai) führten. Die Beiträge des Buches geben vor allem Referate der Internationalen Spener-Tagung (Berlin 1985) wieder und umreißen seine breite Tätigkeit. Stärker als im Oetinger-Band ziehen die Vff. der Aufsätze Konsequenzen für die Reform der Kirche von heute – vielleicht allerdings manchmal doch zu einfach, die heutige schwierige Lage der Seelsorge verkennend („Er spannt den Bogen von der Schrift zum Kopf, zum Herzen des Hörers und seinem Tun. Billiger wird es auch heute nicht gehen", 89), aber stets anregend. Die hiner allen Anregungen liegende Betonung des „Geistlichen" schien mir am aktuellsten im Blick auf „die Reform des Theologiestudiums" (M. Brecht, 94–108). Wie im vorigen Bd wird nur selten ein Blick über den konfessionellen Zaun getan. Er wird schärfer in manchen – wiederum sehr erhellenden – Rezensionen. So ist H. Fischer Recht zu geben, wenn am „Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte III" (hg. Andresen) die fast völlige Mißachtung der gesellschftlichen Perspektiven kritisiert (daß „R. Slenczka die Theologie der Befreiung mit einer Seitenbemerkung abtut"), zugleich ist man erstaunt, daß er die Unterscheidung zwischen Modernisten wie A. Loisy und deutschen Reformkatholiken wie H. Schell oder A. Ehrhard mißbilligt (184f).

Als katholischer Leser, dessen Interesse auf die Spiritualität geht, nimmt man beide Bde gern zur Hand; denn zwei wichtige Akzente werden sichtbar: die konkrete Leiblichkeit der Frömmigkeit bei Oetinger und der geistliche Aspekt bei Spener. Die ökumenische Besinnung darf an diesen evangelischen Theologen nicht vorübergehen.

München Josef Sudbrack

Heitzer, Horstwalter: **Georg Kardinal Kopp und der Gewerkschaftsstreit 1900–1914.** – Köln, Wien: Böhlau Verlag 1983. XIX, 259 S. (Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands, Bd 18) Ln. DM 78,—

Der Gewerkschaftsstreit – eine deutsche Variante der die gesamte Kirche belastenden Auseinandersetzungen um den Integralismus – hat in den eineinhalb Jahrzehnten vor dem Ersten Weltkrieg dem sozialen Katholizismus und besonders der katholischen Arbeiterbewegung kaum mehr gutzumachenden Schaden zugefügt. Oswald v. Nell-Breuning, der die wichtigsten Akteure noch aus persönlichem Erleben kennende 97jährige Nestor der katholische Soziallehre, betonte vor einigen Jahren in einer Besprechung der Monographie „Die Christlichen Gewerkschaften 1894–1933",[1] sie zeige „die Außensicht dessen ... was ihm von der Innensicht her schmerzlich bekannt ist", und sie zeige, wie sehr die Christlichen Gewerkschaften durch „die Auseinandersetzung in ihrem Aufbau und in ihrer Wirksamkeit gehemmt waren".[2] Im Mittelpunkt stand die Frage, ob sich katholische Arbeiter in interkonfessionellen christlichen Gewerkschaften zusammenschließen sollten oder nur in „Fachabteilungen" innerhalb der auf Pfarrei- und Diözesanebene bestehenden Arbeitervereine, wie es die im „Berliner Verband" zusammengeschlossenen Mittel- und Ostdeutschen Arbeitervereine gegen die „Köln-M. Gladbacher Richtung" (Volksverein) forderten. Der Verlauf des Streites hing wesentlich mit der Einstellung der Bischöfe zusammen und mit deren Verhältnis zu den beiden sich gegenüberstehenden Richtungen. Mit diesem Teil der „Innensicht" und vor allem mit der Frage, „welche Initiativen der deutsche Episkopat bzw. der Papst und die römische Kurie von 1900 bis 1914 ergriffen haben, um den geradezu verbissenen Auseinandersetzungen der deutschen Katholiken ein Ende zu machen",[3] beschäftigt sich das vor einigen Jahren erschienene Standardwerk von Rudolf Brack. Wohl die wichtigste Gestalt war dabei Georg Kardinal Kopp von Breslau. Ihm ist vorliegende Untersuchung gewidmet. Sie hat sich das Ziel gesetzt, „das Verhältnis des Breslauer Fürstbischofs zu den christlichen Gewerkschaften, dem integralen Berliner Verband und zu den im Kontext des Gewerkschaftsstreites stehenden Organisationen und Persönlichkeiten zu analysieren" (7).

Nach einer informativen Übersicht in der Einleitung über die Quellenlage schildern 12 Kapitel den vielschichtigen, verworrenen und nicht immer leicht überschaubaren Ablauf der Auseinandersetzungen.

Zunächst werden die Wirksamkeit des Volksvereins in Schlesien bis 1900, die christlichen Gewerkschaften bis zur Jahrhundertwende sowie die M. Gladbacher Vorstellungen von „paritätischen Gewerkschaften" erörtert. Nahziel der führenden Persönlichkeiten des Volksvereins, vor allem seines Generalsekretärs August Pieper, waren interkonfessionelle christliche Gewerkschaften, ihr Fernziel paritätische Gewerkschaften, die sämtliche Arbeiter eines Industriezweiges „auf dem neutralen Boden des Aus-dem-Spiele-lassens aller religiösen und politischen Anschauungen" (36) umfassen sollten. Christliche Gewerkschaften hielten sie nur so lange für notwendig, wie die Sozialdemokratie „die Arbeiter der freien Gewerkschaften für ihre politischen Zwecke mißbrauche" (43). Der Abwehr religiös-neutraler Gewerkschaften galten das von Kopp initiierte Fuldaer Pastorale von 1900 und seine massive Intervention nach dem Mannheimer Vorstandsbeschluß des Volksvereins von 1902 zugunsten der christlichen Gewerkschaften. Eine wichtige Rolle spielte dabei die Einflußnahme des Berliner Verbandes auf Einstellungen und Entscheidungen des Kardinals. Die Aktivitäten vor allem der „Berliner" in Breslau, die Entwicklung des Gewerkschaftsstreites bis 1908 und die Bemühungen um einen Frieden zwischen M. Gladbach und Breslau 1904 und 1909 sowie die Gründe für das Scheitern dieser Bemühungen werden in den folgenden Kapiteln geschildert. Einer der Gründe lag in der Persönlichkeitsstruktur Kopps, in der „Sprunghaftigkeit seiner Handlungen". Der ständige „Widerstreit zwischen seiner grundsätzlichen Bejahung des Berliner Systems" und dem Bemühen, als Vorsitzender der Fuldaer Bischofskonferenz „den Frieden im Episkopat zu erhalten", der mehrheitlich auf seiten der christlichen Gewerkschaften stand, verstärkte diese „Sprunghaftigkeit" (250; vgl. 108–112, 114f, 124–129). Die scharfe Kritik, die Kopp 1910 am „verseuchten Westen" übte und die sich nicht zuletzt gegen den Kardinal von Köln richtete, sein „Sillon-Brief" mit der Androhung einer kirchlichen Verurteilung des Volksvereins im gleichen Jahr, das Ja und Nein des Breslauer Oberhirten zur Arbeit der „Sozialen Kommission" der Fuldaer Bischofskonferenz sowie seine Auseinandersetzungen mit Rom und den Bischöfen von Köln und Paderborn nach dem Erscheinen der Enzyklika „Singulari quadam" 1912 sind Themen der letzten Kapitel. Hier geht es vor allem um Ursachen und Folgen des tiefreichenden Gegensatzes zu seinen westdeutschen Amtsbrüdern, um die Gründe für die wachsende Isolierung im deutschen Episkopat und um den schweren Konflikt mit dem römischen Kardinalstaatssekretär Merry del Val. Als Kardinal Kopp am 4. März 1914 nach dreitägigem Todeskampf starb, machte sich allenthalben „neben der Trauer auch Erleichterung breit" (248).

Man darf den Gewerkschaftsstreit wohl ohne Übertreibung als ein tragisches Geschehen bezeichnen, tragisch für die (katholische) Arbeiterbewegung, für die Christlichen Gewerkschaften selber und für den Volksverein, tragisch aber auch für die deutsche Kirche insgesamt, für den Episkopat und – H. zeigt dies – für seinen Vorsitzenden, der eine zentrale Gestalt in dieser Auseinandersetzung war. H.s Untersuchung ist keine umfassende Darstellung, wohl aber gibt sie einen punktuellen Einblick in die Geschichte des Gewerkschaftsstreites und einiger seiner wichtigen Personen und Organisationen. Bei aller kritischen Analyse läßt der Autor das Bemühen erkennen, die Gestalt des Breslauer Kardinals und sein Tun auch von seinem Selbstverständnis her zu sehen und zu beurteilen.

In diesem Zusammenhang darf angemerkt werden, daß der Hinweis Oswald v. Nell-Breunings, es sei „nicht so sehr ein Streit um katholisch-konfessionelle oder christlich-interkonfessionelle Gewerkschaften als vielmehr ein Streit, ob überhaupt Gewerkschaften oder nicht" (2), gewesen, gerade den Kern der Einwände der „Berliner" trifft. Sie wollten nur „Fachabteilungen" als Untersektionen der Arbeitervereine, da „die katholischen Arbeiter nicht die moralische Fähigkeit haben, selbständig die Grundsätze des Christentums auf das wirtschaftliche Leben richtig anzuwenden" (71), und sie lehnten den Streik als Kampfmittel ab. Nach dem gewerkschaftlichen Selbstverständnis handelte es sich damit bei den „Fachabteilungen" nicht (mehr) um Gewerkschaften. Die Untersuchung H.s ist ein informativer Beitrag zur Kirchengeschichte im allgemeinen, zur Geschichte der christlichen Gewerkschaftsbewegung im Kaiserreich und zum Gewerkschaftsstreit im besonderen sowie zur Biographie von Georg Kardinal Kopp.

Bochum Franz-Josef Stegmann

[1] Michael Schneider, Die Christlichen Gewerkschaften 1894–1933. Bonn 1982

[2] Oswald von Nell-Breuning, Die Christlichen Gewerkschaften 1894–1934, in: Stimmen der Zeit 200 (1982) 710–713, 711

[3] Rudolf Brack, Deutscher Episkopat und Gewerkschaftsstreit 1900–1914. Köln-Wien 1976, 3

Mödl, Ludwig: **Priesterfortbildung um die Mitte des 19. Jahrhunderts.** Dargestellt am Beispiel der Pastoralkonferenzen von 1854–1866 im Bistum Eichstätt. – Regensburg: Verlag Friedrich Pustet (1985). 328 S. (Eichstätter Studien, N.F. Bd 21) kart. DM 64.—

An Arbeiten zur Geschichte des Weltklerus besteht in den deutschsprachigen Ländern kein Überfluß. Um so mehr ist es zu begrüßen, daß

der Regens des Eichstätter Priesterseminars sich in der hier anzuzeigenden Untersuchung mit einem zentralen Thema priesterlichen Lebens befaßt. Er beschränkt sich dabei zwar auf die wenigen Jahr von 1854 bis 1866 in dem damals noch kleinen und in sich geschlossenen Bistum Eichstätt, doch verdient diese Arbeit, die offenbar vom Interesse an heutiger Priesterweiterbildung angeregt wurde, Aufmerksamkeit weit über das Bistum Eichstätt hinaus.

Priesterausbildung und -weiterbildung bilden nicht erst aus heutiger Sicht eine Einheit, sondern auch in der Vergangenheit hat man dies, wenn auch vielleicht unreflektierter, ähnlich gesehen. So wundert es nicht, daß die Ansätze zu einer systematischen, vom Bischof geleiteten und verantworteten Priesterweiterbildung parallel zu den Bemühungen um eine verbesserte Priesterausbildung in Seminarien in der Zeit nach dem Tridentinum aufkam. Wegweisend hat diesbezüglich K. Borromäus gearbeitet. Aber auch Vinzenz von Paul, Papst Benedikt XIII. und Papst Benedikt XIV. haben der Priesterweiterbildung ihre Aufmerksamkeit zugewandt und diese zu normieren gesucht. Dabei konzentrierte sich das Interesse im wesentlichen auf die Behandlung von Casus conscientiae und auf liturgische Fragen. Ein großzügigeres Konzept entwarf dann der Konstanzer Bistumsadministrator H. I. v. Wessenberg zu Beginn des 19. Jh.s. Dieses verstärkte Bemühen um die Priesterweiterbildung ist im Kontext der Normierung der Priesterausbildung und der immer stärkeren Herausbildung eines Diözesanklerus zu sehen.

Auch der Eichstätter Bischof K. A. von Reisach (1836–46) hat schon zu Beginn seiner Amtszeit die Organisation einer Priesterweiterbildung erwogen, die sich an jenes umfassende Konzept von Priesterausbildung anfügen sollte, das er in seinem Priesterseminar zu verwirklichen suchte. Aber erst sein Nachfolger G. von Öttl (1846–66) hat diesen Plan dann in die Tat umgesetzt. Den ersten zwölf Jahren der 1854 eingerichteten Eichstätter Pastoralkonferenzen gilt der Kern der Untersuchung. Vf. begründet diese Einschränkung damit, daß das Institut nach dem Tode Öttls durch Bf. F. L. von Leonrod einschneidend verändert wurde.

Die dem Eichstätter Klerus 1854–66 zur Behandlung vorgeschriebenen Themen waren dem Gebiet der Dogmatik, der Moral, des Kirchenrechtes, der Liturgie und schließlich der Pastoral entnommen. Sie zielten auf die Vermittlung einer Sicht der Kirche als Mysterium und des Priesters als Stellvertreter Christi in seiner Gemeinde. Die Konferenzen bildeten nach Vf. zu ihrer Zeit nach Struktur und Praxis das Muster einer „fast beispielhaften Priesterweiterbildung".

Für die Jahre nach 1871 diagnostiziert Vf. einen Verlust an spiritueller Tiefe zugunsten eines stärker betonten Formalismus. Eine trotz des begrenzten Untersuchungsraumes vorzügliche Arbeit.

Città del Vaticano Erwin Gatz

Kirchen und Gesellschaft in beiden deutschen Staaten. Hrsg. von Gisela Hellwig und Detlef Urban. – Köln: Verlag Wissenschaft und Politik 1987, 224 S. (Edition Deutschland Archiv), kart. DM 16.80

Es ist sicher heikel, in einem Sammelband mit einer Fülle von Beiträgen, das Verhältnis von Kirche und Gesellschaft in beiden deutschen Staaten darzustellen, und dies dazu noch auf relativ wenigen Seiten. Es handelt sich denn auch nicht um einen wirklichen Systemvergleich, wie der Titel mißverstanden werden könnte. Aus katholischer Sicht ist den Hrsg. Dank dafür zu sagen, daß sie den Versuch unternehmen, die katholische Kirche in ihre Darstellung miteinzubeziehen. Dazu schreibt T. Mechtenberg in einer Rezension (Deutschland Archiv 20, 1987, 644):

„Wenn in dem vorliegenden Sammelband die Darstellung der katholischen Kirche in der DDR stärker zurücktritt, so ist dies auch eine Folge einer mit einer äußeren Abgrenzung verbundenen Scheu vor Publizität. Zitationsfähige Quellen sind daher rar, so daß eine Darstellung der katholische Kirche in der DDR, die einen Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erheben könnte, bis heute fehlt. Dieser Mangel wirkt sich auch auf den vorliegenden Bd aus. Daß die Herausgeber trotz dieses ihnen wohl bewußten Defizits eine Darstellung beider Kirchen in ihrem Verhältnis zu den Gesellschaften der Bundesrepublik und der DDR versucht haben, verdient Respekt."

In der Tat ist nach wie vor zu beklagen, daß es in der Bundesrepublik keine kontinuierliche Forschung zur Entwicklung der katholischen Kirche in der DDR gibt. Trotz der von Mechtenberg dafür genannten Gründe sollte doch nun, mehr als 40 Jahre nach der Teilung Deutschlands, vielleicht an einem Lehrstuhl für Kirchengeschichte ein entsprechender Forschungsschwerpunkt eingerichtet werden. Daß eine Aufarbeitung in einem solchen schmalen Sammelband nicht geleistet werden kann, bestenfalls eine nicht in allen Punkten ganz befriedigende Information gegeben werden kann, das ist aufgrund der Quellenlage mehr als verständlich. So verwundert es nicht, daß in dem Kapitel über den Weg der Kirchen von 1945 bis heute die Darstellung der katholischen Kirche durch E. A. Jauch und G. Hellwig (7–44) schwächer ausfällt als der Beitrag von R. Henkys über die evangelische Kirche (45–90), der ja seit Jahren als Kenner der evangelischen Kirche in der DDR bestens ausgewiesen ist (vgl. ThRv 79, 1983, Sp. 300ff; ebd. 80, 1984, Sp. 509)

In weiteren Kapiteln werden das gesellschaftliche Engagement der Kirchen sowie die Beziehungen zwischen Kirchen und Christen in beiden deutschen Staaten in mehreren Beiträgen angesprochen. Breiten Raum nimmt dabei die kirchliche Entwicklungsarbeit ein, doch werden auch die kirchliche Jugendarbeit, das Friedenszeugnis, die Umweltproblematik, Caritas und Diakonie, sowie Jugendsekten und Jugendaustausch behandelt. Eine Reihe von Beiträgen besteht aus Interviews mit für die einzelnen Themen jeweils kompetenten Gesprächspartnern. Besondere Beachtung verdient dabei ein Beitrag über das Bedürfnis nach Religion (181–190).

Angesichts des ausgesprochen defizitären Wissens katholischer Theologen, vor allem der Theologiestudenten, bezüglich der Entwicklung der Kirche in der DDR wäre es zu wünschen, daß das vorliegende Buch in alle katholisch-theologischen Seminarbibliotheken eingestellt würde. Es bietet insgesamt einen beachtlichen Überblick und läßt durch eine Fülle von sonst nicht so leicht zugänglichen Literaturangaben weiterfinden.

Münster Klemens Richter

Fisichella, Rino: **La rivelazione: evento e credibilità.** Saggio di Teologia Fondamentale. – Bologna: Edizioni Dehoniane (1985). 391 S. (Corso di Teologia Sistematica, Bd 2) kart. Lit 25 000

Kurz nach dem Erscheinen der drei jüngsten fundamentaltheologischen Arbeitsbücher im deutschen Sprachraum[1] hat Fisichella, Professor für Fundamentaltheologie an der Gregoriana, einen recht eigenständigen „Entwurf der Fundamentaltheologie" herausgebracht, der in seiner entschiedenen Abkehr von traditionellen Argumentationsmustern wie zugleich im konsequenten Fortschreiten auf dem vom Vaticanum II gewiesenen Weg interessante Perspektiven eröffnet.

In der Einführung („Von der Theologie zur Fundamentaltheologie") umreißt F. die wissenschaftstheoretische Situation, die sich vom II. Vat. Konzil und der daran anschließenden Diskussion her für eine zeitgemäße Fundamentaltheologie (Fth) ergeben hat. Als positive Daten werden festgehalten: die (Wieder-)Entdeckung der Offenbarung als Zentrum für die Einheit der Fth, der personalen und dialogischen Dimension der Offenbarung, der Glaubwürdigkeit als Bedeutsamkeit des Glaubens für die je aktuelle Existenz und der Hermeneutik als Angelpunkt des fth.ischen Diskurses; als Gefahren: der fragmentarische Charakter, eine exzessive Ausweitung der Inhalte und von daher eine „Amöbenhaftigkeit" der Fth; als wichtigste Instanzen rationaler Verantwortung: Philosophie, Historie, Soziologie, Psychologie. Trotz dieser vielschichtigen Ausgangslage wird der Versuch einer Neubestimmung der Fth gewagt. Fth wird immer die theologische Disziplin des „Warum?" bleiben. Vor dem Leittext 1 Petr 3,15 sollte aber der noch grundlegendere Text Dtn 6,20 (nicht „Dt 26": S. 31!) beachtet werden, der die Frage des im Glauben neu Hinzutretenden nach dem Grund gläubigen Handelns mit der Erzählung der Heilsgeschichte beantwortet, und im Blick auf 1 Petr 3,15 selbst sollte der Kontext der Stelle bewußt bleiben: Es geht um rational verantwortete Verkündigung, die sich vor den Ernstfall des Blutzeugnisses gestellt weiß (vgl. 31f). Damit ist der Sinn des zweiteiligen Aufbaus des vorliegenden Buchs (Teil I: „Das Ereignis der Offenbarung", Teil II: „Die Glaubwürdigkeit der Offenbarung") bereits angedeutet. Zunächst werden aber noch einige Charakteristika einer zeitgemäßen Fth umschrieben: Methodologisch ist ein Pluralismus erfordert, der eine umfassende Begegnung von menschlichem Wissen und Glaubenserfahrung erlaubt. Die Struktur ist grundlegend durch den zweifachen Adressaten der Disziplin – der Glaubende und „der andere" – bestimmt. Im Unterschied zur Dogmatik, die es mit der Offenbarung in ihren Einzelgeheimnissen zu tun hat, geht es der Fth um eine Verantwortung der Offenbarung als eines integralen Ganzen (globalità), die durch Offenheit, Optimismus und Katholizität im Sinne von Universalität gekennzeichnet ist. Inhaltlich gesehen, ist die Fth weder eine Funktion der gesamten Theologie (im Sinne von Geffré und Rahner) noch bloße Einführung dazu. Sie ist schließlich auch nicht Theodizee („teodicea" im umfassenden Sinn einer „demonstratio religiosa"), die philosophisch einen Zugang zu Gott und den Menschen als einen potentiellen „Hörer des Wortes" aufweist. Es gilt, den traditionellen, zu engen Anschluß der Apologetik an nur eine Form philosophischen Denkens zu überwinden und den rein theologischen Charakter der Fth wiederzugewinnen, deren normativer Inhalt allein die Einzigartigkeit Jesu im göttlichen Heilsplan ist.

Wenn das Objekt des ersten Teils der Fth das integrale Ereignis der Offenbarung ist, so geht es darin zugleich um den Glauben und seine anthropologischen Bedingungen: „eine Theologie der Offenbarung liefert die unabdingbaren Voraussetzungen durch die Konstruktion einer christlichen Anthropologie, weil sie mit ihrem Inhalt die entscheidenden und vitalen Aspekte aller Anthropologie berührt" (37). (Wird damit die philosophische Frage nach dem „Hörer des Wortes" implizit nicht doch als integraler Teil der Fth behauptet?) Aus dem Aufweis des wechselseitigen Bezugs von Offenbarung und Glaube ergibt sich notwendig eine dritte Fragedimension: das Problem der Vermittlung der Offenbarung in der Geschichte. Im zweiten Teil der Fth geht es um die Selbstrechtfertigung (autogiustificazione) der Kirche – das eigentlich apologetische Moment der

[1] Vgl. ThRv 82 (1986) 89–102.

Disziplin, das im Aufweis des einzigen in der Welt aufgerichteten Zeichens als definitiver Sinnstiftung für den Menschen besteht.

Bei der Durchführung dieses Programms wird im ersten Teil, „das Ereignis der Offenbarung", zunächst (Kap. I) der Sinn von Geschichte als hermeneutischem Horizont der Offenbarung umrissen. Die Frage nach dem Ereignis der Offenbarung setzt bei „Christus, Offenbarer und Offenbarung des Vaters" ein (Kap. II). Als entscheidende Momente des Jesusereignisses („Mitte der Geschichte") stellt der Vf. Taufe, Verkündigung, Taten, Tod und Auferstehung Jesu heraus und streift dann kurz die Theologie der Synoptiker, der Apostelgeschichte, des Paulus und des Hebräerbriefs. (Dabei fällt auf, daß F. alle fünf Momente als Explikation des Bewußtseins Jesu und sein Selbstbewußtsein als Basis der ntl. Christologien versteht: vgl. 63.) Von hierher geht der Blick zurück auf das AT („Geschichte auf dem Weg") und wird mit wenigen Strichen das „Begreifen des Geschichtsereignisses" bis hin zum Vaticanum II skizziert.

Kap. III, „Die Antwort des Menschen auf die Offenbarung", ist den anthropologischen Bedingungen gewidmet, die der Mensch in das Drama der Offenbarung einbringt. Kurz wird das Selbstverständnis des Menschen im Alten Ägypten, in Mesopotamien, der griechischen Philosophie, im Horizont östlicher Religionen und im AT umrissen. Auf letzterem fußen die ntl. Autoren in ihrem Grundverständnis von Wahrheit, Freiheit und Heil. In Kap. IV, „Die Weitergabe der Offenbarung", wird zunächst das Faktum von Tradition im AT und NT festgehalten, sodann die Entwicklung des Traditionsbegriffs von der Patristik bis zum Vaticanum II skizziert. Abschließend versucht F., eine Antwort auf die auch auf diesem Konzil offengebliebene Frage nach einer Kriteriologie authentischer Tradition zu geben. Das Problem der „Wahrheit der Offenbarung" (Kap. V) wird merkwürdigerweise (hier öffnet doch schon der Traditionsbegriff von „Dei Verbum" eine umfassendere Perspektive!) auf die Frage nach der Wahrheit der Schrift (Inspiration, Irrtumslosigkeit) beschränkt.

Neue Wege zu traditionellen Fragen beschreitet der Vf. in Teil II, „Die Glaubwürdigkeit der Offenbarung". In Kap. VI–VIII wird zunächst die Fragestellung erörtert, Kap. IX bietet die inhaltliche Durchführung unter dem Titel „Fundamentalchristologie" (Cristologia fondamentale).[2] In Kap. VI, „Die Glaubwürdigkeit als konstitutives Thema der Fundamentaltheologie" wird die Unaufgebbarkeit der traditionellen Frage betont; allerdings stehe sie seit dem Vaticanum II unter dem Leitmotiv „von den Zeichen zu dem Zeichen".

Kap. VII, „Das Zeichen als ausdruckgebende Sprache der Glaubwürdigkeit", enthält zunächst wichtige philosophische Klärungen. Was hier etwa im Rückgriff auf H. U. v. Balthasar grundsätzlich zur Sprache gesagt wird – „das Schweigen, als menschliche Kategorie, stellt den höchsten und tiefsten Ausdruck der Kommunikation dar" (181f – mit kritischem Verweis auf zeitgenössische, ausschließlich strukturale und linguistische Analysen, insbesondere auf den entschiedenen Abweis jeder ontologischen Gegründetheit von Sprache bei U. Eco) – wäre auch im Hinblick auf eine transzendental-pragmatische Reduktion der Sprach- auf eine Argumentationsgemeinschaft bedenkenswert. In einem zweiten, theologischen Anlauf wird sodann die für die gesamte Studie zentrale Kategorie der Bedeutsamkeit („significatività") eingeführt, die den Unterschied des Ansatzes von F. einmal gegenüber der zeitgenössischen Sprachphilosophie, zum anderen gegenüber einer früheren, statisch-metaphysisch orientierten Fth am besten deutlich werden läßt. Das Zeichen als Erschließung von letztgültigem Sinn: hier wird die Ebene rein philosophisch möglicher Sprachanalyse, zugleich aber auch der traditionelle Kontext von Glaubwürdigkeitserweisen (etwa durch Rückführung eines mirakulösen Phänomens auf seine transzendente Ursache) gesprengt. „Der Mensch wird eher bereit sein, sich für die vom Zeichen ausgehende Botschaft zu entscheiden, wenn dieses nicht nur in vollem Sinn signifikant ist im Hinblick auf die Wirklichkeit, die ihn transzendiert, sondern vor allem wenn es signifikativ ist, d. h. in dem Maße, wie es dem Leben Sinn gibt, indem es den Zustand des Widerspruchs überwindet" (191).

Kap. VIII, „Historische Verifikation der Glaubwürdigkeit: Hermeneutik und ‚historischer Jesus'", bietet einen Überblick über die Problementwicklung von der „alten Frage nach dem historischen Jesus" über die Kerygmatheologie zur „neuen Rückfrage". F. teilt den in Reaktion auf Bultmann entstandenen Optimismus, in ausreichendem Maße „authentisches Jesusgut" aus der ntl. Tradition aussondern und dieses fth.isch als Basis des Kerygmas verwenden zu können.

Auf dieser Grundlage nimmt der Vf. in Kap. IX zunächst die Frage nach den drei Hoheitstiteln Jesu auf, die mehr als andere die Persönlichkeit Jesu und das Verständnis erhellen, das die nachösterliche Gemeinde davon gewonnen hat. Der Titel Messias bringe am besten die Kontinuität des Glaubens Israels an die Gegenwart Jahwes für das Volk zum Ausdruck. Jesus habe sich nicht als Messias bezeichnet, sei sich aber bewußt gewesen, die mit diesem Titel verbundenen Erwartungen zu erfüllen, ohne sich in ein bestimmtes Schema solcher Erwartungen einzwängen zu lassen. Im Bewußtsein, die definitive Erfüllung der göttlichen Verheißungen zu zeigen, habe er in seiner Person die Züge des leidenden Gottesknechts mit der Herrlichkeit des kommenden Richters verbunden. Dieselbe Dialektik von Herrlichkeit und Leiden bringe der Menschensohntitel zum Ausdruck, den Jesus selbst eben wegen dieser Ambiguität benutzt habe. Während diese beiden Würdenamen funktional die heilsgeschichtliche Rolle Jesu bezeichneten, drücke der Titel Sohn Gottes eine ontologische Wahrheit aus, die sich im Menschensohn verwirklicht. Jesus habe ihn nicht ausdrücklich auf sich angewandt, aber klar gezeigt, daß er sich bewußt war, Sohn Gottes zu sein (wie besonders das Winzergleichnis und die „Abba"-Anrede zeigten). Unter der Überschrift „Jesus, der Auferstandene" (man gewinnt den Eindruck, als handele es sich um einen vierten Hoheitstitel) wird – nach einigen Bemerkungen über die traditionelle Behandlung des Themas in den Manualien sowie über die Diskussion bei R. Bultmann, W. Marxsen und H. R. Schlette und einem kurzen Blick auf das ntl. Zeugnis (1 Kor 15,3–4; Mk, Mt, Lk, Joh) – der Versuch eines theologischen Verstehens der Ergebnisse unternommen.

Das äußerlich etwas unscheinbare Kap. X, „Von der historischen Verifikation zur Bedeutsamkeit der Offenbarung" (12 Seiten!) enthält die m. E. zentralsten Ausführungen des ganzen Buchs: eine dichte, eng an das Werk von Balthasars angeschlossene Darstellung des Themas „Glaubhaft ist nur Liebe", in der F. knapp die wichtigsten Ergebnisse seiner Monographie „Hans Urs von Balthasar. Amore e credibilità christiana" (Rom 1981) zusammenfaßt: In Jesus Christus wird die trinitarische Selbstmitteilung Gottes erfahrbar, in der der Mensch zugleich zur höchsten Form seiner Selbstverwirklichung findet. Mitte dieses Geschehens ist die Verlassenheit des Sohns am Kreuz. In der Kirche ereignet sich glaubhafte Vermittlung jenes Geschehens, insofern sie auf diese Mitte hin transparent bleibt: „Der höchste Ausdruck wird immer noch das Martyrium sein, das nicht nur für die Kirche die Form der größten von Christus geschenkten Liebe darstellt, sondern dem Nichtglaubenden bezeugt, daß man auch dem Tod im Namen des Glaubens Sinn beimessen kann" (337).

In Kap. XI „Die Kontinuität des Zeichens in der heutigen Welt", umreißt F. kurz, wie, nach der Hinwendung der Fth „von den Zeichen zu dem Zeichen", nun erst angemessen wieder der Übergang „von dem Zeichen zu den Zeichen" gemacht werden kann. Die traditionelle Konzentration auf Wunder und Prophezeiungen müsse im Anschluß an „Gaudium et spes" auf die „Zeichen der Zeit" hin aufgesprengt werden. So anregend diese Ausführungen im einzelnen sind, wird hier der Gebrauch des Terminus „Zeichen" doch ein wenig ambivalent. Der Vf. unterscheidet nicht deutlich genug, inwieweit jeweils die symbolische Präsenz der Offenbarung selbst gemeint ist oder Anknüpfungspunkte im weltlich-kulturellen Bereich angesprochen werden, die von sich her nicht Zeichen in jenem ersten Sinn sind, aber der bevorzugte Ort, wo heute Offenbarung vermittelt werden kann.

Nach Schlußbemerkungen, die die Ergebnisse des Buchs kurz zusammenfassen, fügt F. vor der allgemeinen Bibliographie noch einige knappe Bemerkungen zu fth.ischen Neuerscheinungen (bis 1985!) an, die im Werk selbst nicht mehr berücksichtigt werden konnten (corr.: P. Eicher statt P. Heicher, 363).

F.s Entwurf einer Fth bietet wertvolle Anregungen, die in der internationalen Diskussion beachtet werden sollten. Zwei Fragen seien zum Schluß wenigstens kurz angeschnitten. (1) In der romanischen Tradition verankert, verweist F. philosophische Vorfragen außerhalb der Fth (vgl. 35). Wie schon angedeutet, bedürfte es hier weiterer methodologischer Klärung, insofern der Vf. im Zentrum seiner Argumentation – in der Frage nach der „significatività" – die Auseinandersetzung mit der Philosophie durchaus einbezieht. (2) F. ist sich bewußt, daß die Glaubwürdigkeit inkarnatorischer Offenbarung nicht schon hinreichend mit dem Aufweis von deren Bedeutsamkeit gesichert ist, daß vielmehr auch die Frage nach der Faktizität, nach dem wirklichen Ergangensein einer geschichtlichen Selbstmitteilung Gottes, vor der historischen Vernunft verantwortet werden muß. Im Hinblick auf diese zweite Frage bieten allerdings Kap. IX und X zwei hermeneutisch miteinander schwer zu vereinbarende Ansätze zu einer Antwort. Der historisch-kritische Rückgang auf das Selbstbewußtsein Jesu und seine Auferstehung (IX): Abgesehen von der kontroversen Diskussionslage (die im vorliegenden Buch doch nur sehr verkürzt zur Sprache kommt) wird nicht recht deutlich, ob das historische Fundament für das christliche Kerygma im Selbstbewußtsein Jesu, in den Ostererscheinungen oder in einer Kombination von beidem ausgemacht werden soll. Wie fast generell in der Ära nach Bultmann bleibt die von Lessing/Kierkegaard aufgeworfene Frage nach dem „garstigen Graben" zwischen einem unbedingten Engagement und der als Basis dafür herangezogenen Evidenz mit bloßem Wahrscheinlichkeitscharakter ungelöst (und weitgehend unbeachtet). – Die im Anschluß an H. U. von Balthasar gegebene Antwort hingegen (X) überwindet die Schwäche der Kerygmatheologie, ohne deren Problemhorizont zu vergessen: durch Verweis auf die geschichtliche Vermittlung der Selbstmitteilung Gottes im je gegenwärtigen Zeugnis. Insofern geht es in Kap. X um einen Übergang von der „historischen Verifikation" nicht bloß zur „Bedeutsamkeit" der Offenbarung, sondern zugleich um den methodisch adäquaten Zugang zur Beantwortung der Frage, wie das wirkliche Ergehen des die Existenz erhellenden („signifikativen") Offenbarungsereignisses geschichtlich manifest wird. – Wie so oft in der heutigen fth.ischen Diskussion läßt sich die hermeneutische Unausgeglichenheit der verschiedenen „Rückfragen nach Jesus" auch im Werk F.s an schwer miteinander zu vermittelnden Antworten auf die Frage nach der für die Begründung des Glaubens entscheidenden Evidenz aufzeigen. Zum einen gilt der Tod Jesu am Kreuz als das äußerste Kriterium der Glaubwürdigkeit der Offenbarung für jeden Menschen (vgl. 334, 357, 37). Zum anderen werden, im Hinblick auf die Jünger, die österlichen Begegnungen mit dem verherrlichten Jesus als das entscheidende Ereignis für die Umwandlung ihres Lebens und die

[2] Worunter hier allerdings etwas wesentlich anderes verstanden wird als im gleichnamigen Buch von K.-H. Ohlig, München 1986, vgl. meine Rez. in: ZKTh 110 (1988).

Erkenntnis, daß eine neue Ordnung für die Schöpfung angebrochen ist, angesehen. Hier wird die weitere fth.ische Diskussion anzusetzen haben, um das hermeneutische Defizit bei dem durchschnittlichen Rückfragen nach dem „historischen Jesus" bzw. der Basis des Osterglaubens zu überwinden.

Freiburg i. Br. Hansjürgen Verweyen

Kugelmann, Lothar: **Antizipation.** Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1986), 374 S. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, Bd 50) kart. DM 74.–

Die an der Evangelischen Fakultät der Universität München angefertigte Arbeit nimmt sich eines zentralen theologischen Themas heutiger Theologie an. Nach der Einleitung des Vf.s „kommt die spezifische Relevanz von Antizipation erst dort in den Blick, wo nach den Bedingungen der Möglichkeit von ‚Theorie' gefragt wird" (15). Die Arbeit geht von der Prämisse aus, daß die Geschichte dem Begriff überlegen ist. Dies hänge mit der Einsicht zusammen, „daß die Geschichte in ihrer Unabgeschlossenheit und Zukunftsoffenheit am Ort des endlichen sie begreifenden Individuums immer nur vorläufig als ganze erkannt werden kann". (17) So kommt schon in der Einleitung der Kern der (Pannenberg'schen) Antizipationstheorie ins Spiel. Dies sei aber dann nicht zirkulär, wenn diese Vorwegnahme nur als Arbeitshypothese verstanden werde. (17)

Aus solcher Weichenstellung problemgeschichtlicher Analyse setzt Vf. in Teil A mit der ntl. Fragestellung und deren Wirkungsgeschichte an. (23–58) So werden J. Weiß, R. Bultmann und U. Wilckens behandelt (wobei Cullmanns Position nach der Überschrift von Punkt 3 nicht erwartet wird).

Nach Auskunft des Vf.s (18) erhalten die Thesen der Schrift „Offenbarung als Geschichte" für den weiteren Gang der Arbeit programmatischen Charakter; denn sie stehen in der Wirkungsgeschichte des Antizipationsverständnisses bei Weiß und bilden zugleich den Übergang zur anthropologischen und philosophischen Fragestellung. Der Gedanke der Vorwegnahme des Endes erlaubt es nach Pannenberg „von schon geschehener Offenbarung Gottes zu sprechen". (Zit. 53) Nur eine abgeschlossene Geschichte als ganze sei begreifbar. Das Problem, Antizipation (bzw. antizipiertes Wissen) und Freiheit Gottes miteinander zu vereinen wird bekanntlich mit der These gelöst, „daß mit Jesus ‚das Ende der Geschichte schon da ist'". (54) Das Ende der Geschichte sei jedoch nicht zu verwechseln mit einer bereits abgeschlossenen Geschichte. Pannenberg habe mit Recht in seiner späteren Arbeit den Begriff der „Strittigkeit" eingeführt, um der Vorläufigkeit unseres Wissens Rechnung zu tragen. (56)

Mit dieser Programmatik sind die Weichen klar gestellt und damit kann die Arbeit in den weitaus intensivsten Teil ihrer Analysen vorstoßen. (Teil B: 60–235)

Als Entdecker des Zusammenhangs von Antizipation und Zeit wird Hermann Cohen ausführlich vorgestellt. Hier schlägt das Forscherherz des Autors. „In der philosophischen Tradition ist – soweit wir sehen – erstmals im Denken Hermann Cohens der Versuch unternommen worden, die zeitliche Struktur des Begriffs Antizipation zu denken. Dieser Befund legimiert es, auf das scheinbar so weit von der Theologie entfernt liegende theoretische und abstrakte Denken eines fast vergessenen Philosophen einzugehen." (60) In der Tat, es lohnt sich, diese Konzeption dem Vergessen zu entreißen und für die Theologie (und Philosophie) fruchtbar zu machen. Vf. versteht es, hier einen schwierigen Stoff aufzuarbeiten und für heutige Systematik fruchtbar zu machen.

Ein erster Anlauf ist mehr philosophiegeschichtlich orientiert. (61–88) Wichtig erscheint vor allem der von Cohen entwickelte Zeitbegriff als Bedingung des Zählens, wonach es keinerlei logische Operationen gibt, die nicht Zeit bräuchten. Wenn die Mehrheit als Ergebnis „zeitbedingter" Addition zugleich Einheit sein soll, dann bedarf es dazu eines eigenen Modus der Zeit: der „antizipierte(n) Zukunft". (86) So erscheint die (mathematische) Reihe als der ausgezeichnete Modus der Zeit, weil hier die „Tätigkeit des Reihens" in den Blick kommt, die sich nach vorwärts richtet. Warum? Vf. gibt folgende Interpretation des Cohenschen Gedankengangs: „In der Reihe wird ‚das Folgende, als ein Folgensollendes, Folgenmüssendes (erzeugt). Das Folgende wird also vorweggenommen'." (87) Erzeugt wird also, daß es ein folgendes Glied der Reihe geben kann. „Nur die Vorwegnahme selbst bildet die Tätigkeit und die Tat der Erzeugung." (Zit. Cohen 87) So wird die antizipierte Zukunft gegenüber der Vergangenheit zum primären Zeitmodus. (88) Antizipation ist also „die Methode der Erzeugung der Glieder einer unendlichen Reihe". (88) Der Prozeß, eine unendliche Reihe zu denken, erzeugt sich selbst mit Hilfe der Antizipation. (88) Das reine Denken bildet nach rückwärts und vorwärts eine unendliche Reihe (83), deren Operation eben die antizipierte Zeit erheischt.

In einem zweiten Kap. wird Kants Verständnis der temporalen Antizipation entfaltet.

Nach gewissenhafter Exegese des Schlüsseltextes in der Kritik der reinen Vernunft (B 303, zit. 90) hält Vf. als Ergebnis fest, daß bei Kant Antizipation „die Bedingung der Möglichkeit, empirische Erkenntnis a priori zu bestimmen", sei (97), wobei der Sinnlichkeit in Raum und Zeit selbst ein apriorisches Moment zukommt. Schließlich finde sich in Kants Kapitel „Antizipationen der Wahrnehmung" (B 207f) auch der Hinweis auf Epikurs Verwendung des Begriffes „Prolepsis". Dies veranlaßt Vf., an dieser Stelle Kant zu verlassen und dem Begriff in der antiken Philosophie und bei Klemens von Alexandrien nachzugehen – ein methodischer Schritt, der sicher nicht nur Vorteile hat. (110–125)

Erst nach diesem Zwischenstück erfolgt die Rückkehr über Kant zu Cohen.

Ein Schlüsselsatz des reifen Cohen laute: „Die Antizipation ist das Charakteristikum der Zeit." (Zit. 133) Antizipation muß als „Grundtat der Zeit" verstanden werden. (132) Nach eindrücklicher Analyse kommt Vf. im Vergleich von Kant und Cohen zu folgendem Ergebnis: Während bei Kant die Verstandesformen antizipiert sind und sich bezüglich der antizipativen Struktur der Anschauungsformen Probleme ergeben, obwohl Kant grundsätzlich mit Hilfe des Antizipationsbegriffes „eine Klammer zwischen Form und Inhalt (Materie)" findet, „erweist sich bei Cohen das reine Denken selbst als antizipativ". „Äußerlich betrachtet ist es die Bestimmung der Zeit als Kategorie der Antizipation, die den wesentlichen Fortschritt Cohens gegenüber Kant bildet." (149) Die Probleme bezüglich der Wahrheitsfrage dürfen dabei nicht übersehen werden. (153).

Der zweite Teil der philosophischen Analysen wendet sich M. Heidegger zu. (155–191) Für die Antizipationsthematik erscheint nach Vf. nur Sein und Zeit von Bedeutung.

Heideggers Programm laute dort, „daß das, von wo aus Dasein überhaupt so etwas wie Sein unausdrücklich versteht und auslegt, die Zeit ist". (Zit. 157) Ähnlich wie in Cohenes Gedanken der Allheit, kann Heidegger die Ganzheit des Daseins nur durch eine Vorwegnahme aufdecken. Damit rückt wie von selbst Heideggers Todesverständnis in Sein und Zeit in den Mittelpunkt des Antizipationsproblems. Vf. kommt nach exakten Einzelanalysen (166–186) zu dem Ergebnis, daß in Sein und Zeit „die Wahrheit der Antizipation als unstrittige unabhängig von der Erfahrung" vorausgesetzt sei. Im Gegensatz zu Cohen werde bei Heidegger ein konkreter Inhalt antizipiert, der allerdings „durch keine Erfahrung im Lebensvollzug des Menschen fraglich oder gar strittig" werden könne. (186) Somit schließt die Endgültigkeit des Vorlaufens zum Tod eine Korrigierbarkeit aus. (187) Es geht bei Heidegger geradezu um ein „apriorisches (d. i. unabhängig von jedweder Erfahrung sich vollziehendes) Vorlaufen zum eigenen Tod". (188) Vf. geht so weit zu sagen, damit bilde der „Gedanke des eigenen Sterbenmüssens" das Woraufhin des Vorlaufens, „dessen Wahrheit von vorneherin festgeschrieben wird". (189) Heideggers Kehre habe dann gezeigt, daß die Mächtigkeit des Daseins, sich im Vorlaufen des Todes selbst zu begründen, doch nicht so groß sei. So verliere sich mit der Kehre auch der Antizipationsgedanke. (189f)

Nach zwei Exkursen zu Husserl und Bultmann (191–207) steht die gravierende Schlußfolgerung, daß nicht Husserl, sondern Cohen der Vater des Antizipationsgedankens in Sein und Zeit sei, eine These, die sich wegen inhaltlicher Analogien nahelegen mag, für die der Leser aber auch gerne historische Verbindungslinien gezogen sähe. (Der Beleg S. 198 scheint mir trotz alledem nicht hinreichend.)

Das 6. Kap. befaßt sich mit K. Rahners philosophisch gegründetem und theologisch gewendetem Antizipationsverständnis. (207–235)

Vf. sieht bei (dem frühen) Rahner einerseits eine Radikalisierung des Kantischen Ansatzes (durch Ausweitung des Vorgriffs auf das „transzendentale Ideal"), der sich „einer zeitlichen Strukturierung ... gänzlich verschließt" (207), andererseits erhält der Vorgriff als „excessus" ekstatische Züge, die an Hegel erinnern. (207. 210f) Bei Rahner erscheine der „Vorgriff" als das „übergreifende Erfassen der weiteren Möglichkeit, durch das die in der Sinnlichkeit in concretione gehabte Form als begrenzte erfaßt und so abstrahiert wird". (Zit. 211) Das Antizipierte sei bei Rahner das Woraufhin des Vorgriffs, das letztlich mit dem „Sein" gleichgesetzt werde. (218) Dabei dürfe bei Rahner das „Vor" nicht zeitlich verstanden werden; es sei ein logisches Ausgreifen. (220) Weder mit Kant noch mit Cohen habe Rahners „Vorgriff" viel zu tun. (221) Kein Wunder also, wenn die Materie gegenüber der Form ins Hintertreffen gerate. (Vgl. 218) Weil im Urteil nicht nur auf die Fülle der Potentialität, sondern auf Sein vorgegriffen wird, müsse das Woraufhin Realgrund aller Realisierung sein. (222)

Der Darstellung des Rahnerschen Ansatzes folgt die kritische Erörterung. (226–235) Als eigentliche Problematik ergibt sich für Vf. die Identifizierung von Sein und Erkennen bei Rahner. Der Vorgriff könne nur dann auf Sein gehen, wenn zwischen Sein und Erkennen tatsächlich Identität herrscht. Will man sich kritisch der von Rahner behaupteten Wirklichkeit des Antizipierten nähern, so müßte die zentrale These des Gesamtsystems, die der Identität von Sein und Erkennen aus den Angeln gehoben werden. (228) Auf dem Hintergrund von L. B. Puntels Kritik der transzendentalen Thomisten wendet sich Vf. vor allem der Gottesfrage bei Rahner zu. Wenn der Vorgriff als Bedingung der Möglichkeit von gegen-ständlicher Erkenntnis auf Sein vorgreift, so wird im Vorgriff letztlich auch „die Existenz eines absoluten Seins mitbejaht". (Zit. 232) Zwar gehe der Vorgriff nach Rahner nicht unmittelbar auf Gott, aber dennoch sei Gott „das Postulat für den gelungenen Vorgriff – und damit zunächst nur Produkt menschlicher Subjektivität ..." (234) Trotz K. Fischers Interpretation kommt Vf. zu der These: „Wenn Rahner zugibt, daß im Vorgriff ein Wissen um das Dasein Gottes mitgegeben ist, so ist dies m. E. nicht anders denkbar, als daß im Vorgriff Gott als absolut gesetzt wird – andernfalls, dies ist die einzige Alternative dazu, gibt es eben kein Wissen um Gott in der conversio ad phantasma." (234) Vf. gibt freilich zu, daß beim mittleren und späteren Rahner die Geheimnishaftigkeit Gottes, die „tenebra ignorantiae" verschärft werde, so daß dann von der Geschichtlichkeit des Menschen nicht mehr völlig abstrahiert wird. (235)

Hier werden ohne Zweifel die Schwächen eines transzendentalen Ansatzes angezeigt, die vor allem in der Tendenz zum Identitätsdenken, das von der Geschichte abstrahiert, begründet sind.

Was nun ist der theologische Ertrag der ausführlichen philosophischen Analysen? Vf. stellt sich in einem letzten Teil (C) dieser Frage. (237–274)

Zunächst formuliert Vf. das nach aller Vorarbeit doch recht überraschende Ergebnis von der Strukturähnlichkeit von Anamnesis und Antizipation, woran auch schon „Offenbarung als Geschichte" festgehalten habe. Erst so werde der empirische Bereich zum „Kampffeld strittiger Wahrheitsansprüche aufgewertet". Andererseits könne dem Skeptizismus gewehrt werden. Die „Konvergenz zwischen Denken und Sein findet nicht am Anfang, sondern am Ende statt, wobei freilich offenbleiben muß, ob die Hoffnung der Christen oder der Abgrund des Nihilmus am Ende gültig sein wird". (245) (Ob die eschatologische Alternative: Identität oder Nichts angesichts der unten vertretenen Trinitätsthese wirklich gilt?)

Eine Auseinandersetzung mit Hegel legt sich nahe, die denn auch kurz unternommen wird. Bloch und Pannenberg werden dabei als die Positionen vorgestellt, die das zyklische Denken Hegels durchbrechen, indem sie den Begriff letztlich als Vorgriff verstehen, wenngleich Bloch der Dominanz der Vergangenheit und damit einem Modell der Extrapolation des Vergangen-Gegenwärtigen auf Zukunft hin unterliege, während Pannenbergs Hegelkritik in grundlegender Verschiedenheit zu Blochs anamnetischer Extrapolation gelesen werden müsse. (Vgl. 248–258)

Schließlich wendet sich Vf. dem Werk Moltmanns zu, das dem Verdikt unterliege, Zukunft mehr nach dem Modell der Extrapolation gedacht zu haben, die sich somit eher als bloß futurische Zukunft und nicht als „adventus" erweise.

Beinahe überraschend gerät die Arbeit an ihr Ende. Der Antizipationsbegriff sei weit mehr von seiten der Philosophie gefährdet als von seiten der Theologie. (275) Die Philosophie kenne schließlich auch gar nicht die spezifisch theologische Prägung des Antizipationsbegriffes, wie er insbesondere in der Reich-Gottes-Thematik und der proleptischen Struktur der Auferweckung Jesu deutlich werde. Unter drei Voraussetzungen spiele der Antizipationsbegriff in der Theologie eine Schlüsselrolle, wenn nämlich (1.) die Vorläufigkeit der menschlichen Wahrheitserkenntnis mit der Endlichkeit des Subjektes in Verbindung gebracht wird, (2.) die Gleichzeitigkeit ungleichzeitiger Zeitmodi gedacht werden kann, (3.) die Zukunft gegenüber Vergangenheit und Gegenwart ihre Prävalenz erhält. (276)

Vf. expliziert dies anhand von drei Thesen, womit zugleich ein Rück- und Ausblick verbunden wird. (277–287) In einer ersten These heißt es: „Glaube und Erkennen bringen als proleptische Akte ihre transitive Struktur und ihre notwendige Beziehung auf das konkrete Individuum zum Ausdruck." (277) In ihrer proleptischen Struktur sind Glaube und Erkennen nicht einander entgegengesetzt. Soll weder der Vorgriff des Erkennens noch der (die gesamte Existenz betreffende) Vorgriff des Glaubens eine abstrakte Wahrheit sein, so müsse er als „Einheit von Wahrheit und ihrer Differenz" gedacht werden, womit „die faktische Endlichkeit des erkennenden Subjekts" thematisiert werde. (280)

Eine individualistische Engführung des Glaubens ist hier freilich der Preis, der zu zahlen ist! (Vgl. 280f)

Insbesondere aber impliziert die These, daß die proleptische Struktur der Gotteserkenntnis eine „Verendlichung" des Gottesgedankens vermeide: „Indem die menschliche Reflexion den Anspruch auf vorläufige Wahrheit nicht überbieten kann, indem sie so ihre eigene Endlichkeit bedenkt, wird sie allererst der Möglichkeit absoluter Wahrheit gewahr, in die hinein sie aufgehoben werden kann." (281) Die Zukunft Gottes ist zugleich gegenwärtig und zukünftig oder besser als gegenwärtige zukünftig. Die zeitliche Verfaßtheit des menschlichen Individuums sei dabei der Ort einer Differenz, die nicht logisch-abstrakt aufgelöst werden kann. (282)

Die zweite These lautet: „Durch die Prolepse als Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen kann der Chorismos zwischen Zeit und Ewigkeit aufgehoben werden." (283) Darf man Gegenwart verstehen als ein gleichzeitiges Festhalten von Vergangenheit und Zukunft, so lasse sich zugleich das Verhältnis von immanenter und ökonomischer Trinität aus der Struktur der Prolepse besser bestimmen. Aber die immanenttrinitarische Selbstunterscheidung dürfe nicht in dem Sinn strittig sein, daß sie noch in einer ausstehenden Zukunft der Bewährung unterliegt. Zwar sei Jesus strittig in seinem Anspruch, doch diese Strittigkeit gründe zugleich im ewigen Verhältnis Jesu zum Vater. (285. 284) Hier wird m. E. mehr behauptet, als in der Kürze der Argumentation eingeholt werden kann.

Schließlich greift These 3 auf einen Grundgedanken der gesamten Arbeit zurück, wenn sie der Extrapolation die Prävalenz der Antizipation gegenüberstellt. Der Antizipationsgedanke versuche die Gegenwart Gottes in der Schöpfung mit dem Gedanken der noch ausstehenden Zukünftigkeit Gottes zu verbinden. Weil Jesus die Gegenwärtigkeit der Basileia behauptet, so bedingt gerade deren Gegenwärtigkeit „die Zukünftigkeit und Strittigkeit der Wahrheit dieser Behauptung". (286) Die Gegenwärtigkeit des Reiches gebiete aber auch das Engagement des Christen für die Welt, ohne daß sein Handeln in die Gefahr gerät, den abwesenden Gott zu ersetzen und die Heilsgeschichte selbst zu machen. (286f)

Die Arbeit, deren Inhalt hier ausführlich referiert wurde, ohne den Reichtum der Gedankenführung auch nur annähernd erfassen zu können (aber auch ohne darüber zu klagen, was nicht behandelt wurde), greift eine theologische Thematik von weitreichendster Grundlagenbedeutung auf. In katholischer Terminologie würde man sagen, es handle sich um eine fundamentaltheologische Arbeit im besten Sinn.

Liest man die Arbeit von den theologischen Schlußthesen her ohne die philosophischen Analysen, so ist der Eindruck, den sie beim Leser hinterläßt, ambivalent. Einerseits könnte man nämlich meinen, die theologischen Thesen seien philosophisch ganz unschuldig, so daß sie genauso vor allen philosophischen Analysen (und ohne sie) stehen könnten. Andererseits geben sie zu Fragen Anlaß, die ihre philosophische Unschuld heftig bestreiten: Ist es nicht das einzelne, einsame Subjekt des Glaubens, das als Gegenüber einer Transzendenz gedacht wird und das zwar nicht als „Sein zum Tode", wohl aber als Sein der Endlichkeit beinahe solipsistisch enggeführt wird? Gibt es tatsächlich nur in katholischer Tradition das Theologumenon der „communio fidelium et cogitantium", die gerade im Miteinander des Glaubens in Kirche und Welt an ihrer Endlichkeit leiden? Die Erfahrung des Todes anderer, von der Vf. S. 280 fast beiläufig und durchaus nicht aus früheren Überlegungen abgeleitet spricht, wäre m. E. ein Einstieg in ein anderes Paradigma von Antizipation, das den Gedanken der Strittigkeit und der Gleichzeitigkeit von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft nicht weniger radikal fassen könnte, ohne theologisch beim einsamen Glaubenden stehenbleiben zu müssen.

Ein Schlüsselwort der Schlußthesen ist für mich ferner das Wort „Festhalten". (283) Es erscheint mir wie ein Signal, daß die philosophischen Gewährsleute doch hintergründig ein gehöriges Gewicht erhalten haben. Wird hier nicht zuletzt auch der Glaube im Rahmen eines intentionalen Bewußtseins ausgelegt, in dem der Mensch immer noch Herr der Zeit bleibt? Vielleicht hat das Zählen in der Zeit seine notwendige Funktion. Vielleicht ist auch der frappierende Gedanke Cohens vom Zusammenhang von Zeit und Zählen zur Beschreibung partieller Endlichkeitserfahrung wichtig. Ist aber die Zeit – etwa nach E. Lévinas – nicht noch viel radikaler ein Widerfahrnis, älter zu werden, ohne jegliches Zutun? Wie sollen wir dagegen mächtig sein, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft „festzuhalten"? Gerät hier der Gedanke der Antizipation nicht doch gegen alle Absichten des Autors in die Gefahr, von den konkreten Leiden zumal auch der Vergangenheit zu abstrahieren, gegen die kein Festhalten in Gleichzeitigkeit mächtig ist und gegenüber denen der Ausgriff auf die Zukunft doch zur vertröstenden Extrapolation werden könnte?

So sehr also die Antizipationsthese m. E. die Einbindung in eine kommunikative Ekklesiologie verlangt, so sehr müßte eine „Passionstheorie" der Zeit und der Geschichte in die Soteriologie eingebunden werden. Die angestammte Heimat des Antizipationsbegriffes in der Eschatologie müßte deshalb nicht rückgängig gemacht werden. Im Gegenteil. Es würde sich vielmehr zeigen, daß er gerade deshalb eschatologische Relevanz hat, weil er die übrigen Traktate fundamental mitbestimmt. Ob freilich die vom Autor vertretene Trinitätsthese wirklich die Alternative: Identität oder Nihilismus, zu denken zuläßt, erscheint mir fraglich. Nicht weniger fraglich finde ich, ob das eschatologische Sein zuletzt als Identität zu denken sei.

Solche und ähnliche Fragen, die sich hier stellen, sprechen wohl für das hohe Niveau der Arbeit, über das man sich angesichts einer gewissen Philosophiemüdigkeit im Bereich der Theologie nur freuen kann.

Leider ist die Drucklegung der Arbeit in einer Gestalt erfolgt, die dem Leser die Lektüre nicht leicht macht. Als in dieser Hinsicht auch selbst gebranntes Kind frage ich mich, wie lange es sich die Verlage angesichts der fortschreitenden Möglichkeiten der Textverarbeitung noch leisten können, Forschungsarbeiten von solchem Rang in so unübersichtlicher Form zu veröffentlichen.

Bonn Josef Wohlmuth

Probleme und Perspektiven dogmatischer Theologie. Zusammengestellt und hrsg. von Karl Heinz Neufeld. Bearbeiter und Hrsg. der deutschen Ausgabe Lothar Ullrich. – Leipzig: St.-Benno-Verlag 1986. 557 S. geb. DM 49.80

Es handelt sich hier um die deutschsprachige Ausgabe eines Sammelwerkes, das im Rahmen einer von der Pontificía Università Gregoriana (Rom) veranstalteten Reihe zu Grundproblemen einzelner theologischer Disziplinen von K. H. Neufeld herausgegeben wurde. Die deutsche Ausgabe besorgte der Erfurter Dogmatiker Lothar Ullrich.

Der Bd zur Dogmatik, dem es „um eine Bestandsaufnahme dogmatischer Theologie" (13) geht, aber auch Perspektiven künftiger dogmatischer Theologie aufzeigen will, verfolgt ein doppeltes Ziel. Jenen, die sich am Beginn ihres theologischen Studiums befinden, soll ein sowohl inhaltlicher als auch methodischer Überblick verschafft und weiteren Kreisen ein erster Einblick in die Entwicklung der Dogmatik seit dem II. Vatikanum gegeben werden.

In einem 1. Teil geht es um Voraussetzungen dogmatischer Theologie. Hier werden von R. Osculati (Mailand), X. Léon-Dufour (Rom), W. Kern (Innsbruck), L. F. Ladaria (Rom) und B. Lonergan (†) die entscheidenden Einleitungsfragen abgehandelt.

Der 2. Teil bringt Beiträge zu den einzelnen dogmatischen Traktaten. P. Sequeri (Mailand), Z. Alszeghy (Rom) und D. Wiederkehr (Luzern) äußern sich in einem 1. Kap. zu Fragen der Eschatologie, der theologischen Anthropologie und der Soteriologie. In einem 2. Kap. behandeln R. P. McBrien (Notre Dame, Indiana), U. Kühn (Erfurt, z. Z. Wien), Y. Congar (Paris) und D. Zadra (Chicago) Probleme der christlichen Spiritualität, der Ökumenischen Theologie, der Ekklesiologie und der Sakramentenlehre. Ein 3. Kap. schließlich bringt Arbeiten von G. Greshake (Freiburg), R. Blázquez (Salamanca) und F. Bourassa (Montréal) zur Gnadenlehre, Christologie und Trinitätslehre.

Entsprechend der sich mehr und mehr durchsetzenden Meinung, daß auch der politische und sozio-kulturelle Kontext von Theologie zu den loci theologici zu zählen ist, bietet der abschließende 3. Teil Analysen und Programme unterschiedlicher kontextueller Theologien. K. Rahner (†) skizziert die spezifische Bedeutung der europäischen Theologie für die Theologien der Weltkirche. J. C. Scannone (Buenos Aires) stellt die unterschiedlichen Strömungen der lateinamerikanischen „Theologie der Befreiung" vor. L. J. O'Donovan (Cambridge, Mass.) berichtet über die Situation der Theologie in den USA. A. Ngindu Mushete (Kinshasa) untersucht anhand missionstheologischer Modelle des 20. Jh.s und der Theologie unterschiedlicher Vertreter der afrikanischen Theologie und der „Black Theology" die Bedeutung der Wirklichkeit Afrikas für die afrikanische Theologie. G. M. Soarez-Prabhu (Pune) stellt die asiatische Form der „Theologie der Befreiung" und die asiatische Theologie der Religionen vor. Im letzten Beitrag unternimmt Ph. J. Rosato (Rom) den Versuch, das Programm einer „internationalen Theologie" zu umreißen.

Die einzelnen Beiträge des vorliegenden Bdes zur Dogmatik sind von unterschiedlicher Qualität. So ist der Beitrag von Rosato eine nicht sehr originelle Synthese unterschiedlicher theologischer Ansätze, die wenig spezifisch für die röm. Theologie sein dürfte. Gegenüber den einzelnen Entwürfen kontinentaler Theologien wirkt er, vor allem in der deutschen Ausgabe, wie ein austauschbarer Appendix nationaler Konkretisierung. Die theologisch-systematischen Überlegungen Alszeghys zu den protologischen Berichten dürften kaum dem aktuellen exegetischen Forschungsstand entsprechen. So sieht Alszeghy in Gen 1,26 noch einen Hinweis auf die göttliche Trinität und in Sir 17,1–12 den „Übergang von der funktionalen Deutung des Bildes Gottes zu einer Wesensdeutung" (158).

Da es nicht möglich ist, auf alle Arbeiten im einzelnen einzugehen, sollen für eine nähere Besprechung im folgenden nur die Arbeiten von Zadra und Rahner dienen. Ihre Auswahl ist zwar relativ willkürlich; sie läßt sich aber damit begründen, daß beide zum Profil des zu besprechenden Werkes nicht unerheblich beitragen.

(1) D. Zadra, Sakrament und Zeit (250–272)

Ausgehend von sozialpsychologischen, symbol- und handlungstheoretischen Überlegungen versucht Z. in seinem Beitrag einen Zugang zur sakramental-liturgischen Praxis der Kirche zu gewinnen (vgl. auch: Symbol und Sakrament, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Bd 28, Freiburg 1982, 88–121). Durch Analyse der Zeitlichkeit symbolischer Handlungen sollen Kategorien für das Verständnis „der Zeit im symbolischen Ablauf des christlich-liturgischen Jahres" (251) bereitgestellt werden.

Religiöse Systeme gründen für Z. wesentlich in symbolischen Handlungen, wobei diese durch eine „Heilige Geschichte" zu einer übergeordneten Sinneinheit verbunden sind (251). Die für diese Einheit des religiösen Systems konstitutiven symbolischen Handlungen stellen in ihrer Einheit eine geschichtliche Deutung unseres Lebens dar. Z. bezeichnet dieses Symbolsystem als „figura" (252). „Figura" ist ein handlungs- und symboltheoretischer Grundbegriff und bezeichnet für Z. beim christlichen Symbolsystem „das geschichtliche Gedächtnis und Ritual wie auch die institutionellen Symbolelemente" (252).

Für eine Theologie der Sakramente scheint der Begriff „Figur" eine besondere Signifikanz zu gewinnen. So hat im deutschen Sprachraum P. Hünermann in den letzten Jahren mehrere Beiträge zum Verständnis von Sakramenten vorgelegt, in denen er diese als „Figuren des Lebens", d. h. als konstitutive kommunikative Handlungen zu verstehen sucht (vgl. Sakrament – Figur des Lebens, in: Ankunft Gottes und Handeln des Menschen, Freiburg 1977, 51–87; Die sakramentale Struktur der Wirklichkeit. Auf dem Wege zu einem erneuerten Sakramentenverständnis, in: HerKorr 36 (1982) 340–345; Lebensvollzüge der Kirche. Reflexionen zu einer Theologie des Wortes und der Sakramente, in: Theorie der Sprachhandlungen und heutige Ekklesiologie, Freiburg 1987, 27–53).

Im Unterschied zu Hünermann versteht Z. nicht die Einheit der sakramentalen Handlung, sondern die Einheit der dominierenden Symbole des christlichen Symbolsystems als Figur des Lebens und untersucht ihre spezifische Zeitlichkeit im Ablauf des liturgischen Jahres.

Das liturgische Jahr versteht Z. als „performatives Symbolsystem von Festen" mit einer spezifischen, von der kosmischen Zeiteinheit unterschiedenen Chronologie. Bei der Zeiteinheit des liturgischen Jahres handelt es sich weder um lineare Progression noch um zyklische Wiederkehr. Die Zeitlichkeit des liturgischen Jahres ist als „periodische Wiederkehr" zu bestimmen, wobei Ostern das Zentrum für den periodisch-kalendarischen Vollzug des christlichen Symbolsystems ist (253).

Symbole sind für Z. „Funktionen intentionaler Relation" (255) und „wirken als generative Strukturen von Wert und Bedeutung" (254). Anders als die „Darstellungstheorie" reduziert Z. Symbole damit nicht auf „Zeichen", die nur metaphorisch auf eine Wirklichkeit verweisen. Symbole sind konstitutive Bedingungen einer Beziehung zur Wirklichkeit, die man als Intentionalität bezeichnen kann. „Sie sind Strukturen, die sowohl die beginnende Wahrnehmung der Wirklichkeit als auch die Anfangsweisen des Wirklichkeitsbezugs mit der Erarbeitung konkreter Formen der Beziehung und ihrer Artikulation in der Zeit verbindet" (256). Da es innerhalb des christlichen Symbolsystems um die schöpferische Beziehung zwischen Gott und Mensch geht, kann man sagen, daß die symbolische Intentionalität der „figura" die generative Form dieser Beziehung ist (257). „Das symbolisch sakramentale System ist die Vermittlung der intentionalen Form und des intentionalen Vorgangs, der das Subjekt durch die Initiative und die Gabe Gottes bindet und verwandelt" (270).

In allen religiösen Symbolsystemen geht es nach Z. um Konstitution, Umwandlung und Wiederholung intentionaler Beziehungen. Diese Dimension symbolischer Intentionalität sucht Z. durch drei aus Handlungstheorie, Sprachphilosophie und Entwicklungspsychologie bekannte Modelle begrifflich zu bestimmen: das performative, epigenetische und ontogenetisch-phylogenetische Modell (258ff. 270). Performativ ist ein religiöses Symbol, weil es eine Beziehung bzw. ein Beziehungsgefüge konstituiert. Epigenetisch, weil es sowohl im Objekt wie im Subjekt der symbolischen Intentionalität eine dynamische Umwandlung bewirkt. Das Performative und Epigenetische symbolischer Intentionalität verbindet sich in ihrer periodischen Wiederholung. Die damit verbundene dynamische Erneuerung der durch das religiöse Symbol vermittelten Beziehung besitzt eine Strukturähnlichkeit zur Periodik ontogenetisch-phylogenetischer Entwicklung (258f).

Das Performative, Epigenetische und Ontogenetisch-Phylogenetische symbolischer Intentionalität macht nach Z. ihre spezifische Zeitlichkeit aus. Für das religiöse Symbolsystem des Christentums verdeutlicht er die spezifische Zeitlichkeit symbolischer Intentionalität am Zentrum des liturgischen Jahres: dem Ostertriduum und der Ostervigil mit ihrer altkirchlichen Feier der Initiationssakramente: Taufe, Firmung, Eucharistie (264ff).

Z. handlungs- und symboltheoretisches Verständnis der Wirklichkeit sakramentaler Handlungen stellt zweifelsohne einen instruktiven Beitrag zur Sakramententheologie dar. Sein Symbolbegriff bringt aber auch nicht zu unterschätzende Probleme mit sich. Wenn man nämlich Sakramente als Ausdruck intentionaler Beziehungen zur Wirklichkeit bestimmt, wird nicht deutlich, wie sich so die besondere sakramentale Gottesbegegnung denken läßt. Man kann sakramentale Handlungen ja nicht auf intentionale Beziehungen reduzieren. Um ein geeignetes Interpretament für die Wirklichkeit sakramentaler Handlungen zu sein, müßte die phänomenologische Engführung in Z.s Symbolbegriff (Symbole als Funktion intentionaler Beziehungen zur Wirklichkeit) durch eine ausdrückliche Reflexion auf das Freiheitsgeschehen sakramentaler Gottesbegegnung überwunden werden.

(2) K. Rahner, Aspekte europäischer Theologie (383–400)

Eines der größten Probleme der römisch-katholischen Kirche im 20. Jh. dürfte der theologische Pluralismus sein. Zwar hat es immer unterschiedliche Theologien gegeben, so z. B. die antiochenische und alexandrinische Schule zur Zeit der Herausbildung des christologischen Dogmas. Für R. hat aber der theologische Pluralismus heute eine Dimension erreicht, durch die die geschichtliche Identität des christlichen Glaubens ernsthaft in Frage gestellt ist. Die christliche Theologie ist heute nicht mehr einfach die Theologie des abendländischen Kulturkreises. Die globale Verbreitung des Christentums und das damit anbrechende Zeitalter einer aktuellen Weltkirche (389) bringen es mit sich, daß die christliche Theologie in den verschiedensten Kulturkreisen ganz unterschiedliche Gestalten aufweist. Dies gilt in besonderer Weise im Bereich der röm.-kath. Kirche.

Auf diesem Hintergrund stellt sich für R. die Frage, „wie eine konkrete Religion mit ihren konkreten Lebensäußerungen, Riten, Bildern usw. eine Religion überall und in allen Kulturen sein könne, ohne ihre geschichtliche Identität zu verlieren" (387).

R. ist sich darüber im klaren, daß das Problem der geschichtlichen Identität des Christentums nicht unterschätzt werden darf (386). Zwar gibt es eine sakramentale Einheit der Kirche, und das Bekenntnis zu Jesus Christus dem Gekreuzigten und Auferstandenen verbindet die Ausgestaltung der christlichen Theologie in den verschiedenen Kulturkreisen trotz ihrer Differenzen. Unverzichtbar ist darüber hinaus aber das internationale theologische Gespräch, in dem es nicht nur um gegenseitiges Verstehen, sondern bei der Wahrnehmung einer Gefährdung der Identität des christlichen Glaubens auch um wechselseitige Kritik gehen muß.

Besondere Bedeutung für die Identität des christlichen Glaubens im Zeitalter der aktuellen Weltkirche hat für R. die europäische Theologie.

(a) Die Glaubensgeschichte Europas gehört zur geschichtlichen und normativ bleibenden Vergangenheit auch der christlichen Völker Asiens, Afrikas und Lateinamerikas (393). (R. hätte hier zum Beispiel auf die Normativität des christologischen Dogmas der Kirche hinweisen können.) Die europäische Theologie muß deshalb „für eine noch gar nicht auf ein Ende hin absehbare Zeit ...

Hüterin und Bewahrerin der Glaubenstradition der ersten zwei Jahrtausende des ausdrücklichen Christentums" (393) sein. Natürlich, so R., kann für die nicht-europäische Theologie nur die sana pars der europäischen Glaubensgeschichte normativ sein. Dies allerdings in Zweifel zu ziehen hieße, das Traditionsprinzip aufzugeben.

(b) Die europäische Theologie darf sich aber nicht nur als Hüterin und Bewahrerin der Tradition verstehen. Sie muß, im richtig verstandenen Sinne, zugleich politische Theologie sein. Sie hat in kritischer Reflexion zu unterscheiden zwischen dem Wesen des Christentums und der europäischen rational-technischen Zivilisation, die für die Völker Asiens, Afrikas und Lateinamerikas nicht nur eine Chance, sondern in vielem auch eine Gefahr ist. Die europäische Theologie hat „ein Christentum anzubieten, das weniger amalgamiert ist mit den Irrtümern und Fehlhaltungen, die in der modernen Zivilisation stecken" (395).

(c) Eine dritte Aufgabe für die europäische Theologie sieht R. darin, Vermittlerin zwischen den nichteuropäischen Theologien zu sein. Schon von der Struktur und der finanziellen Ausstattung ihres Wissenschaftsbetriebes her ist die europäische Theologie (neben der nordamerikanischen) dazu prädestiniert. Eine Vermittlung und Koordination der außereuropäischen Theologie ist deshalb notwendig, weil im Zeitalter der aktuellen Weltkirche die unterschiedlichen kontinentalen Theologien nicht isoliert nebeneinanderstehen dürfen (396). Um die Identität des christlichen Glaubens im Zeitalter der aktuellen Weltkirche zu wahren und je neu zu realisieren, ist ein weltweites theologisches Gespräch gefordert.

(d) Aus der Inkulturation der christlichen Botschaft in nichtabendländischen Kulturen ergibt sich eine vierte Aufgabe für die europäische Theologie. Sie hat auf die Gefahren hinzuweisen, die dem christlichen Glauben und der Theologie durch bestimmte Elemente nichtabendländischer Kulturen drohen können. Die Erfahrung der europäischen Theologie mit ihrer eigenen Geschichte der wechselseitigen Duchdringung von Kultur und Glaube befähigen sie dazu. Allerdings muß die europäische Theologie „geschwisterlich und zugleich bescheiden von ihrer geschichtlichen Erfahrung her die anderen Theologien auf solche Gefahren aufmerksam machen" (397).

(e) Schließlich hat die europäische Theologie die Aufgabe, aus der Entwicklung eigenständiger, nichteuropäischer Theologien zu lernen. Besondere Bedeutung hat für R. dabei die ehrliche Auseinandersetzung mit ihrem jeweiligen sozio-kulturellen, insbesondere ihrem oft recht komplexen religiösen Kontext, z. B. den östlichen Weltreligionen. Dem kann man nur lebhaft zustimmen. Mehr als fraglich dürfte aber R.s Meinung sein, neben der europäisch-abendländischen Theologie existierten zur Zeit faktisch kaum eigenständige Theologien (398). Dies mag vielleicht für Asien zutreffen; für Afrika und Lateinamerika stimmt das so sicherlich nicht. Hier finden wir heute einen ganz neuen Typus von Theologie, nicht nur eine geschichtliche Gestalt des europäisch-abendländischen Theologietypus.

(f) Die Bedeutung der Ausführungen R.s zur europäischen Theologie liegt darin, daß hier von einem der bedeutendsten Theologen des 20. Jh.s auf ihre entscheidende Aufgabe im Zeitalter der aktuellen Weltkirche hingewiesen wird: angesichts der Entwicklung eines theologischen Pluralismus mit bisher nie dagewesenen Ausmaßen, die zweitausendjährige Tradition des Christentums gegenüber den neuen Theologien der Völker Asiens, Afrikas und Lateinamerikas zur Geltung zu bringen und so einen Beitrag zur je neu zu realisierenden Einheit des Christentums zu leisten. Dies ist eine mutige Stellungnahme, wenn man bedenkt, daß sie bei nicht wenigen Theologen den Vorwurf des Eurozentrismus hervorrufen dürfte.

Abschließend noch eine kritische Anmerkung zu der von Lothar Ullrich besorgten dt. Ausgabe. Beabsichtigt war, die Beiträge der italienischen Originalausgabe durch repräsentative bibliographische Angaben zu ergänzen (9). Man fragt sich, warum dies nicht konsequent geschehen ist. So fehlen zum Beispiel bei den Beiträgen von Sequeri und Alszeghy weitere bibliographische Angaben; in anderen Fällen, so zum Beispiel bei der Arbeit von Ladaria (Was ist ein Dogma? Das Problem des Dogmas in der heutigen Theologie), sind sie recht mager ausgefallen und keinesfalls repräsentativ. Man hätte sich in einem Werk, das beansprucht, Probleme und Perspektiven dogmatischer Theologie namhaft zu machen, für alle Beiträge so vorzügliche bibliographische Angaben gewünscht wie beim Beitrag von D. Wiederkehr. Obwohl der Gesamteindruck des Bdes durch die teilweise unzureichenden Literaturverweise etwas getrübt wird, kann man seine Lektüre doch empfehlen. Einzelne Beiträge werden sicherlich auch im theologischen Grundkurs ihre Verwendung finden.

Tübingen Helmut Hoping

Bode, Franz-Josef: **Gemeinschaft mit dem lebendigen Gott.** Die Lehre der Eucharistie bei Matthias Joseph Scheeben. – Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh, 1986. XIII, 522 S. (Paderborner Theologische Studien, Bd 16) kart.

Nachdem vor einigen Jahren K. H. Minz in einer gründlichen Studie die Trinitätstheologie des Kölner Dogmatikers erschlossen hat, lenkt B. nun unsere Aufmerksamkeit auf die Eucharistielehre Sch.s. Der Vf. sieht sein Anliegen darin, „das Geheimnis der Eucharistie von einem theologiegeschichtlich interessanten Ort aus, an dem sich patristische und scholastische Tradition zu verbinden suchen, im Kontext der großen ‚Mysterien' des Christentums zu erhellen, oder . . . eucharistietheologische Konturen im Lichte des Denkweges und der Denkform der Theologie Sch.s nachzuzeichnen und damit sowohl der tieferen Durchdringung der gewaltigen theologischen Lebensleistung Sch.s zu dienen als auch das Geheimnis der Eucharistie als das zu erweisen, was es nach dem II. Vat. ist: fons et culmen totius vitae christianae" (2).

In einem 1. Kap. geht es darum, Ort und Art der Theologie Sch.s festzustellen (4–47).

Nachdem B. den äußeren Lebensweg Sch.s skizziert hat, beschreibt er „Landschaft" und „klimatische Bedingtheiten" (die Römische Schule, die Tübinger Schule, die Neuscholastik), sodann die „Bodenschichten" für die Verwurzelung der Theologie Sch.s, schließlich dessen Schaffen in der theologischen und kirchlichen Umwelt seine Zeit in Köln. Theologische Ästhetik und Mystik sind die ersten Punkte, von denen aus versucht wird, die Eigenart der Theologie Sch.s zu erfassen; der theologische „Denk-weg" erscheint als Entfaltung einer Grundintuition; theologische Organo-logik und Ana-logik eröffnen die „Denk-form" als „Verklärung" der Begriffe. Daran anschließend wird kurz einiges zum Schriftverständnis und zur Exegese sowie zum Verständnis der Vätertradition bei Sch. gesagt.

Das 2. Kap. entfaltet die Grundgedanken Sch.s zur Eucharistie innerhalb seines theologischen Lebenswerkes (48–234).

Dabei erweisen sich die „Mysterien des Christentums" als erste und einzige „Systematisierung" der Eucharistielehre Sch.s. Das Mysterium der Eucharistie steht dort im Zusammenhang mit dem Mysterium der Kirche und ihrer Sakramente. Liegt auch die „Einwurzelung" von Eucharistie und Kirche in der gesamten Trinität und Heilsökonomie begründet, so erweist sich dennoch die Lehre Sch.s in ihrer Eigenart als stark christozentrisch ausgeprägt. In seinen Studien zum Meßkanon wird aber auch erkannt, welche Bedeutung der Epiklese und der „Tat der Kirche" im eucharistischen Geschehen zukommt.

In einem 3. Kap. werden die „Verwurzelungen" der Aussagen Sch.s zur Eucharistie in Schrift, Tradition und zeitgenössischer Theologie ergründet (235–275).

Das 4. Kap. in dem B. Schwerpunkte, Grenzen und Perspektiven der Eucharistielehre Sch.s aufzeigt, ist das wichtigste dieser Diss.

Es ergeben sich vier Schwerpunkte: 1. Das trinitarisch-doxologische „Konstruktionsprinzip". Hier ist das Mysterium Fidei wie folgt differenziert: Jesus Christus als Zentrum, der Heilige Geist als Dynamis, der Vater als Ursprung und Ziel des eucharistischen Geschehens; Eucharistie als sakramentales consortium divinae naturae.

2. Die „Kernthese" dieser Theologie erklärt die Eucharistie als umfassende Koinonia.

3. Die Auswirkungen dieser „Kernthese" finden sich im Verständnis der Eucharistie als Opfer, wobei der Gegenwartsweise Christi in der Eucharistie besondere Aufmerksamkeit geschenkt wird; die pneumatologische Dimension im Verständnis der Epiklese tritt hervor; auch die ekklesiale Dimension wird nicht übersehen: Kirche versteht sich von der Eucharistie her; schließlich hat Eucharistie als umfassende Koinonia auch kosmische Dimension.

Zum Abschluß seiner Arbeit weist B. auf die Grenze der Eucharistielehre Sch.s hin (325–327). Wichtiger ist ihm jedoch, den weiterführenden Perspektiven nachzugehen, also der Frage, wie sich die Theologie Sch.s in den Lehren des II. Vat. niedergeschlagen hat, wie sie darüber hinaus in Sakramententheologie, Liturgie und Ökumene heute fruchtbar werden könnte (341–358).

Die Studie des Bonner Theologen – angeregt durch J. Höfer, ausgeführt unter der Leitung von W. Breuning – ist in theologiegeschichtlicher Sicht als eine hervorragende Leistung zu werten. Sie macht die Eucharistielehre Sch.s in ihrer genetischen Entfaltung erstmals durchschaubar und bietet in ihrer systematischen Darstellung etwas von dem, was Sch. selbst durch einen frühen Tod verwehrt blieb. Der theologische Ernst des Kölner Dogmatikers geht auf B. über; so bleibt zu erwarten, daß die Intensität des Fragens, die Weite und Tiefe des Denkens, verbunden mit solider Arbeit und präziser Aussage der theologischen Erneuerung in unserer Zeit dienen wird.

Wünschenswert wäre, wenn in einer anderen Untersuchung die in 324–325 skizzierten Nachwirkungen der Eucharistielehre Sch.s eingehender erforscht würden; sie sind von B. auf dem Weg zum II. Vat. und zur Theologie der Gegenwart etwas zu schnell abgehandelt worden. Noch wünschenswerter wäre jedoch, wenn B. in einem eigenen Entwurf (etwa in einer Habil.?) jene „inneren" Grenzen überschreiten würde, die er 326–327 skizziert.

Fulda Elmar Fastenrath

Schwarz, Hans: **Divine Communication**. Word and Sacrament in Biblical, Historical, and Contemporary Perspective. – Philadelphia: Fortress Press (1985). XII, 162 S. kart. US-$ 10.95

Das Schlagwort von der (evangelischen) Kirche des Wortes und der (katholischen) Kirche des Sakramentes ist bekannt. Obwohl das Unge-

nügen des Wortes bekannt sein müßte, wird es immer wieder zitiert. Der Lutheraner Hans Schwarz, Professor für systematische Theologie in Regensburg, argumentiert nun gegen diese undifferenziert-plakative Redeweise, indem er sich – gestützt auf biblische und historische Einsichten – dem ursprünglichen Anspruch der reformatorischen Formel „Wort und Sakrament" (vgl. etwa CA 7) stellt. Zwar werden sowohl (das) „Sakrament" als auch das „und", d. h. das Verhältnis von Wort und Sakrament nur am Rande, dann aber in einer präzisen Bestimmung thematisiert:

In einem ersten Zugang zum Thema «The Biblical Understanding of the Word of God» (5–19) untersucht Schwarz, was „Wort Gottes" (God's word/word of God) eigentlich heißt. Es meint nicht das Reden über Gott (welches immer nur unzureichend bzw. symbolisch sein kann), sondern die Selbstmitteilung Gottes. In seinem Wort teilt Gott sich so mit, wie er selbst ist; von daher ist dieses Wort immer schon auf Antwort und Dialog hin angelegt. Im zweiten Teil „The Dynamics of God's Word" (21–50) legt Sch. die Bedeutung des Wortes Gottes als dem Gnaden-Weg der Selbstmitteilung Gottes systematisch aus. Im einzelnen behandelt er die Themen „Gesetz und Evangelium", „Wort als Gebot" (mit Hinweisen zum Thema „Buße"), „Gebet und Liturgie" sowie „Wunder als sichtbares Wort" jeweils so, daß das theo-logische Motiv, Gottes Interesse an den Menschen, im Vordergrund steht. In diesem wie im ersten Teil bleibt deutlich, daß das Wort Medium (means) der Selbstmitteilung Gottes ist; eine besondere Wirkmacht eignet ihm daher nur und insofern als Gott sich in ihm engagiert. So versteht Sch. denn auch die Wunder nicht als Machttaten, sondern als Zeichen, als sichtbare Worte, die die Nähe Gottes und seines Reiches anzeigen. Wichtig ist schließlich noch die Herleitung der Bezeichnung ‚Kirche des Wortes': Sch. sieht in ihr nicht eine Kirche des Sakramentes zurückgewiesen, sondern die Vorstellung, der Heilige Geist könne auch ohne das (dem Menschen von außen zugesprochene) Wort erlangt werden. Dies erlaubt ihm dann im Folgenden eine unbefangene Darstellung der Sakramente, d. h. – in seiner Tradition – der Taufe (59–89) und des Abendmahles/der Eucharistie («The Lord's Supper») mit einem Anhang über die Ordination (91–146), die er in Verlängerung seiner Ausführungen zum Wort beide ganz als Tun Gottes, als sein sichtbares Wort versteht (vgl. z. B. 65, 130, u. ö.), was besonders an der Kindertaufe (die er gegen verschiedene Einwände verteidigt) deutlich wird. (75–85). Von Bedeutung sind dann allerdings weniger die einzelnen Bemerkungen zu den beiden Sakramenten. Hier referiert Sch. weitgehend den Stand der theologischen Forschung, auch neuerer Entwicklungen im Bereich der katholischen Theologie und der Ökumene; so listet er z. B. auf, welche Konvergenzen in der Eucharistie-Theologie der verschiedenen Traditionen (112–129) durch exegetische (91–96) und theologie-geschichtliche Untersuchungen (96–122; hier auch Ausführungen zu den Ostkirchen) ermöglicht wurden. Zwar hätte hier wohl der eine oder andere Akzent – etwa zur Opferproblematik – anders gesetzt werden können, wichtiger ist jedoch die grundsätzliche Offenheit gegenüber anderen Traditionen, die sich in Formulierungen spiegelt wie z. B. „verschiedene Begrifflichkeiten", die auf je ihre Weise die Gegenwart Christi im Sakrament (der Eucharistie) geltend machen (124).

Das eigentlich Neue und Überraschende in dem Buch liegt jedoch in den wenigen Äußerungen am Rand: im Exkurs über „Die Natur und Wirksamkeit der Sakramente" (51–59) und im Nachwort (147–150). Zunächst geht Sch. auf die Unterschiede gegenüber dem katholischen Sakramentenverständnis ein und arbeitet heraus, daß weder das ‚opus operatum' noch die ‚Disposition des Empfängers' Protestanten von Katholiken trennen; lediglich in dem Zusammenhang Christus – Kirche – Sakramente sieht Sch. (im Anschluß an K. Rahner) größere Unterschiede: in der katholischen Kirche seien die Sakramente zu sehr als Vollzüge der Kirche gesehen, was wiederum ermögliche, mehr als sieben anzuführen. Er sieht allerdings auch, daß die anderen Sakramente signifikante Handlungen sind, die in den protestantischen Kirchen als solche und eben nicht als Sakramente – da nicht von Jesus Christus eingesetzt – vollzogen werden (52; 148f). Aus all diesen Einzelbeobachtungen ergibt sich für Sch. dann eine nahezu ‚katholische' Verhältnisbestimmung von Wort und Sakrament: Wer die Sakramente entschieden zurückweist, hat (auch) ein verkürztes Verständnis vom Wort, denn eine Begegnung mit dem Wort, die nicht zu einer Teilnahme an den Sakramenten führt, ist keine wirkliche Begegnung mit Gott (58). Die Sakramente sind notwendig, weil Gott den ganzen Menschen mit allen Sinnen ansprechen will (59, 148f). Gott selbst schafft mit der Umdeutung von Wasser, Wein und Brot Lebens-Mittel(!) des ewigen Lebens; daher würde eine Geringschätzung der Sakramente eine Geringschätzung des zentralen Heilsereignisses implizieren (149).

Sch. legt keine streng wissenschaftliche Monographie vor (Anmerkungsapparat und Literaturverzeichnis sind knapp gehalten; erleichtert wird die Lektüre durch ein sorgfältig erstelltes Namens- und Sachverzeichnis). Sein Beitrag ist im Gegenteil für ein breiteres Lesepublikum konzipiert. Dem kommt die Gabe des Vf.s entgegen, komplizierte und vielschichtige Sachverhalte in einer einfachen aber nicht vereinfachenden Sprache darzustellen. Dem Buch wünscht man aber vor allem deshalb eine weite Verbreitung, weil es in der konsequenten Besinnung auf die ‚Sache' Divine Communication auch der Ökumene dient.

Mainz Alois Moos

Knoche, Hansjürgen: **Einigung der Kirchen – mit wem?** Zu den Thesen von Karl Rahner (†) und Heinrich Fries. – (München): Dr. Behrendt Meta-Verlag (1986) VIII, 177 S. kart. DM 23.– (Subskr.)

Die Thesen und der wesentlich dazugehörende Kommentar von K. Rahner und H. Fries (Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit, Reihe Quaestiones disputatae, Bd 100) haben sowohl innerkatholisch als auch bei evangelischen Theologen eine rege Diskussion ausgelöst. Wie bekannt leiden die Verfasser unter der gegenwärtigen ökumenischen Stagnation und der zögernden Haltung der Kirchenleitungen bezüglich weitergehender Schritte. Mit ihren Thesen wollen sie neue Impulse geben und schlagen eine Lösung vor, die sich auf alle Großkirchen beziehen soll. In der theologischen Auseinandersetzung mit den Thesen wurden u. a. erhebliche Bedenken gegenüber einer solchen pauschalisierenden und nivellierenden Sicht der sog. „Großkirchen" zur Sprache gebracht.

Die vorliegende Studie von Hansjürgen Knoche, einem Ministerialrat aus Hannover, versucht eine weitere Schwäche der Rahner-Fries-Konzeption aufzuweisen. Der Vf. fragt nach dem Adressaten der Vorschläge. Engagiert und ohne Tabu unterzieht er markante Erscheinungen in der Wirklichkeit der bundesrepublikanischen evangelischen Kirchen einer schonungslosen Kritik. Der Haupteinwand gegen die Rahner-Fries-Thesen lautet: „unrealistisch". Inzwischen hat H. Fries anderenorts zu dieser Kritik geäußert, die Thesen richteten sich primär an die katholische Kirche als einem wichtigen Bezugspunkt (ThQ [1980] 311). Man muß sich jedoch fragen, was ein solches Argument für die zu verhandelnde Sache erbringt.

In einem I. Teil seiner Studie beschäftigt sich der Vf. mit der Zwiespältigkeit der ökumenischen Situation.

Ziemlich direkt weist er auf die großen Probleme und Schwierigkeiten hin, die er nicht zuletzt in Verkündigung und Lehre, in Theologien und Verhalten der evangelischen Kirchen zu orten vermeint. Es ist ein fatales und daher in gewissem Sinne auch deprimierendes Bild, was dem Leser vor Augen geführt wird. Hier nur einige Beispiele: Die evangelischen Kirchenleitungen dulden weitgehend den theologischen Atheismus, lehnen aber gleichzeitig alle katholischen Neigungen ab (54). Es gibt einen „Urprotestantismus", ein „protestantisches Urgestein", bestehend aus solchen, die daran glauben, daß das „eigentlich Evangelische" das Antikatholische sei (11). Zwischen den äußersten Extremen der gespaltenen evangelischen Theologien gibt es den Mindestkonsens eines „protestantischen Prinzips", das aber noch von niemandem formuliert werden konnte (53). „Der Kitt, mit dem das ganze labile Gebilde zusammengehalten wird, ist leider immer noch vorwiegend der antikatholische Affekt" (57). Der herrschende Pluralismus, die innerprotestantischen Spaltungen, die Unfähigkeit, verbindliche Glaubensentscheidungen zu treffen, führen logischerweise zu der alles entscheidenden Frage, wer im evangelischen Raum für wen spricht.

Der Rezensent fühlt sich gehemmt, die Ansichten und Urteile eines von manchen Phänomenen in seiner Kirche enttäuschten und in seinem ökumenischen Engagement verwundeten Christen im Detail nachzuzeichnen. Der Vf. der Studie ist viele Jahre hindurch in der „Koordinierungsgruppe für Arbeiten an der kirchlichen Einheit" aktiv gewesen und hat das Scheitern mancher ihrer Initiativen erlebt. Ob jedoch die existentiellen Erfahrungen in ihrer subjektiven Gestalt, zuweilen in harter Sprache zum Ausdruck gebracht, eine wirkliche Hilfe in der gegenwärtigen Situation sind, ist bei allem Respekt vor der Wahrhaftigkeit und Offenheit der Überzeugungen des Autors zu bezweifeln. Das gilt im besonderen von der Empfehlung an die katholische Kirche, sich mehr als bisher der „Kirche des Schweigens" innerhalb des Protestantismus zuzuwenden. Diese schweigende Kirche denke und handele völlig anders als die Minderheit an den kirchenpolitischen Schaltstellen. Sie sei bereit, ein Glaubensbekenntnis zu akzeptieren, das mit der großen Mehrheit der katholischen Christen bekannt werden könnte (90). Wie ein solches Bekenntnis „etwa" aussieht, versucht der Vf. auf nahezu vier Seiten zu formulieren. Schließlich mündet der I. Teil ein in elf Thesen, die ein leidenschaftliches Plädoyer für die Ergänzung der kirchen-offiziellen Ökumene durch konkrete Schritte der Basis-Ökumene enthalten (105–121).

In einem kürzeren II. Teil behandelt der Autor die „Mariologie als Paradigma" für eine evangelisch/katholische Verständigung.

Da in der Mariologie noch schwierige ökumenische Barrieren zu sehen sind, sollen einige häufig auftretende protestantische Mißverständnisse ausgeräumt und Ansatzpunkte für weiterführende Diskussionen namentlich im Zusammenhang mit den mariologischen Aussagen des II. Vat. Konzils aufgezeigt werden. Dabei hält der Autor sich im wesentlichen an die definierten Glaubenssätze über

Maria. Ziel der Studie ist, der Mariologie einen „überkonfessionellen und auch im evangelischen Sinne schriftgemäßen Standort im Gesamtzusammenhang unseres Glaubens zuzuweisen".

Das Buch ist letztlich keine theologische Auseinandersetzung mit den Rahner-Fries-Thesen, wie es der Titel nahelegen könnte, sondern eher aus Anlaß ihrer Publikation herausgegeben worden. Es handelt sich um eine engagierte, tabufreie Analyse des Ist-Zustandes der Kirchen, namentlich des Protestantismus und um ein Plädoyer für die Wiederentdeckung der inneren Katholizität. Es will zur Sammlung der sich zur Katholizität Bekennenden ermutigen und so neue Wege zur Einheit zeigen. Leider werden dem Leser bei zahlreichen Zitationen die Quellenangaben bzw. Belege vorenthalten, um sie in ihrem Stellenwert richtig gewichten zu können und sie nicht als willkürlich ausgewählte oder als singuläre, einseitig überzogene Stimmen einschätzen zu müssen. Je realistischer und je wahrhaftiger die Kirchen sich gegenseitig sehen, um so fruchtbarer werden ihre Begegnungen und Dialoge. Zumindest in dieser Intention kann wohl jeder Christ dem Autor beipflichten.

Paderborn Aloys Klein

Leuenberger, Samuel: **Cultus Ancilla Scripturae.** Das Book of Common Prayer als erweckliche Liturgie – ein Vermächtnis des Puritanismus. – Basel: Friedrich Reinhardt Kommissionsverlag 1986. XIV, X, 403 S. (Theologische Dissertationen, Bd 17), kart. sfr 38.–

Die an der Theol. Fak. der Univ. Stellenbosch, Südafrika, vorgelegte Diss. versteht sich als Einlassung in die innere Auseinandersetzung der Church of England über den Stellenwert des offiziellen Book of Common Prayer von 1662 (BCP 1662) im Kontext der gegenwärtigen liturgischen Reform. Sie ist ein – von konservativ-evangelikalen Voraussetzungen ausgehendes – engagiertes Votum für die Unüberbietbarkeit und Unersetzbarkeit des alten BCP 1662 als des klassischen Vermächtnisses anglikanischer Reformationsgeschichte, demgegenüber sich die Angebote der modernen liturgischen Reform als – anglokatholischen Wurzeln entsprungene – Erscheinungen modernistischer Auflösung erweisen.

Von dieser Zielsetzung her ergeben sich zwei Stoßrichtungen der Untersuchung: eine positive, die die Entstehung und Gestaltung des BCP aus den prägenden Impulsen englischer bzw. in England wirkender Reformatoren nachweist; und eine negative, die den Verlust dieser reformatorischen Ursprünge durch Oxfordbewegung und nachfolgende Entwicklungen bis hin zum Entmythologisierungsprogramm J. A.T. Robinsons als Hintergrund der Formulare des Alternative Series Book von 1980 (ASB 1980) versteht. Ein Plädoyer für den bleibenden aktuellen Wert des BCP 1662 als klassischer, d. h. überzeitlich gültiger religiöser Form beschließt die Argumentation.

Die Untersuchung der Entstehungsgeschichte des BCP möchte ein Zweifaches aufzeigen: einmal, daß in Inhalt, Form und sprachlichen Stil des BCP 1552 als maßgebliche Impulse die übereinstimmenden Grundanliegen der führenden Reformatoren in England – neben Thomas Cranmer kommen dessen wichtigste theologische Berater, der Italiener Petrus Martyr Vermigli, der Straßburger Martin Bucer und der Engländer John Hooper zur Darstellung – Eingang gefunden haben; und zum anderen, daß trotz des machtpolitisch vorherrschenden Einflusses hochkirchlicher Kräfte im Elisabethan Settlement, unter den nachfolgenden Stuarts wie schließlich auch bei der Restauration unter Charles II. die von den Puritanern verteidigte reformatorische Substanz des BCP 1552 ungeschmälert in die Endfassung von 1662 hinübergerettet werden konnte.

Gleichzeitig dient die entwicklungsgeschichtliche Darstellung inhaltlich der Verdeutlichung, daß es bei dieser reformatorischen Substanz um drei unterscheidbare, aber miteinander verbundene Elemente geht, wie sie im Titel der Arbeit angesprochen sind: theologisch um Schriftprinzip und Rechtfertigungslehre, pastoral um Glaubenserweckung und Herzensumkehr, kirchlich um die puritanische Verbindung von reiner Lehre, reinem Leben und reinem Kult. Hochkirchliche Einflüsse, die sich dennoch auf die Gestaltung des BCP niederschlagen konnten, beziehen sich auf ästhetisch-rituelle, kaum auf textliche Elemente; sie verstärkten – ohne Beeinträchtigung der genannten evangelikalen Anliegen – den sakralen Charakter und die Athmosphäre der Anbetung im Gottesdienst der Kirche von England und bedeuten nach dem Urteil des Vf.s einen glücklichen Ausgleich der puritanischen Tendenz zur rituellen Kargheit.

Fasziniert von der Verbindung des Ästhetischen mit dem Reformatorischen nennt der Vf. das BCP eine „großartige Synthese katholischer Gottesdienststruktur mit evangelisch-biblischem Denken". Es ist für ihn – mit einem Zitat von Gregory Dix – „nicht ein ungeordneter Versuch, einen katholischen Ritus zu schaffen, sondern der einzige erfolgreiche Versuch, den es je gegeben hat, der Lehre von der Rechtfertigung allein liturgischen Ausdruck zu verleihen" (Übersetzung des englischen Zitats durch den Rezensenten). Durch Vermittlung der ganzen Heiligen Schrift in Pfarr- und Hausgemeinde, durch Hervorhebung des Dreitakts von „Sünde-Gnade-Glaube" in Gebetstexten und Exhortationen sowie eine zu Herzen gehende Sprache erweisen sich die drei Hauptgottesdienste – Morning- und Eveningprayer sowie Abendmahlsliturgie – als „liturgisches Echo" der erwecklichen Predigt der Väter des Puritanismus, und gestalten sich so zu einer „Mini-Evangelisation" von bleibendem Wert.

Die Wirksamkeit dieser „erwecklichen Substanz" des BCP zeigt sich auch noch im Zusammenhang der Oxfordbewegung des 19. Jh.s. Die Hochschätzung, die diese katholische Erneuerung innerhalb der Kirche von England dem BCP 1662 entgegenbringt, führt – trotz der Theologie der Traktarianer, in der die reformatorischen Grundanliegen preisgegeben sind – zu Erweckungsbewegungen in vielen Pfarrgemeinden sowie zu Ordensgründungen, die sich mit missionarischem Geist in ihren Dienst stellen. Doch ist dieses Aufleben evangelikaler Impulse im Kontext der anglo-katholischen Erneuerung zum Absterben verurteilt wie das wurzellose Aufblühen von Schnittblumen in der Vase. Da die Traktarianer in der Verteidigung der Offenbarungswahrheit gegen rationalistische Infragestellung – trotz ihres Ansatzes bei einem fundamentalistischen Schriftprinzip – nicht zum Grundsatz der Selbstinterpretation und geistlichen Klarheit der Schrift unter dem inneren Zeugnis des Heiligen Geistes gelangten, sondern eine verbindliche und geschichtlich sich fortentwickelnde kirchliche Tradition neben der Schrift zum Prinzip kirchlicher Lehre erheben, verlagert sich ihr Schwerpunkt von der Soteriologie auf die Inkarnationslehre, von der Suche nach Rechtfertigung und Umkehr auf die Frage nach der Kirche und ihrem Ort in Schöpfung und Geschichte. Damit verbindet sich das Interesse an der Einheit mit den orthodoxen und der römisch-katholischen Kirche auf der Basis des Consensus Quinquesaecularis. Bei Charles Gore und William Temple vollzieht sich dann die Synthese dieses katholischen Traditionsbegriffs mit einem modernistischen Geschichtsverständnis, die in der Theologie J. A. T. Robinsons die „horizontale" Existenzerfahrung des modernen Menschen zum hermeneutischen Prinzip werden läßt und damit die kirchliche Lehre dann doch an den Rand der rationalistischen Selbstaufhebung führt.

Die von der modernen liturgischen Reform innerhalb der Kirche von England hervorgebrachten Formulare des Morning- und Eveningprayer und der Abendmahlsliturgie sind im Zusammenhang dieser anglokatholisch-modernistischen Synthese zu sehen. Über eine Angleichung an orthodoxe und römisch-katholische Tradition (vgl. bes. die Wiedereinführung von Anamnese und Epiklese) hinaus weisen diese Formulare für den Vf. eine „ökumenische" Tendenz auf in dem negativen Sinne „jener Geisteshaltung, welche sich weltweit herrschenden Trenden wie Pluralismus, Sozialismus, Humanismus, Pazifismus, Relativismus usw. anpaßt". Mit allerdings manchmal schon inquisitorisch anmutendem Scharfsinn weiß er diese Ungeister der heutigen Welt hinter allen Abweichungen vom angestammten Gottesdienstbuch der Kirche von England aufzuspüren. Er vermißt die nachdrückliche Einschärfung der normativen und heteronomen Autorität der Schrift, das eindringliche Bewußtmachen der sündhaften Verdorbenheit des Menschen, die zu Herzen gehende Mahnung zur Umkehr, die verbindliche Eindeutigkeit in der Verkündigung biblischer Wahrheit. Mit der anthropologischen Leib-Seele-Dichotomie und der Unsterblichkeit der Seele rückt auch die Ausrichtung des einzelnen auf das ewige Leben nach dem Tode aus dem Blickfeld; ein horizontales Heilsverständnis erhält genügend Raum. Es geht dem ASB 1980 – so die Diagnose des Vf.s – um die voraussetzungslose Ehrung und Bestätigung des heutigen Menschen in einer pluralistischen Gesellschaft mitsamt seiner Orientierungslosigkeit und auf diesem Wege um den Bau einer pluralistisch geformten, organisatorischen Welteinheitskirche ohne Wahrheitsanspruch, ohne Scheidung und Entscheidung, auf letztlich ideologischer Basis.

Die vorliegende Diss. verfolgt ein praktisches Ziel. Es geht ihr nicht um die Vorlage neuer kirchen-, theologie- oder liturgiegeschichtlicher Forschungsergebnisse, sondern um ein aus Theologie- und Liturgiegeschichte begründetes Votum im Zusammenhang einer aktuellen kirchlichen Auseinandersetzung. Dies geschieht in entschiedener und engagierter Parteinahme, und zwar mit dem Anliegen klarer Abgrenzung des eigenen Standpunktes, nicht mit dem der Überbrückung und Harmonisierung bestehender Gegensätze. Doch wird man dem Vf. auch in dieser ausdrücklichen Parteilichkeit persönliche Aufrichtigkeit und Transparenz bescheinigen. Soweit es um den Aufweis geschichtlicher Zusammenhänge und um die positive Würdigung der reformatorisch-erwecklich-puritanischen Anliegen des BCP geht, wird man ihm weder die Treue zu den Fakten bestreiten noch ein lebendiges Verständnis und Gespür für die ursprünglichen Absichten Cranmers und seiner Berater sowir der späteren Puritaner. Seine persönliche Wertschätzung und Liebe für seinen Gegenstand, das BCP als klassische Synthese von liturgischer Ästhetik und erwecklichem Geist, vermögen auch den Leser, der von weniger einseitigen Voraussetzungen ausgeht, zu erwärmen. Die persönliche Authentizität seiner positiven Anliegen erweist sich auch darin, daß seine negativen Stellungnahmen zu divergierenden theologischen Standpunkten und Entwicklungen bei aller sachlichen Schärfe, unbeugsamen Penetranz und verblüffenden Einseitigkeit frei sind von Verbitterung und vom Tonfall alarmierter Agitation, wie er so oft aus traditionalistischem Lager – sei es katholischer oder evangelikaler Prägung – zu hören ist. Freilich wird man den Vf. nicht aus der Verantwortung entlassen wollen, in der Auseinandersetzung mit den Hintergründen und Ergebnissen der heutigen liturgischen Reform solcher Agitation wohl doch bewußt „Munition" anzureichen.

Es ist klar, daß die Grenze und das eigentlich Unangenehme und Beunruhigende solcher Art von Stellungnahme in der hermetischen Abriegelung des eigenen Erfahrungs- und Reflexionshintergrundes, in der puristischen Kontaktscheu gegenüber jeder Berührung mit divergierenden Standpunkten und Sehweisen liegt. Diese werden mit großer Schärfe – und in unverrückbarer Perspektive – wie durch dicke Glasscheiben hindurch wahrgenommen, die sicherstellen, daß auch nicht die geringste Beimischung fremder Luft den eigenen, zwar engen, aber Geborgenheit und Orientierung spendenden, geistigen Lebensraum verunreinigt. Dabei ist sich der Vf. des emotionalen und sozialen Hintergrundes seines Votums durchaus – wenn auch unkritisch zustimmend – bewußt. Ausdrücklich beschreibt er in einem eigenen Abschnitt die „romantischen Eigenheiten" der durch das BCP geprägten Liturgie und Frömmigkeit. Dazu gehört neben überwältigender und Ehrfurcht einflößender Schönheit das Erlebnis der Kirche als bergenden Mutterschoßes; zu solcher Geborgenheit tragen bei: dogmatische Sicherheit sowie die verklärte Lebensordnung bürgerlicher Häuslichkeit („das Niedlich-Häusliche"), verbunden mit politischem Konservativismus. Bei einer Diss., die an einer südafrikanischen theologischen Fakultät eingereicht wurde, rücken solche unschuldigen Einstellungen und Werte abendländisch-christlicher Tradition und Kultur – über den völligen Mangel kirchlich-ökumenischer Dialogfähigkeit hinaus, der sich beim Vf. damit verbindet – ins Umfeld zumindest einer erschreckenden Blauäugigkeit und Unfähigkeit zu gesellschaftspolitischer Verantwortung. Es sind nicht nur die theologischen Einsichten inkarnatorischer Spiritualität und Kirchlichkeit, die dem Vf. im Horizont der „verbindlichen Pietas", wie erweckliche Gläubigkeit sie übt, gänzlich entgehen. Fragwürdig bleibt vor allem, was man sich im Kreis dieser kirchlich-häuslich-politischen Geborgenheit inhaltlich vorstellt unter der Sünde, von der, bzw. unter der Gerechtigkeit, auf die hin man sich unter dem Anruf von Gottes Wort bekehrt. In welchem Sinne versöhnt mich Gottes Gnade in meinem Verhältnis zur Schöpfung, zur Geschichte, zur Welt? In welchem Sinne verpflichtet mich Gottes Wort gegenüber dem Menschen, der gesellschaftlich nicht mit mir in den mich bergenden Kreis gehört?

Im beigefügten Lebenslauf heißt es, daß der Vf. als Sohn eines reformierten Pfarrers 1942 in Moutier geboren wurde und nach mehrjährigen Gymnasialstudien im Benediktinerkolleg von Sarnen sein Studium an der Evangelisch-Reformierten Fakultät in Bern absolvierte. Er ergänzte es durch Studienaufenthalte in Oxford und den USA; ersteres führte zur eingehenden Beschäftigung mit dem Anglikanismus, letzteres zur Entdeckung „erwecklichen" Christentums. Dessen Impulse suchte er als landeskirchlicher Pfarrer in der Schweiz weiterzuführen, während er nebenher neun Jahre an seiner These arbeitete. „Während der Auseinandersetzung mit seiner These wurde er von der Richtigkeit biblisch-reformatischer Wahrheit überzeugt." Es scheint, daß der Schüleraufenthalt im Benediktinerkolleg seine religiöse Sensibilität zwar bleibend für die ästhetische Seite frühkatholisch geprägter Liturgie hat aufschließen, nicht aber von dem latenten Schuldgefühl schweizerisch-reformierten Christentums gegenüber aller geschöpflichen und inkarnatorischen Wirklichkeit hat heilen können. Ein reformatorisch-erwecklich-puritanisch interpretiertes BCP bot ihm wohl die glückliche Synthese des in seinen Jugendjahren angelegten religiösen Konfliktmaterials und damit die gesuchte Fluchtburg inmitten der heutigen pluralistischen Orientierungslosigkeit.

Sprachlich ist das Buch in einem geradlinigen, griffigen, angenehmen Stil geschrieben. Eigentümlich bleibt freilich, daß es überhaupt in deutscher Sprache erschienen ist, wo es doch in eine aktuelle innerenglische Diskussion einzugreifen sucht. Mit seinen vielen unübersetzten Zitaten im Englisch des 16./17. Jh.s ist es ohnehin nur für solche deutschen Leser zugänglich, die keine Mühe darin fänden, es ganz auf englisch zu lesen. Im inquisitorischen Stil des Vf. müßte man fragen: entzieht er sich der Kritik einer in der Sache kundigeren, engagierten und unmittelbar betroffenen englischen Leserschaft? Wie es zur Vorlage der These an einer theologischen Fakultät in Südafrika kam, bleibt unerklärt. Ein freundlich-kritisches Geleitwort von Gottfried W. Locher, Köniz/Bern, geht der in einem Schweizer Verlag publizierten These voraus.

Trier Johannes Lütticken OSB

Liturgie – ein vergessenes Thema der Theologie? Festgabe zum 70. Geburtstag von Emil Joseph Lengeling. Mit Beiträgen von A. Angenendt, D. Emeis, M. MªGarijo-Guembe u. a. Hrsg. von Klemens Richter. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1986). 192 S. (QD 107) kart. DM 39.–

Im Jahr 1969 schrieb der damalige Münsteraner Liturgiewissenschaftler Emil Joseph Lengeling: „Die Geschichte der Theologie des Ordo ist ein besonders lehrreiches – und unerfreuliches – Beispiel dafür, wohin der Weg führen muß, wenn man dem Hang der spekulativen Vernunft, scheinbar logische Systeme aufzubauen, zu sehr vertraut und dabei neben anderen positiven Quellen die Liturgie als *locus theologicus* nicht oder ungenügend beachtet",[1] und zwei Jahre später: „Die mittelalterliche und neuzeitliche Entwicklung der Praxis und Lehre des Krankensakraments gehört zu den traurigsten Kapiteln in der Theologie und Pastoral der Sakramente."[2] Auf diese und andere „Fehlentwicklungen der systematischen Theologie"[3] machte der am 18. Juni 1986 Verstorbene in seinen Veröffentlichungen immer wieder aufmerksam. Nachdem sein Schüler und zweiter Nachfolger auf dem Münsteraner Lehrstuhl, Klemens Richter, die beiden anderen Anliegen von Lengelings liturgiewissenschaftlichem Arbeiten – die Erneuerung des Gottesdienstes und ihre Übernahme in die pastorale Praxis sowie die theologische Grundlegung des Gottesdienstes – bereits durch zwei Festschriften zum 60. und 65. Geburtstag gewürdigt hatte,[4] gelang es ihm, anläßlich des 70. Geburtstages (26. Mai 1986), nochmals zwölf Kollegen und Freunde des Verstorbenen zur Mitarbeit an einer dem dritten großen Anliegen Lengelings, der angemessenen Berücksichtigung der Liturgie in den anderen theologischen Disziplinen, gewidmeten „Quaestio disputata" zu gewinnen.

Der Titel des Buches ist als Frage formuliert, die freilich mit dem ersten wiederum als Frage formulierten Satz des Vorworts implizit schon bejaht wird: „Wie kommt es, daß die Liturgie kein zentrales Thema westlicher Theologie ist", obwohl das Zweite Vatikanum sie versteht als den „Gipfel, dem das Tun der Kirche zustrebt, und zugleich die Quelle, aus der all ihre Kraft strömt" (so in Wirklichkeit SC 10, während LG 11, worauf verwiesen wird, von der Eucharistie als der„Quelle und dem Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens" spricht)?

Die Antwort auf diese Frage läßt sich am ehesten dem Beitrag des orthodoxen Theologen A. Kallis (42–53) entnehmen, für den – eben im Gegensatz zur westlichen Anschauung – „Theologie im eigentlichen Sinn des Wortes nicht eine gewöhnliche Wissenschaft ist, nicht das Reden von Gott als die Erforschung eines objektivierten Gegenstandes meint, sondern die Begegnung mit dem Heil in Christus, die ihren genuinen Ausdruck in der Doxologie findet, in der die Kirche den in ihr gelebten Glauben artikuliert" (45).

Für den orthodoxen Theologen ist die Liturgie „ein Prinzip theologischen Denkens und Wirkens", versteht sich Theologie als „liturgische Theologie" (42f). Orientierungspunkt allen theologischen Studiums und Forschens müßte seiner Ansicht nach die Liturgiewissenschaft, nicht Exegese oder Dogmatik, sein, Pflege liturgischer Spiritualität Aufgabe aller theologischen Disziplinen (52).

In der letzten Forderung trifft der orthodoxe Theologe sich mit dem evangelischen, F. Merkel (33–41), der, obwohl oder gerade weil es „an keiner deutschen evangelisch-theologischen Fakultät und Kirchlichen Hochschule einen Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft gibt" (34), die Frage, ob Liturgie ein vergessenes Thema der evangelischen Theologie sei, mit dem Satz zusammenfassend beantwortet: „Eine Theologie, die die Liturgie vergäße, hätte sich selbst vergessen" (41). Dem stimmt J. J. Petuchowski für seine Religion in dem kurzen Aufsatz über „Die Liturgie als Thema der jüdischen Theologie" (28–32) zu, wenn er sagt, der Satz „Lex orandi est lex credendi" behalte „trotz der Verschiedenheit der orthodoxen und der reformatorischen Auffassungen für die religiösen Juden der verschiedenen Richtungen seine Gültigkeit bis zum heutigen Tag" (32). Und der Religionswissenschaftler A. Th. Khoury, der über „Religionswissenschaft und Kult" schreibt (54–64), widerlegt die aus den Religionen selbst und aus einer säkularisierten Mentalität kommenden Einwände gegen den Kult, um deutlich zu machen, daß der Kult seinen Platz behalten muß, „weil die Offenheit für das Transzendente – die Gottverwiesenheit – ein menschlicher Wesenszug ist" (64), wobei er u. a. deutlich macht, daß auch in anderen Religionen der der Gottheit entgegengebrachte, „gelei-

[1] E. J. Lengeling, Die Theologie des Weihesakraments nach dem Zeugnis des neuen Ritus: LJ 19 (1969) 143 f.
[2] Ders., Todesweihe oder Krankensalbung?: LJ 21 (1971) 212.
[3] Ders., Kritische Bilanz. Liturgische Bildung des Klerus und der Laien in den Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils in den römischen Ausführungsbestimmungen und in den reformierten liturgischen Büchern, Regensburg 1976, 17 sowie 113–115 (Anm. 5).
[4] Zum 60. Geburtstag das zusammen mit Th. Maas-Ewerd unter Mitwirkung von 41 weiteren Autoren herausgegebene Sammelwerk: Gemeinde im Herrenmahl. Zur Praxis der Meßfeier (Pastoralliturgische Reihe in Verbindung mit der Zeitschrift „Gottesdienst"), Einsiedeln u. a. 1976; zum 65. Geburtstag die neu herausgegebene Sammlung von Aufsätzen Lengelings: Liturgie – Dialog zwischen Gott und Mensch, Freiburg–Basel–Wien 1981.

stete", zu ihr aufsteigende Kult nicht als Ursache des Heils oder gar als die Gottheit in den Dienst des Menschen zwingende magische Handlung mißverstanden werden darf, sondern kultisches Handeln auch dort Ausdruck ist des Wissens um die Abhängigkeit von der Gottheit, die allein „Gnade erweist, Leben schenkt und Gaben austeilt" (57).

Diese Sicht der Dinge wird nun auch aus der Einführung des Herausgebers (9–27) deutlich. K. Richter unternimmt es, die Liturgie als zentrales Thema der Theologie darzustellen.

Er tut es ganz in der Nachfolge seines Lehrers, den man aus manchen Sätzen zu hören meint, indem er zunächst die „Liturgie als Mitte christlichen Lebens" (9–14) beschreibt. Er zeigt danach die Notwendigkeit auf, der Liturgie und der Liturgiewissenschaft den ihr gebührenden Platz in der nachkonziliaren Theologie zu sichern (14–21) und macht auf das Verhältnis der verschiedenen theologischen Disziplinen zur Liturgie als einem der Grundvollzüge der Kirche aufmerksam (21–27). Bei den Ausführungen stützt sich Richter auf die einschlägigen Äußerungen der Dokumente des Konzils und der nachkonziliaren Erneuerung. Im Hinblick auf die Liturgiewissenschaft kommt vor allem Artikel 16 der Liturgiekonstitution (auch wenn er nur mit Bezug auf die Priesterausbildung formuliert wurde) in Betracht, mit dem die Konzilsväter die Liturgiewissenschaft zum Hauptfach in den theologischen Fakultäten erklärten und die Dozenten der übrigen theologischen Fächer aufforderten, „insbesondere die der dogmatischen Theologie, die der Heiligen Schrift, der Theologie des geistlichen Lebens und der Pastoraltheologie, von den inneren Erfordernissen je ihres eigenen Gegenstandes aus, das Mysterium Christi und die Heilsgeschichte so herauszuarbeiten, daß von da aus der Zusammenhang mit der Liturgie . . . deutlich aufleuchtet". Der Hrsg. hofft nun, daß die Mitarbeiter mit ihren Beiträgen „ein längst überfälliges Gespräch in Gang setzen können, das noch stärker zu erhellen vermag, welche Bedeutung die Liturgie als Glaubensquelle für die Theologie haben sollte, damit die Liturgie kein vergessenes Thema der Theologie bleibt" (27).

In der gebotenen Kürze einer Rezension kann, zumal es sich um ein Sammelwerk handelt, ein solches Gespräch nicht eigentlich aufgenommen, können höchstens einige Hinweise dazu gegeben werden. Von den acht Abhandlungen katholischer Theologen kommen zwei aus der biblischen, einer aus der historischen, zwei aus der systematischen und drei aus der praktischen Theologie. Hilfreich für ein Gespräch mit der Liturgiewissenschaft sind gewiß die Aufsätze von P. Weimar über „Kult und Fest. Aspekte eines Kultverständnisses im Pentateuch" (65–83) und K. Kertelge über den „Gottesdienst als Berufung und Aufgabe der Kirche nach dem Neuen Testament" (84–98), wobei die These des Alttestamentlers, Liturgie habe „weniger den Charakter einer ‚Feier', sondern den eines ‚Festes'" (82), in der Allgemeinheit, mit der sie formuliert ist, in Frage gestellt werden kann, insofern es sicherlich Liturgie-„Feiern" gibt (z. B. Krankensalbung, Begräbnis), die nicht als „Feste" begangen werden können.

Der unmittelbare Nachfolger Lengelings auf dem Münsteraner Lehrstuhl, der in der Erforschung der Frömmigkeitsgeschichte besonders ausgewiesene Kirchenhistoriker A. Angenendt, hat in einem ursprünglich als Vortrag konzipierten Beitrag – bedauerlicherweise ohne Anmerkungsapparat – die Zusammenhänge von „Liturgiewissenschaft und Kirchengeschichte am Beispiel der frühmittelalterlichen Taufgeschichte" (99–112) aufgezeigt.

Er bescheinigt der Liturgiewissenschaft zwar, daß sie „sich seit jeher der Historie bedient" hat, während sich die Historie erst neuerdings in stärkerem Maße auch für die Liturgie zu interessieren beginnt (99), doch wird die Liturgiewissenschaft die Anregung zur Beschäftigung mit der weithin noch unerforschten mittelalterlichen Liturgie annehmen und bei ihren historischen Studien auch dem Rat zur „Erarbeitung des weiteren mentalitätsgeschichtlichen Umfeldes" (100) folgen müssen.

Einer eingehenden Auseinandersetzung bedürfte der Beitrag H. Vorgrimlers über die „Liturgie als Thema der Dogmatik" (113–127) – nicht in seinem ersten Teil, in dem die Notwendigkeit einer größeren Respektierung der Liturgie als Glaubenszeugnis hervorgehoben, die liturgietheologische Forschungsarbeit Lengelings anerkannt und die Möglichkeit, innerhalb einer theologischen Fakultät dem Liturgiewissenschaftler, der sich nicht nur als Historiker versteht, die Sakramententheologie als Lehraufgabe zuzuweisen, bejaht wird, sondern in seinem zweiten Teil, in dem Anfragen an die Liturgiewissenschaft gerichtet werden.

Der Vf. wünscht hier, daß es dem Volk erlaubt sein müßte, „in seiner Spontaneität und Kreativität seine jeweils eigene Liturgie hervorzubringen" (126). Die Liturgie kennt einen Bereich, in dem dies dem Volk schon über zwanzig Jahre möglich ist: Die Fürbitten. Sie sind Oratio fidelium, Gebet der Gläubigen. V. kritisiert nun gerade „die Fürbitten der Liturgie", weil sie sich am Gottesverständnis Jesu orientieren, das nicht mehr das unsere ist, und dem praktischen kirchlichen Verhalten „acsi deus non daretur" widersprechen; erst später schränkt er den zunächst pauschal erhobenen Vorwurf durch das Wort „häufig" etwas ein (120f).

Die lateinische Kirche kennt vor allem zwei Gottesdienste, in denen Fürbitten gesprochen werden: Die Vesper und die Meßfeier. In der Vesper sind die Fürbitten tatsächlich amtlich vorgegeben, freilich mit der Möglichkeit, besondere Anliegen einzufügen. Wenn nun hier beispielsweise gebetet wird, Gott möge sich der Kranken erbarmen und den alten Menschen nahe sein (Mittwoch der 2. Woche im Jahreskreis), so erbittet die Kirche hiermit keine Wunder. Sie ist sich vielmehr der Notwendigkeit der medizinischen Versorgung der Kranken und Alten durchaus bewußt, glaubt allerdings, daß „jede gute Gabe und jedes vollkommene Geschenk" – auch die Genesung aufgrund ärztlichen Könnens – „von oben" kommen (Jak 1,17). Und wenn Jesus um die Einheit aller Glaubenden gebetet hat (vgl. Joh 17,20–26) und die Kirche das gleiche tut, indem sie Gott bittet, die Christen zur Einheit zusammenzuführen (z. B. Montag der 1. Woche im Jahreskreis), so bedeutet dies keinen Widerspruch zu den praktischen ökumenischen Bemühungen, da jedem Christen der paulinische Gedanke vertraut ist (oder sein müßte), daß Gott es ist, der das Wollen und das Vollbringen bewirkt, noch über unseren guten Willen hinaus (vgl. Phil 2,13).

V. denkt bei seinen Ausführungen vermutlich aber zuerst an die Fürbitten in der Meßfeier. Dazu muß festgestellt werden, daß es hier keine amtlich festgelegten Texte gibt. Das in den Fürbitten der Meßfeier zum Ausdruck kommende (vom Vf. als nicht mehr „das unsere" kritisierte) Gottesverständnis ist nicht das der amtlichen Liturgie, sondern eben wohl doch „das unsere", d. h. das jener Gläubigen, die die Fürbitten formuliert haben, seien es Amtsträger oder Laien. Man wird zugeben müssen, daß hier nicht selten Texte vorgetragen werden, die den Eindruck erwecken, als wolle man ein wunderbares Eingreifen Gottes erbitten („daß alle Kranken gesund werden"), als laufe man Utopien nach („daß alle Menschen sich bekehren und in allem den Willen Gottes erfüllen"), als wolle man sich vor der Weltverantwortung drücken und Gott vorschreiben, in welcher Weise er in das Alltagsgeschehen einzugreifen habe („daß er den Hungernden Brot gebe, den Obdachlosen Wohnung und den Gefangenen die Freiheit").

Aber wären denn nicht ähnliche oder noch schlimmere Fehler zu befürchten, wenn neben der amtlichen eine vollständig von einzelnen oder Gruppen beliebig erstellte Liturgie gefeiert würde? Oder wie sonst hätte man sich die vom Vf. geforderte „Volksliturgie" und ihre Feier vorzustellen? Auch wenn „der kirchlichen Einheit wegen . . . wesentliche Strukturen" (126) von der Hierarchie festgelegt wären, würde es mit Sicherheit nicht nur zu Spaltungen, sondern auch zu einer Glaubensverengung und damit einem Glaubensschwund in der Kirche kommen. Geht es dem Vf. freilich nur darum, in der Gottesdienstfeier keine „Uniformität zu erzwingen (etwa: in der Begrenzung der Anzahl der Hochgebetstexte, im Verbot der Laienpredigt, der Ministrantinnen, in Kleidervorschriften usw.)" (126), dann läuft er offene Türen ein, wenngleich man wird zugeben müssen, daß auf diesem Gebiet innerhalb des „Römischen Ritus" in nächster Zeit weitere Schritte zu unternehmen wären (z. B. die Erarbeitung eigener Normen und Texte für die Eucharistiefeier in den jungen Kirchen, wie dies etwa für Zaire geschehen ist, bis hin zu einer immer wieder geforderten „Missa simplex" neben der Hochform des sonntäglichen Gemeindegottesdienstes). Zu bedenken bleibt freilich, daß es für die Feier anderer Sakramente (z. B. der Eingliederung in die Kirche und vor allem der Trauung) mancherorts längst vom Römischen Ritus abweichende Formen geben könnte, wenn man sich um ihre Erarbeitung bemüht hätte.

Die von M. Ma Garijo-Guembe vorgelegten „Überlegungen für einen Dialog zwischen Orthodoxie und Katholizismus im Hinblick auf den Satz ‚Lex orandi – lex credendi'" (128–152), vor allem die zusammenfassenden Thesen, sind in diesem Zusammenhang hilfreich und bedenkenswert.

Die Aufsätze des Pastoraltheologen D. Emeis über „Die Liturgie als Thema der Katechetik" (153–161) und des Religionspädagogen R. Sauer über „Die Liturgie als Thema der Religionspädagogik" (162–171) machen nicht nur deutlich, daß die Liturgie in der Sakramentenkatechese und im sonstigen religionspädagogischen Bemühen zu wenig beachtet wird, sondern benennen auch Wünsche an die Liturgiewissenschaft, die, soweit sie die Wissenschaft tatsächlich betreffen, durchaus einer Erörterung wert sind und erfüllt werden können.

Für manche Wünsche sind freilich die Liturgiewissenschaftler nicht oder nur indirekt die richtigen Adressaten. Dies gilt vor allem für das Problem der Sprache in den liturgischen Büchern (159f), das in einer muttersprachlichen Liturgie sicher niemals als auf lange Zeit oder gar endgültig gelöst betrachtet werden kann. Es gilt aber auch von den praktischen Übungen (169), die im Rahmen des Wissenschaftsbetriebes nicht geleistet werden können. Hier wird man sich neben der wissenschaftlich verantworteten Erschließung der tatsächlich gefeierten Liturgie weitgehend darauf beschränken müssen, historisch und theologisch fundierte Kriterien zu liefern für die praktische, pastoralliturgische Arbeit, die dann in einer eigenen Ausbildungsphase geleistet werden muß, in der man leider viel zu oft meint, ohne liturgiewissenschaftliche Fundierung auszukommen.

Als letzter schreibt K. Lüdicke über „Liturgie und Recht" (172–184) und macht deutlich, daß der Kanonist oft genug gezwungen ist, bei gottesdienstlichen Handlungen nur nach Gültigkeit und Erlaubtheit zu fragen, während nach der Aussage der Konzilsväter in SC 11 den Seelsorgern ans Herz gelegt wird, nicht nur minimalistisch auf den gültigen und erlaubten Vollzug der Liturgie, sondern auch auf die bewußte, tätige und geistlichen Gewinn bringende Teilnahme der Gläubigen an der Liturgie zu achten, wozu wiederum die Liturgiewissenschaft ihren Beitrag zu leisten hat. Er macht dann aber auch auf die für Liturgie und Recht in gleicher Weise gegebene Grundrechtsbindung aufmerksam und begründet mit Hilfe dieses Prinzips die vom

CIC 1983 seiner Meinung nach ermöglichte Zulassung von Frauen zum Ministrantendienst.

Eine Ergänzung der bis auf 247 Nummern angewachsenen Bibliographie E. J. Lengelings[5] sowie ein Personen- und Sachregister schließen das Buch ab. Es macht erneut deutlich, daß eine Kirche und ihre Theologie etwas mehr als zwei Jahrzehnte nach Abschluß eines Konzils noch lange nicht eine durch und durch von diesem Konzil geprägte Kirche und Theologie sind.

München Reiner Kaczynski

Schmid-Keiser, Stefan: **Aktive Teilnahme.** Kriterium gottesdienstlichen Handelns und Feierns. Zu den Elementen eines Schlüsselbegriffes in Geschichte und Gegenwart des 20. Jahrhunderts. – Bern–Frankfurt/M.–New York: Peter Lang (1985). Teil I 530 S. Teil II (Anmerkungen, Bibliographie) 298 S. (Europäische Hochschulschriften Reihe XXIII Theologie, Bd/Vol. 250), kart. zusammen sfr 99.—

Die 1984 in Luzern vorgelegte Diss. des Schweizer Pastoralassistenten und Kirchenmusikers Schmid-Keiser untersucht die Geschichte und Aktualität des Begriffs „aktive Teilnahme", der bisher trotz seiner großen Bedeutung für die liturgische Theorie und Theologie relativ wenig in der wissenschaftlichen Forschung analysiert worden ist. Die Arbeit ist in drei Hauptteile gegliedert.

Der 1. Teil befaßt sich mit den kirchlichen Dokumenten 1903–1961, wobei das Motu Proprio Pius X. von 1903, die Apostolische Konstitution „Divini Cultus" von 1928 und die Enzykliken „Mystici Corporis" von 1943 und „Mediator Dei" von 1947 den Untersuchungsgegenstand bilden. Die Mysterienlehre Odo Casels und Karl Rahners Beitrag „Die vielen Messen und das eine Opfer" werden einbezogen. Ein besonderes Interesse des Vf.s gilt der Enzyklika „Musicae sacrae" von 1955 und der Instructio von 1958 mit ihren Aussagen bezüglich der Kirchenmusik. Von den teilkirchlichen Dokumenten werden Richtlinien des Erzbistums Freiburg (1955), französische Richtlinien (1956) und der Fastenhirtenbrief von Erzbischof Montini/Mailand hinzugenommen. Der Codex Rubricarum (1961) sowie die Richtlinien der Deutschen Bischöfe (1961) und Schweizer Bischöfe (1961) bilden den Abschluß.

Als Ergebnis der Textuntersuchungen stellt der Vf. fest, daß die Auffassung von Liturgie „absolut presbyterzentriert" ist und diese „einseitig hierarchisierte Betrachtungsweise" die Mitwirkung der Gläubigen nur als „Sich-anschließen" in „ritualisierten Kultformen des Ausdrucks" zuläßt. Unter Teilnahme wird die „Gesinnungsangleichung an Christus" verstanden, die in individualistischer Verengung betont wird. Ansätze zu Veränderungen zeigen sich in der Betonung der liturgischen Rolle, im Zusatz „bewußt und verständnisvoll" zum Begriff der Teilnahme und in der Forderung nach „Verständlichkeit" der Liturgie. Die Aufarbeitung der untersuchten Dokumente in diesem 1. Teil bringt interessante Ergebnisse zutage. So ist es von Wichtigkeit, daß im lateinischen Text (versio authentica) des Dokumentes von 1903 von „actuosa communicatione ... cum ... mysteriis et precibus", im italienischen Urtext dagegen von „partecipazione attiva" die Rede ist (12).

Bemerkenswert ist, daß im Fastenhirtenbrief des Erzbischofs Montini von 1958 gesagt wird: „Vor allem muß man sich um die liturgische Versammlung bemühen" (130).

Die Problematik der Arbeit zeigt sich darin, daß sie ohne Sprachuntersuchungen und ohne Einbettung in die theologiegeschichtliche Vergangenheit mit dem Begriff „aktive Teilnahme" umgeht und damit den Aspekt der „Teilnahme" nicht in den Gesamtvorgang von zeitgeschichtlichem Verständnis und theologischem Kontext einbezieht. Die vom Vf. immer wieder belegte formale Dominanz des Vorstehers ohne „mitverantwortliche und partnerschaftliche Mit-Trägerschaft" der Gläubigen in einer „pyramidalen Schau von Kirche" zieht die gesamte Aufmerksamkeit auf sich (62).

Weil das Attribut „aktiv" nicht systematisch reflektiert wird, bleibt das breite Feld von Teilnahme auch unter der Bedingung des „mehr passiven Dabeiseins" unbearbeitet (vgl. aber 513: „meditierend teilnehmen"). Interessant, aber wenig integriert, sind Exkurse etwa auf Schillebeeckx und seine kritische Würdigung Casels. Dabei zeigt sich die merkwürdige Art des Vf.s Zitate aneinanderzufügen und kaum bearbeitet im Raum stehenzulassen, so daß es dem Leser überlassen ist, den Stellenwert zu erschließen.

Schon im hist. Teil wird deutlich, daß die Vorliebe des Vf.s der liturgischen Kleingruppe gilt (72), weil sie die „Gleichheit aller" in der „Symbolaktivität" (378) ermöglicht. Zweifellos ist es „ausgesprochen schwierig, die verschiedenen Schichten des Begriffes ‚aktive Teilnahme' genau voneinander zu trennen" (52). Doch sollte der Blick auf die Feiergestalt der Großgruppe – und sie ist in allen Dokumenten vorausgesetzt – mit ihrer starken Symbolisierung des Vorstehers nicht fehlen.

Der 2. Hauptteil behandelt die liturgische Bewegung des 20. Jh.s bis zur „Vorbereitung des 2. Vatikanischen Konzils" (149–301). Nach einem Überblick über die liturgische Erneuerungsbewegung setzt sich der Vf. mit Lambert Beauduin, Ildefons Herwegen, Odo Casel, Romano Guardini, Pius Parsch und Josef Andreas Jungmann auseinander.

Mit ausführlichen Zitaten wird die grundlegende Bedeutung Beauduins verdeutlicht, der das „Recht des Volkes auf aktive Teilnahme", das in der Taufe begründet ist, ekklesiologisch grundlegt und das Amt als „Dienst an der Kirche und an Christus" definiert (183f). Die sehr anregenden Untersuchungen des Vf.s zum Thema der Teilnahme bei den obengenannten Theologen können hier nur angezeigt werden.

In seiner Zusammenfassung sieht der Vf. in der „Wiederentdeckung der Elemente der Liturgiefeier überhaupt", im Verweis auf die Bedeutung der liturgischen Gemeinschaft und in der Betonung der anthropologischen Ausdruckselemente (Guardini) erste Schritte zu einem erneuerten „offenen" Teilnahmebegriff. Die Defizite werden mit Zitaten aus einer Studie des Schweizer Pastoralsoziologischen Institutes (1. Aufl. 1975; 2. Aufl. 1977; vgl. 297) beschrieben. Die Liturgische Bewegung bleibt im Rahmen einer „hierarchisch institutionellen statisch-zentralistischen Betrachtungsweise der Kirche."

Erst nach 1970 setzt das Kirchenverständnis „primär bei der Gemeinde an" und fördert „Subsysteme", in denen „Wir-Bewußtsein" als Grundlage pluraler Gemeindebildung in „Koinonia" möglich wird. Die Gemeinde ist – auch liturgisch – „Versammlung von Gruppen" und dadurch „Subjekt pastoralen Handelns". Teilnahme und Teilhabe bedeuten wesentlich Kommunikation. Von daher ist es deutlich, daß heute die „anthropologischen Hinwege und Realisierungsmöglichkeiten der aktiven Teilnahme (Guardini-Frage!)" Vorrang haben müssen.

Im 2. Hauptteil steht – wie im 1. Hauptteil – das leitende Interesse des Vf.s an liturgischer Teilnahme als „tätigem Ausdruck in und durch Gruppen" im Vordergrund. Beeindruckend ist der Reichtum der erschlossenen Quellen.

Der 3. Hauptteil hat die Überschrift: „Das 2. Vatikanum und seine Folgen in bezug auf den Begriff der aktiven Teilnahme der Gläubigen in den Feiern des Glaubens" (311–530). Die für die Liturgie wichtige Veränderung im Kontext des Konzils sieht der Vf. in der „ekklesiologischen Begründung" aktiver Teilnahme, insofern die „Versammlung der Gläubigen" als „Kirche" beschrieben wird (328f).

Damit zeichnet sich die Möglichkeit ab, die „sakramentale Repräsentation Christi durch die Kirche" von der hist. Verengung auf die Hierarchie auf das ganze Volk Gottes auszuweiten. In der Auseinandersetzung mit Lengeling, Jungmann, Volk, Congar und anderen Theologen wird die „Verschiedenheit tätiger Teilnahme" (335) in der „Koinonia des Heiligen Geistes" (339) verdeutlicht. Damit zeichnen sich Konsequenzen im Bereiche des rituellen Mitwirkens der Gläubigen als „Mit-Subjekten der liturgischen Aktion" (345) ab. Die Vorgaben des Konzils zur Reform sind das Rollenprinzip, die Zeichenhaftigkeit des Gottesdienstes, seine Verständlichkeit, die Funktionalität des Kirchengebäudes, die liturgische Bildung und die Gestaltungsaufgabe der Feiern des Glaubens.

In einem weiteren Schritt versucht nun der Vf. die „Problemlage der gegenwärtigen Realisierungen des Teilnahmeverständnisses" darzustellen. Er lehnt sich im weiteren Verlauf seiner Überlegungen stark an eine niederländische Diss. von C. G. Kok (Amsterdam 1980) an. Dieser definiert die Liturgie als „sakramentale Symbolaktivität der lokalen Glaubensgemeinschaft" (363). Die Dynamik der lokalen Glaubensgemeinschaft hat Vorrang in der Realisierung von Teilnahme gegenüber der „objektivistischen Auffassung der Liturgie als ein feststehendes, unveränderliches Ganzes" (395). Nicht „totale Unterschiedslosigkeit", aber „fundamentale Gleichheit aller in der ... sakramentalen Symbolaktivität" ist die Grundlage aktiver Teilnahme. Wesentliches Hindernis sind die „römischen Modelle und Ausdrucksformen", die das „absolute Engagement" der lokalen Glaubensgemeinschaft behindern und eine Entwicklung von der „Hierurgie zur Liturgie" verhindern (so der Vf. nach Kok 382).

In einem längeren Exkurs wird die Rolle der Musik als Element aktiver Teilnahme behandelt.

Mit der Beschreibung des priesterlichen Dienstes als „Sammlung, Koordinierung und Einung der Charismen in der Gemeinde als Ganzer" (446) beschreibt der Vf. die Aufgabe des Vorstehers. Dazu muß die „Struktur der absoluten Ordination" hinübergeführt werden in die „Inbezugsetzung zur Gemeinde". In Anlehnung an Schillebeeckx (450) sieht der Vf. die Erneuerung der Liturgie abhängig von der „Erfahrung als kontextuellem Beziehungsfeld von Leben und Glauben". Diese muß als „offene – nicht nur auf ritualistische Gesten reduzierte – Teilnahme" die „privatistischen Feierformen" aufbrechen (453).

Die Verkündigung soll so auf „gemeinsamer, interpretierter Praxis" beruhen, in der die Lebens- und Glaubenserfahrung im gegenseitigen Austausch vermittelt wird. Glaube ist nicht nur Voraussetzung für fruchtbare Teilnahme, sondern kommt erst wirklich zu sich selbst, „indem er sich in symbolischer Weise ausdrückt" (im Anschluß an Lukken, 455). Im Unterschied zur hist. wesentlich als passiv verstandenen Rolle der Glaubenden braucht der Symbolausdruck ein „Wechselspiel von Passivität und Aktivität". So erscheint aktive Teilnahme als „gemeinsames Gestalten des Gestaltetwerdens in Jesus Christus" (458).

Der Vf. bringt die kommunikative Sakramententheologie (Ganoczy, 464) ins Spiel, um die „ortskirchliche Kommunikationsdynamik" des liturgischen Handelns aufzuweisen.

Die Ergebnisse seiner Überlegungen führt der Vf. am Beispiel der Hochgebete näher aus. Die Teilnahme der Gemeinde kann sich nicht in den Akklamationen erschöpfen. Erst die „notwendige und freie Entscheidung ortskirchlich gewachsener Teilnahmemöglichkeiten" (449) durch größere Originalität der Texte und Verstärkung des dialogischen Charakters kann die Teilnahme weiterentwickeln.

Die rituelle Struktur der Liturgie bedarf einer Revision von der heutigen soziokulturellen Situation her. Das „operative Modell" (Gelineau, 487) ermöglicht

[5] Die Veröffentlichungen Lengelings bis 1980 sind aufgeführt in den beiden in Anm. 4 angegebenen Werken.

einen kreativen Umgang mit dem gesamtkirchlichen rituellen Programm. Eine neue „symbolische Praxis" ist gefragt, die nichts gemein hat „mit der heutigen christlichen Liturgie, die zum erstarrten Ritus geworden ist, der jede Phantasie unterdrückt, jede konkrete Praxis ausschließt, der tendentiell nur noch den Verstand anspricht, indem er den Wortgottesdienst in den Vordergrund stellt und somit zur leeren Formel verkommt (Fehlen, 488)".

Die Liturgie bedarf der „Basis einer bewußten Gemeinde", die sich von der „Priesterzentriertheit gegenwärtiger Gemeinden" absetzt.

In der gegenwärtigen Situation kommt es nicht nur auf die „innere Anteilnahme" sondern vor allem auf die „Expressivität gottesdienstlichen Handelns und Feierns" als „Audruckshandeln der mitfeiernden Glaubenden" an.

Bei der Beschreibung der „Elemente liturgischen Symbolhandelns im Interesse der Förderung aktiver Teilnahme" (501) zählt der Vf. unter den Überschriften „Raum geben", „In-Kommunikation-treten", „Religiössein als das Erleben des Festes und der Feier befreienden Glaubens", „Rituell handeln in Spiel – Gebärde – Tanz – Bewegung", „Schauend, Hörend, Schweigend, Meditierend teilnehmen", „durch sprachlichen Ausdruck lobend, segnend und dankend teilnehmen" und „Vorstehen beim Teilen des Wortes . . ." die Elemente auf, die ihm wesentlich erscheinen. Der bereits beanstandete Mangel der Gesamtkonzeption wird dadurch nicht behoben.

Am Ende seiner Arbeit stellt der Vf. noch einmal das Leitmotiv der „gemeinsamen Christusrepräsentanz der Gläubigen" als die Grundlage der „ungeteilten Kompetenz aller in den Feiern des Glaubens" heraus. In der Rückkehr zu dieser „unteilbaren – aber doch verteilten" Feierkompetenz der Gläubigen, die die „natürliche Angemessenheit des Leitungs- bzw. Vorsteherdienstes" betont, sieht der Vf. das Ergebnis der Entwicklung im 20. Jh. Die Realisierung ist eine Aufgabe, die wesentlich von der „neuen Partnerschaft" der Amtsträger mit den Glaubenden abhängt.

Die Problematik der Arbeit besteht m. E. in der nicht genügend geklärten Einbettung von „Teilnahme" in das Gesamt der liturgischen Feier als Mysterium und Kommunikation, die sich im Ansatz und bei der Auswertung der Quellen ebenso zeigt wie bei der Beschreibung der gegenwärtigen Situation. Da die „Expressivität" im Vordergrund steht, gelingt es dem Vf. nicht befriedigend, im „Binnenraum" des „Teilnehmens" die verschiedenen anthropologischen und theologischen Schichten freizulegen und zu ordnen. Die individuellen Voraussetzungen des einzelnen Teilnehmers und die gruppensoziologischen Bedingungen der versammelten Gemeinde sind zu beachten. In den Jahrhunderten mit „verminderter Teilnahme" im Sinne von reduzierter Expressivität sind die Gemeinden nicht „teilnahmslos" geblieben! Die „innere Teilnahme" als Intra-Kommunikation und „spirituelle Aktivität" hängt nicht notwendig an „Sprech"- oder „Symbolaktivität". Das Phänomen der „Rezeption" in der Liturgie ist vielschichtig.

Die Bedeutung des vorliegenden Werkes liegt darin, daß es ein heute noch – oder wieder – hochaktuelles Thema der Liturgiewissenschaft und liturgischen Praxis hist. aufarbeitet, ein reiches Quellenmaterial vermittelt und einen wichtigen Diskussionsbeitrag einbringt.

Das betonte Interesse des Vf.s an „Expressivität" und „Kooperation" vor dem Hintergrund der Gruppenliturgie fordert dazu heraus, die im Nachlassen des „Gottesdienstbesuchs" zutage tretenden Störungen liturgischer Kommunikation intensiv auf die „inneren", in der Feier selbst liegenden Ursachen hin zu analysieren. Weitere Untersuchungen in der Richtung, die von der vorliegenden Arbeit aufgewiesen worden ist, sind dringend zu wünschen.

Bamberg Franz Kohlschein

Midali, Mario: **Teologia Pastorale o Pratica.** Cammino Storico di una Riflessione fondante e scientifica. – Roma: LAS (Libreria Ateneo Salesiano) (1985). 382 S. (Biblioteca di Scienze Religiose, 69) (Studi di Teologia Pastorale) kart. L. 25 000.–

Im Vorwort wird der Zweck des Buches wie folgt beschrieben: Es soll die oft recht oberflächliche und schlecht fundierte Diskussion über Pastoral- und Praktische Theologie auf den neuesten Stand bringen durch eine Darstellung ihres Werdeganges von ihren Anfängen bis heute. Daraus ergeben sich dann auch für unsere Zeit viele praktische Konsequenzen.

In der Einleitung wird auf den Titel und Untertitel des Buches näher eingegangen. Der Autor versucht zu erklären, warum seiner Meinung nach beide, Pastoral- und Praktische Theologie, mehr oder weniger dasselbe sind und daß der einzige Unterschied (wenigstens in Deutschland) darin bestehe, daß „Pastoraltheologie" ein katholisches Phänomen, und „Praktische Theologie" im wechselvollen Lauf der Geschichte sein protestantisches Gegenstück darstelle.

I. Teil: Geschichte der Pastoraltheologie – Einige entscheidende Momente: Beginnend mit den Nachwirkungen des Konzils von Trient springt hier der Autor ständig zwischen dem katholischen und protestantischen „Lager" in Deutschland hin und her, um einige entscheidende Entwicklungsmomente der Pastoraltheologie im katholischen, und der Praktischen Theologie im protestantischen Lager anzugeben, und das herauf bis zum II. Vatikanum.

II. Teil: Das Pastoralmagisterium des II. Vatikanums: Hier wird beschrieben, wie das Konzil die guten Aspekte von katholischer (Pastoraltheologie) und protestantischer (Praktische Theologie) Seite sozusagen miteinander verschmolzen, zugleich aber auch neue Wege erkundet hat, auf denen wir heute noch weiterwandern und weitersuchen.

III. Teil: Aktuelle Ausrichtungen und Projekte im europäischen Bereich:

Der Großteil dieses langen Abschnittes beschäftigt sich wieder mit verschiedenen katholischen und protestantischen Weiterentwicklungen in Deutschland nach dem II. Vatikanum. Kurz behandelt werden auch noch die Werke und der Einfluß des Pater Liégé aus Paris, Marcel van Caster aus Brüssel, und den Vertretern des (klinischen) Pastoralpsychologietrainings aus Nordamerika.

IV. Teil: Pastoraltheologie im Kontext der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung:

Dieser Abschnitt behandelt erst einige geschichtsbedingte Voraussetzungen, dann verschiedene Tendenzen und Strömungen innerhalb der Theologie der Befreiung, und schließlich Pastoraltheologie, die im Dienst dieser praktischen Befreiungstätigkeit steht.

Die Zusammenfassung beinhaltet schließlich noch einige interessante Vorschläge und Überlegungen für die Zukunft.

Das Buch stellte sicherlich eine Fundgrube an interessanten Informationen, Stellungnahmen und kurzen und prägnanten Zusammenfassungen der pastoraltheologischen Beiträge von so verschiedenartigen Autoren wie etwa S. Rautenstrauch, M. Luther, F. Schleiermacher, A. Graf, F. Klostermann, P. A. Liégé, N. Greinacher, K. Lehmann, J. Heinrichs, H. Steinkamp und vielen anderen dar.

Aus der Vielzahl der deutschen Namen wird man natürlich schließen, daß das Buch die deutsche pastoraltheologische Tradition und ihre Hauptvertreter italienischen Lesern zugänglich machen möchte, um gleichzeitig mehr pastoraltheologische Arbeiten in Italien anzuregen. Das scheint aber nicht ganz der Fall zu sein, denn in der Einleitung bemerkt der Autor ausdrücklich, daß er sich nur deshalb so intensiv mit der pastoraltheologischen Lage und Entwicklung in Deutschland abgäbe, da nur dort die Pastoral- oder Praktische Theologie nach streng wissenschaftlichen Prinzipien und Kriterien weiterentwickelt werde und worden sei und deshalb auch so viel seriöse Literatur darüber verfügbar wäre.

Das führt zu der Frage: Für wen ist das Buch geschrieben worden? Die Einleitung jedenfalls erweckt den Eindruck, daß es für die Öffentlichkeit gedacht sei, aber für welche Öffentlichkeit? Da das Buch in italienischer Sprache vorliegt, wird es für die deutsche Öffentlichkeit kaum in Frage kommen. Die italienische Öffentlichkeit aber wird ihre Schwierigkeiten damit haben, denn besonders der erste und der dritte Teil des Buches setzt eine gute Kenntnis deutscher Geschichte, Kultur und Mentalität voraus. Das Buch dürfte also nur für italienische Leser in Frage kommen, die diese Kenntnisse haben.

Es ist sicher wahr, daß es bis heute in Italien keine (wissenschaftlich aufgebaute) pastoraltheologische Tradition gibt, die etwa mit der in Deutschland vergleichbar wäre. Das kann aber nicht die Tatsache rechtfertigen, daß in einem Buch dieser Größenordnung (385 S.) die pastoraltheologische Situation und Entwicklung in Italien selber kaum Erwähnung findet. Bleibt nur zu wünschen, daß sich diese Lage bald ändert, und daß das besprochene Buch von Mario Midali einen wichtigen Beitrag dazu leisten kann.

Münster Dieter Emeis/P. Peter Mair

Oberthür, Rainer: **Angst vor Gott?** Über die Vorstellung eines strafenden Gottes in der religiösen Entwicklung und Erziehung. – Essen, Verlag die blaue eule, (1986). 141 S. (Religionspädagogische Studien Bd 4) kart. DM 24.–

Oberthürs Arbeit erscheint in der Reihe „Religionspädagogische Perspektiven", die sich als Diskussionsforum für religionspädagogische Fragestellungen versteht. Aufgegriffen werden Probleme, die sich aufgrund sozialer und anthropologischer Bedingungen der religiösen Erziehung aufdrängen und für die im Interesse des Kindes und des jungen Menschen und auch im Interesse der Glaubenstradition Lösungsvorschläge gefunden werden müssen. Die vorliegende Abhandlung ist ein typisches Beispiel für die aktuellen und praxisrelevanten Themen, die behandelt werden. Der Vf. informiert kurz und zutreffend über die Vorstellung eines strafenden Gottes und die damit verbundenen Ängste. Er hält sich dabei in erster Linie an psychoanalytisch gedeutetes biographisches Material, das er sowohl glaubensgeschichtlich als auch entwicklungs- bzw. sozialpsychologisch durchleuchtet, ohne die religionspädagogische Leitlinie aus dem Auge zu verlieren. Es verdient besonders erwähnt zu werden, wenn der Autor klarstellt, daß nicht jegliche Vorstellung des strafenden Gottes auf angstmotivierende Religiosität oder auf repressive religiöse Erziehung zurückgeführt wird, sondern für solche Vorstellungen auch Argumente herangezogen werden, die auf Erfahrungen aus der Auseinandersetzung mit der alltägli-

chen Wirklichkeit hinweisen. Man wird dem Vf. zustimmen, wenn er fordert: der Erzieher muß um die strukturellen Wurzeln der Religiosität und um die Reifungskrisen in der Kindheit mit ihren drohenden Fixierungen Bescheid wissen; er muß seine eigene religiöse Entwicklungsgeschichte und seine Kindheitserlebnisse aufarbeiten, um sensibel zu werden für die Situationen des Kindes; er bedarf selbst des Grundvertrauens und des Selbstwertgefühls, um ein übertragungsfreies Erziehungskonzept durchführen zu können; er soll darauf verzichten, dem Kind mit religiösen Denk- und Handlungsmustern Antworten auf Fragen zu geben, die es nicht oder noch nicht stellt; er darf weder den guten, noch den strafenden Gott als Erziehungsmittel „mißbrauchen". Das ist nicht neu und in dieser Allgemeinheit der Aussage zu unbestimmt, um konkretem religionspädagogischem Handeln eine Richtung geben zu können. Mag der Hrsg. der Reihe auch darauf hinweisen, daß der Leser keine Handlungsanweisungen erwarten dürfe, so sollten sich die Autoren dennoch nicht davon dispensieren, exemplarisch aufzuzeigen, wie im einzelnen Fall die praktische Umsetzung der Orientierungshilfen geschehen könnte; denn als praktisch-theologische Disziplin muß die Religionspädagogik auch zeigen können, wie ihre Erkenntnisse in pädagogisches Handeln umgemünzt werden können.

Regensburg Johann Hofmeier

Moral begründen, Moral verkünden. Hrsg. von Günter Viert, mit Beiträgen von Alfons Auer, Hans Rotter, Albert Biesinger, Adrian Holderegger. – Innsbruck, Wien: Tyrolia-Verlag (1985). 111 S. kart. DM 26.–

Das Bändchen enthält die Beiträge eines Symposions an der Universität Salzburg, das dem Gespräch zwischen einer „autonomen Moral im christlichen Kontext", wie sie A. Auer vertritt, und dem „heilsgeschichtlich personalen Ansatz" Hans Rotters dient. Neben Auer und Rotter referierte auch A. Biesinger, der vom Standpunkt des Religionspädagogen zu beiden Positionen Stellung bezog. Eine bei anderer Gelegenheit gehaltene Gastvorlesung von A. Holderegger zum Thema Suizid ist ebenfalls mitveröffentlicht.

Das Symposion sollte der „Reflexion auf die Grenzen der Tragfähigkeit der einzelnen Modelle" (7) dienen, der „Anregung zur Entwicklung neuer Modelle und zum Weiterdenken". Nach der Lektüre der Referate und Gesprächsbeiträge hat man allerdings einen Eindruck, vor dem Weiterdenken wäre eine Bestandsaufnahme darüber angebracht, worin denn nun der Dissens besteht. A. Biesinger äußert (80): „In den Grundelementen stimmen beide Ansätze hochgradig überein." Bei Rotter finde sich „(noch) nicht ein (in) sich schlüssiges und transparentes Normbegründungsmodell", was Auer bereits vorgelegt habe.

A. Auer legt dar, daß er nicht einfach einen „radikalen Autonomismus" übernimmt, auch nicht einfach die Vorstellung Kants. „Mit dem Begriff ‚Autonomie' wurde eine Vorstellung aufgegriffen, die den geistigen Grundwillen der Neuzeit ebenso prägnant wie faszinierend zum Ausdruck bringt. Die unumstrittenen Kerngehalte dieser Vorstellung sind die Authentizität des Sittlichen, die Zuständigkeit der Vernunft für seine Erkenntnis und die Unbedingtheit seines Anspruchs."

Das Programm einer „autonomen Moral im christlichen Kontext" beinhalte: 1. Die ethische These von der Wahrheitsfähigkeit sittlicher Aussagen; 2. die theologische These von der „Bedeutung der christlichen Botschaft für das sittliche Handeln und für die Findung und Begründung sittlicher Normen" als neuem Sinnhorizont; 3. die Lehramtsthese bezüglich einer differenzierteren Bewertung kirchlicher Kompetenz „für die Statuierung weltethischer Weisungen". Auf die Kritik an seiner Rezeption der Autonomievorstellung geht Auer in einem eigenen Abschnitt ein.

H. Rotter setzt seinen „heilsgeschichtlich-personalen Ansatz" von der autonomen Moral wie von der moraltheologischen Tradition ab, indem er den jeweiligen Gottesbegriff, Naturbegriff und den „Begriff der mitmenschlichen Beziehungen" erörtert.

In den Ausführungen Rotters wird nicht ganz klar, auf welcher Ebene des moralischen Diskurses ein heilsgeschichtlich-personaler Ansatz etwas austrägt. Er wendet sich nur negativ gegen die Auffassung (31), „daß die theologische Begründung des biblischen Ethos weitgehend Paränese sei, also eigentlich nur ein frommes Zureden, das mit der rationalen Begründung des sittlichen Handelns von sich nichts zu tun habe". Darin zeige sich ein „viel zu distanziertes Verhältnis zur Bibel" in der zeitgenössischen Moraltheologie. Dazu wären einige Fragen zu stellen:

1. Ist eine „autonome Moral" falsch, weil (angeblich) weniger fromm? Es kann hier nicht um eine „reductio ad impietatem" gehen; es wäre zu zeigen, zu welchen falschen Ergebnissen die autonome Moral aufgrund eines „distanzierten Verhältnisses" zur Bibel kommt.

2. Wo liegt nach Rotter der biblische Beitrag zu einer „rationalen Begründung des sittlichen Handelns"? Geht es um das sittliche Handeln als Ganzes? Dann wäre der Beitrag metaethischer Art. Daß die biblische Paränese metaethische Implikationen enthält, dürfte aber zwischen Rotter und den Vertretern der autonomen Moral überhaupt nicht umstritten sein.

Oder geht es um das sittliche Handeln im einzelnen? Dann wäre der biblische Beitrag normativ-ethischer Art; er wäre als solcher aufzuweisen. Allerdings beansprucht Rotter nicht, „ausschließlich von einem biblischen Gottesbegriff konkrete Einzelnormen zu deduzieren" (42).

3. Rotter könnte sich mit dieser Äußerung unversehens auf die Anklagebank setzen, auf die er die „zeitgenössische Moraltheologie" verweist. Daß die Bibel vielerlei Paränese enthält, wird man kaum bestreiten können. Auch durch die Umschreibung von Paränese als „frommes Zureden" sollte man nicht den Eindruck eines distanzierten Verhältnisses zu Teilen der Bibel erwecken.

Bemerkenswert ist, daß Rotters Kritik sich sowohl gegen die zeitgenössische wie die traditionelle Moraltheologie richtet. Er geht also (durchaus zu Recht) davon aus, daß eine „autonome Moral" so unerhört neu nicht ist. Allerdings wären hier bezüglich seiner Gegenüberstellung von „naturhafter Objektivität" und „personalem Ansatz" Bedenken anzumelden. Eine autonome Moral im Sinne Kants etwa gründet sich auf die Selbstzwecklichkeit des Menschen als sittlichen Wesens, als Person. Ist das kein personaler Ansatz? Hier wird keineswegs „Moral einfach nach den objektiven Gesetzen der Natur mit ihrer Unerbittlichkeit" (35) gedacht. „Daß z. B. der Leib zum Leben Nahrung braucht, begründet für sich noch kein sittliches Sollen." Zweifellos. Aber welche Ethik behauptet das? Höchstens eine, der man mit G. E. Moore den naturalistischen Fehlschluß vorwerfen müßte. Aber bedarf es zu dessen Zurückweisung eines heilsgeschichtlichen Ansatzes? Genügt hier nicht eine schlichte axiologische Reflexion?

Mit Auer weiß sich Rotter verbunden in der Betonung der Kommunikabilität und „Wahrheitsfähigkeit" der Moral: sie verfolge dies Anliegen im Sinn des Theologumenous vom „anonymen Christen". Diese Lehre wird nun jeder Vertreter einer autonomen Moral bejahen können. Wer sittlichen Gehorsam übt, der verhält sich mindestens unthematisch zu Gott als sittlichem Gesetzgeber, in dem ist faktisch schon die heiligmachende Gnade wirksam. Auch eine „autonome Moral" kann als Adressaten letztlich nur Menschen guten Willens haben, also anonyme Christen. Der Sünder dagegen ist Adressat des Rufes zur Umkehr, nicht moralischer Belehrung. Aber was ist dann das Proprium eines heilsgeschichtlich-personalen Ansatzes, wenn etwa die „theologische Begründung des biblischen Ethos" auch dem anonymen Christen zugänglich ist? Wo man sich an Menschen richtet, die sittlichen Gehorsam praktizieren, aber den Anspruch Jesu, authentischer Verkünder des Willens Gottes zu sein, nicht anerkennen, da bringt man in seiner Auslegung der sittlichen Forderung diesen Anspruch als solchen nicht zur Geltung. Vertritt man dann also nicht eine autonome Moral (was nicht ausschließt, daß man die sittliche Botschaft der Bibel inhaltlich auslegt)? Es bleibt also die Frage: Was will ein heilsgeschichtlich-personaler Ansatz?

Bemerkenswert ist Auers Hinweis (47), er habe selbst „als Professor mehr als zehn Jahre hindurch ein streng glaubensethisches Konzept vorgetragen". Die Enzyklika „Humanae Vitae" bzw. die Mitarbeit in der Päpstlichen Kommission habe ihn erfahren lassen (48), „daß die bisherige Argumentationsweise nicht mehr trägt und daß die Kompetenz des kirchlichen Lehramts in Fragen der Moral differenzierter gesehen werden muß". Zweifellos hat diese Enzyklika sowohl die Frage der Normierungstheorie, also die Problematik deontologischer Normen bewußtgemacht und die Frage nach der Kompetenz des kirchlichen Lehramts in Fragen der Moral, die Problematik des bloß authentischen Lehramts auf die Tagesordnung gebracht. Es solle dabei aber betont werden, daß die Position von „Humanae Vitae" nicht die einer Glaubensethik ist, daß also die Problematik der Normierungstheorie von der Frage der Bedeutung von Glaubensaussagen in Fragen der Moral strikt zu trennen ist.

Paderborn Werner Wolbert

Breuning, Wilhelm / **Eid,** Volker / **Lohfink,** Gerhard / **Mieth,** Dietmar / **Weber,** Helmut: **Der ethische Kompromiß.** – Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag / Freiburg im Br.: Herder (1984). 148 S. (Studien zur Theologischen Ethik, 12) kart. sfr 29.–

Bei dem vorliegenden Sammelband handelt es sich um die Referate, die 1983 auf dem alle zwei Jahre stattfindenden Fachkongreß der Moraltheologen und Sozialethiker, damals in Trier, gehalten wurden.

Im Gegensatz zum Buchtitel drückt das Thema des Kongresses „Radikalität und Kompromiß in der christlichen Ethik" die eigentliche Problematik aus: Sind Radikalität und Kompromiß im Bereich der Moral unvereinbare Gegensätze?

Wie der Trierer Moraltheologe Helmut Weber in seiner einführenden Lesehilfe herausstellt, sollte in den einzelnen Referaten „über das Miteinander zweier Aufgaben reflektiert werden: des uneingeschränkten Bekennens zu den Forderungen des Evangeliums und der gewiß ebenfalls notwendigen Suche nach Verständigung über ethische Fragen in den heutigen kirchlichen und gesellschaftlichen Bedingungen: daß über dem Bekenntnis zum Evangelium die Aufgabe der Verständigung nicht vergessen wird und über der Suche nach Verständigung nicht die Forderungen des Evangeliums". Sieht man die einzelnen Referate in einer Zusammenschau, so wird das Kompromißthema schwerpunktmäßig auf drei Ebenen diskutiert: 1. auf der Ebene der Haltung und des Handelns des einzelnen, der sich recht unterschiedlichen und nicht selten widersprüchlichen Normanforderungen gegenübersieht (Eid, Mieth); 2. auf der Ebene der Kirche, die zu den Überzeugungen, Idealen und Wertvorstellungen anderer Gruppen in der Gesellschaft Stellung beziehen und konkret entscheiden muß, wo und wie weit sie mit ihnen zusammenwirken will (Eid, Lohfink, Breuning); und schließlich 3. auf der Ebene der gesellschaftlichen und politischen Gestaltung des Zusammenlebens (Mieth).

In dem einleitenden Referat (in dem Sammelband als zweites abgedruckt) „Die gestörte Kommunikation über das Ethische. Fakten und Hintergründe" (59–76) skizziert der Bamberger Moraltheologe Volker Eid zunächst die aktuellen Dissense in der Gesellschaft, fragt dann nach den Ursachen und kann dabei die gesellschaftlichen und kulturellen Wandlungen als die wesentlichen ausmachen. In diesem Kontext verweist Eid auf die christliche Gemeinde. Sie sei von ihrem Wesen her der Ort, an dem die Kommunikation über das ethische Gelingen und Handlungsgemeinschaft entstehen könnten.

Ob sich die Radikalität des Evangeliums mit dem Eingehen von Kompromissen verträgt, darum geht es dem Neutestamentler Gerhard Lohfink in seiner biblischen Rückfrage „Radikalität des Ethischen im Evangelium" (15–58). Lohfink bezieht sich insbesondere auf die Bergpredigt und gelangt durch Untersuchungen der textuellen und ideellen Umgebung der Vollkommenheitsforderungen Jesu zu der These, daß die von Matthäus in der Bergpredigt kunstvoll komponierte sittliche Botschaft Jesu sich weder an den isolierten einzelnen richte noch an die Menschen allgemein. Ihre eigentlichen Adressaten seien vielmehr Israel und die Jünger, die in der Konzeption des Matthäus die Kirche präfigurieren. L. versteht die provozierenden Worte Jesu nicht als „sittliche Normen", sondern als hermeneutische Leit- und Richtlinien für die sachgerechte Aktualisierung der Situation, die in der Kirche unter der Führung des Heiligen Geistes ständig neu zu geschehen hat. Die gesellschaftliche Relevanz der Bergpredigt sieht L. darin, daß die „Kirche als Kontrastgesellschaft Gottes" die Sozialordnung der Bergpredigt für die Welt transparent machen müsse. Von hierher sind dann auch die Bedenken L.s gegen den Kompromiß als Kategorie christlicher Ethik zu sehen.

Der Bonner Dogmatiker Wilhelm Breuning zeigt in seinem Beitrag die „Konsensbildung in der christlichen Gemeinschaft" auf (77–112). Dem Dogmatiker geht es hier weniger um die Moral als vielmehr um die Konsensfindung in Glaubensfragen. Daß in diesem Rahmen auch der Kompromiß eine Möglichkeit zur Konsensfindung sein kann, zeigt B. unter anderem am ersten Konzil von Konstantinopel paradigmatisch auf. Anhand der ökumenischen Frage vermag es B. im Anschluß an Überlegungen von Karl Rahner auch aufzuzeigen, daß in einem Konsens gar nicht alles aufgearbeitet zu werden braucht.

In dem abschließenden, aber grundsätzlichen Beitrag von dem Tübinger Moraltheologen Dietmar Mieth geht es um „Christliche Überzeugung und gesellschaftlichen Kompromiß" (113–146). Überzeugung und Kompromiß sind für M. keine absoluten Gegensätze. Kompromisse seien aber nur dann ethisch verantwortbar, wenn sie weder Sittlichkeit noch Würde zerstören und wenn sie gleichzeitig offenbleiben für jeweils bessere Kompromisse.

Insgesamt: Die Referate stellen wichtige Beiträge zur Grundlagendiskussion in der Moraltheologie dar.

Mainz Johannes Reiter

Ugorji, Lucius Iwejuru: **The Principle of Double Effect.** A Critical Appraisal of its Traditional Understanding and its Modern Reinterpretation. – Frankfurt, Bern, New York: Peter Lang (1985). 150 S. (European University Studies, Series 23, Theology, Vol. 245) kart. sfr 34.—

Vf. nimmt die moraltheologische Diskussion um die Begründung jener Handlungen, von denen die traditionellen Lehrer der Moraltheologie sagen, sie seien „in sich schlecht" unabhängig von den Umständen, den Folgen und den Absichten des Handelnden, zum Anlaß, das Prinzip von der Handlung mit Doppelwirkung auf seine ursprüngliche Bedeutung und seine gegenwärtige Neuinterpretation zu untersuchen. Es soll in dieser moraltheologischen Diss. geprüft werden, welchen Beitrag das rechtverstandene Prinzip leisten kann, um die Schwierigkeiten bei der Begründung jener Klasse von Handlungen zu lösen, in denen eine gute Folge und ein in sich schlechtes (moralisches) Übel gleichzeitig aus einer Handlung hervorgehen können. Im Mittelpunkt der Untersuchungen steht die Frage nach der moralischen Bedeutsamkeit der Unterscheidungen zwischen „direkt und indirekt" und zwischen „beabsichtigen und zulassen" (tun und lassen, aktiv und passiv).

Da viele Mißverständnisse von dem unterschiedlichen Gebrauch wichtiger Termini herrühren, legt Vf. zunächst fest, was er unter „deskriptiver und präskriptiver Sprache" (17–18), „Sittlicher Gutheit und sittlicher Richtigkeit" (19) und „teleologisch und deontologisch" (20–23) versteht. Dabei orientiert er sich an den von B. Schüller in die moraltheologische Diskussion eingeführten Begriffsbestimmungen.

Im 1. Hauptteil untersucht Vf. das traditionelle Verständnis des Prinzips (25–100). Er begnügt sich aber nicht mit der Darstellung des Prinzips, wie es gewöhnlich im Abschnitt über die Wesensmomente der sittlichen Handlung (De fontibus moralitatis) behandelt wird, sondern er untersucht auch all jene Fälle, in denen das Prinzip angewendet wurde. Aufgrund dieses Vorgehens kann Vf. die nicht eindeutigen aber für das Prinzip bedeutsamen Begriffe genauer bestimmen und überzeugend nachweisen, daß das Prinzip allein dort Anwendung fand, wo aus einer Handlung auch etwas in sich Schlechtes (intrinsece malum) hervorging.

Der Ursprung des Prinzips ist nicht eindeutig nachweisbar, klar ist aber, daß es bereits im 16. und 17. Jh. angewendet wurde und zwar bei der Behandlung des Skandals (Ärgernis) und der Mitwirkung bei der Sünde eines anderen sowie bei der Frage der Tötung und des zweckwidrigen Gebrauchs bestimmter Fähigkeiten. All diese Handlungen wurden als in sich schlecht angesehen, erstere wegen der Folgen (Sünden anderer) letztere aufgrund anderer Merkmale („ex defectu iuris in agente" oder der Naturwidrigkeit oder der Unvereinbarkeit mit dem Willen Gottes).

Die Analyse der teleologisch begründeten in sich schlechten Handlungen ergibt, daß der Ärgernisgebende oder bei der Sünde eines anderen Mitwirkende in vielen Fällen die Sünde des anderen nicht direkt beabsichtigt, seine Handlung ist also nicht causa per se in bezug auf die Sünde, sondern causa per accidents. Die Sünde als sittliches Übel kann unstrittig niemals erlaubt sein, dagegen darf bei entsprechend wichtigem Grund durchaus die Gefährdung des anderen in Kauf genommen werden; und zwar deshalb, weil der Anlaß oder die Gelegenheit zur Sünde offensichtlich selbst kein sittliches, sondern ein nicht-sittliches Übel ist. Im Hinblick auf die voraussehbare Sünde eines anderen ist also die Unterscheidung zwischen „ausführen" und „zulassen" und damit von „direkt" und „indirekt" ethisch relevant (58–69).

Gilt dies aber auch für die deontologisch begründeten in sich schlechten Handlungen? Zunächst erörtert Vf., ob die tradierten Begründungen für die Schlechtigkeit in sich bestimmter Handlungen in sich stimmig sind. Viele Einwände – die größtenteils bereits aus den Schriften B. Schüllers bekannt sind – sprechen dagegen. Gegenstand dieser Handlungen scheinen ebenfalls nicht-sittliche Übel zu sein, nicht aber sittliche Übel, wie in der Tradition gelehrt wird (69–82).

Die Bedeutung des Prinzips der Handlungen mit Doppelwirkung sieht der Vf. darin, daß dieses Prinzip es ermöglicht, deontologische Normen restriktiv zu interpretieren (82–90).

Als Belege für diese These führt er die Kontroverse über den direkten und indirekten Schwangerschaftsabbruch zur Rettung des Lebens der Mutter aus dem 16.–18. Jh. an und zum anderen die im 16. und 17. Jh. geführte Kontroverse über das direkte oder indirekte Wollen eines effectus per se (Beispiel: Tötung in Notwehr). Gerade die letztere Diskussion war für das traditionelle Verständnis des Prinzips entscheidend. Eine in sich schlechte Wirkung kann nur dann als indirekt gewollt angesehen werden, wenn sie gleich unmittelbar mit der guten Wirkung aus der beabsichtigten Handlung hervorgeht. In einem solchen Fall darf das in sich Schlechte aber nur dann indirekt gewollt werden, wenn ein entsprechend wichtiger Grund vorliegt (91–102).

Im 2. Hauptteil geht Vf. der Frage nach, ob Neuinterpretationen des Prinzips, wie sie beispielsweise P. Knauer oder W. Scholz vorlegen, notwendig und sinnvoll sind.

Überzeugend weist er nach, daß P. Knauers Interpretation des Prinzips als Grundprinzip einer normativen Ethik teleologischer Prägung mit dessen Hilfe bestimmt werden könne, wann eine Handlung, die auch nicht-sittliche Übel zur Folge hat, sittlich richtig sei, die Problematik der traditionellen deontologischen Normen unterläuft. Bei einer teleologischen Normierung sei nach Meinung des Vf.s das Prinzip aber überflüssig (103–123).

Einleuchtend sind auch die Argumente gegen die Neuinterpretation des Prinzips durch F. Scholz, der „schlechte Wirkungen" bei entsprechend wichtigem Grund auch als „direkt gewollt" für erlaubt hält und der die nicht gewünschten Wirkungen generell als „akzidentelle Wirkungen" interpretiert. Aber auch dies setzt bereits als bewiesen voraus, daß Gegenstand der Handlung bei den deontologischen Normen nicht ein „in sich Schlechtes" (malum morale, intrinsece malum), sondern ein nicht-sittliches Übel sei, das bei entsprechendem Grund direkt gewollt sein darf (125–138).

Vf. weist überzeugend nach – auch wenn die Ausführungen wegen mancher vermeidbarer Wiederholungen mehrfach langatmig sind, –

daß das Prinzip von der Handlung mit Doppelwirkung moralisch relevant ist, wenn es tatsächlich deontologisch zu beurteilende Handlungen gibt. In diesem Fall wäre eine Uminterpretation des Prinzips nicht erforderlich. Die Versuche im Hinblick auf eine teleologische Normierung das Prinzip neu zu interpretieren, sind zwar interessant und für die Frage der Begründung von Normen bedeutsam, aber in der Kontroverse über die Berechtigung und Gültigkeit der deontologischen Begründungen werden keine neuen Argumente geliefert. Eher erschwert die Neuinterpretation die Diskussion, weil das Prinzip bei einem teleologisch argumentierenden Moraltheologen eine andere Bedeutung und Funktion als bei einem deontologisch denkenden hat.

Wie das Ergebnis der Arbeit deutlich macht, vermag das Prinzip also weder die Schwierigkeiten der deontologischen Normierung noch den Streit zwischen Teleologen und Deontologen zu überwinden. Aber auch ein solch negatives Ergebnis ist ein bedeutender Beitrag für die moraltheologische Forschung.

Essen Hans-Josef Wilting

Figl, Johann: **Dialektik der Gewalt.** Nietzsches hermeneutische Religionsphilosophie. Mit Berücksichtigung unveröffentlichter Manuskripte. – Düsseldorf: Patmos (1984). 412 S. (Beiträge zur Theologie und Religionswissenschaft) kart. DM 54.–

Wenn vom Standpunkt einer „Philosophie im Horizont der Theologie" (379) ausdrücklich Atheismusforschung betrieben wird, wie es bei Johann Figl der Fall ist, dann muß notwendig auch Nietzsches Denken als zentrale Herausforderung in Erscheinung treten. Die Auseinandersetzung mit Nietzsche gerät in diesem Fall zur Probe auf die Haltbarkeit der methodologisch ohnehin prekären Position einer „christlichen Philosophie". Der Vf. der hier anzuzeigenden umfänglichen Habilitationsschrift ist auf diesem Gebiet kein Unbekannter; besonders erwähnenswert erscheint seine vorangegangene Untersuchung: „Interpretation als philosophisches Prinzip. Friedrich Nietzsches universale Theorie der Auslegung im späten Nachlaß." Berlin, New York 1982. (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung 7.) – Dem früher entwikkelten Ansatz geht F. nun derart nach, daß er Nietzsches Werk insgesamt einbezieht, freilich mit spezieller Gewichtung des frühen und späten Schrifttums. Natürlich weckt es Neugier, wenn im Untertitel des vorliegenden Buches die Berücksichtigung unveröffentlichter Manuskripte zugesagt wird und die immer irgendwie aktuell klingende Thematik einer „Dialektik der Gewalt" eine gewisse Rasanz verheißt. Die Einbeziehung von Unpubliziertem bleibt jedoch beschränkt auf Nietzsches Jugendepoche (nur dort ist dergleichen noch zu finden) und dazu eigentümlich halbherzig. Insgesamt führt das Buch in recht ausladender Form F.s Grundgedanken weiter, demzufolge im Begriff und Prozeß der Hermeneutik der alles öffnende Schlüssel zu Nietzsches Philosophie gefunden sei. „Hermeneutik" figuriert als Zauberwort zur Erhellung eines umfassenden, in der Religion speziell „dialektisch" und gewaltsam werdenden Auslegungsvorgangs, auf den zuletzt (fast) ohne Rest das Sein des Wirklichen – durch Nietzsche unter den Titel des Willens zur Macht gestellt – zurückgeführt werden kann. Das religionsphilosophische Interesse folgt dabei der undiskutierten Prämisse von der Religion als einer besonderen Form der Welt-Auslegung, nicht ohne daß beide, nämlich „Welt" und „Auslegung", einer genauen begrifflichen Bestimmung bedürftig bleiben.

Der 1. Teil des Buches bietet dem Leser auf der Suche nach den biographischen und geistesgeschichtlichen Voraussetzungen des „Religions- und Hermeneutikverständnisses Nietzsches" (39) einen interessanten Überblick, freilich ohne die letzte Gründlichkeit der Erforschung. Dieser Mangel mag damit zusammenhängen, daß für F. die Betrachtung der Jugendepoche bis etwa 1868 nur Mittel zum Zweck, nicht aber eigener Forschungsgegenstand ist. F. interessiert daran Nietzsches Fortschreiten von einer „konventionalistischen" (52) Religiosität zur kritischen Philologie, vermittelt durch die (etwas undifferenziert betrachteten) Lehrer der Schulpforte. Insgesamt dürfte F. die Hinwendung Nietzsches zu fundamentaler, an der Bibelexegese geschulter Kritik und deren „antagonistischen Bezug" (70) zur Religion richtig sehen. Wenn in Nietzsches frühe Begegnung mit rationalistischer Bibelkritik und psychologisierender Deutung biblischer Gestalten auch Jesus von Nazareth einbezogen erscheint (vgl. 61f), dann dürfte dies merkenswert sein und zugleich erneut das Desiderat einer umfassenden, textkundigen Untersuchung aller (!) Äußerungen Nietzsches zur Person Jesu in Erinnerung rufen. Im Kontext des 19. Jh.s bietet der junge Nietzsche das übliche Bild des Glaubensverlustes durch historische Kritik (man vergleiche nur Werner Kaegis große Burckhardt-Biographie, in der sich ein ähnlicher Eindruck ergibt). Auch jene erste Konfrontation mit Grundproblemen der Religionsbegründung wird treffend nachgewiesen (vgl. 62f zur Aporetik der Gottesbeweise), die in Nietzsches frühen, antizipierenden Entwürfen wie „Fatum und Geschichte" etc. ihren Niederschlag findet (69f liefert F. übrigens en passant den von Biser lang gesuchten Beleg dafür, daß Nietzsche Anselms ontologisches Argument kannte, freilich nicht auf dem Weg über die Heine-Lektüre).

Von dieser Ausgangssituation her konnte Nietzsches Theologiestudium schließlich nur auf die Ratifizierung der kritischen Abkehr vom Christentum hinauslaufen (72ff). F.s Fazit ist richtig und im Grunde unumstritten: Nietzsche gelangt zu einem fundamental-kritischen Bewußtsein (vgl. 94), dem biographisch die klassische Philologie vorerst auch als Mittel der Absage an die Theologie dient. Gleichwohl will bei der Untersuchung der Jugendschriften keine restlose Zufriedenheit aufkommen, weil F. auf halbem Wege innehält und diese Phase eher als Vehikel für eine positive, „geisteswissenschaftlich" orientierte Konzeption von Hermeneutik bei Nietzsche behandelt, welche die Schärfe der späteren, nur metaphorisch-ironisch noch „Philologie" genannten Kritik notwendig unterschätzen muß. Auf dem von F. nachgezeichneten Weg konnte sich ein glaubensloser, von Kant mittelbar und von Schopenhauer unmittelbar beeinflußter Philologe und Philosoph entwickeln, aber eben nicht ohne weiteres ein – Nietzsche. Dabei wäre das Wetterleuchten der kritischen, sich auch gegen die Philologie wendenden Radikalität des Denkens (von den Zeitgenossen im philologischen Lehr-Amte bekanntlich in heftigsten Formen wahrgenommen) durchaus in Nietzsches frühen Notizen aufweisbar, notabene in längst publizierten Manuskripten.

Die Einzelheiten der im 2. Teil in weit ausholenden Grundsatzreflexionen und mit ständigem Blick auf Nietzsche entwickelten Problematik des Verstehens und der davon abgeleiteten Hermeneutik können hier nicht diskutiert werden. Es muß bei der Feststellung von F.s bedenkenswertem Versuch bleiben, sowohl in Nietzsches früheren Schriften (vgl. 150ff die Analyse der Nachlaßaufzeichnung „Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne") wie in den Hauptbegriffen seines Denkens mit beträchtlicher Mühe eine „gebrochene, durch die Kritik hindurchgegangene Bejahung" der „zeitgenössischen historischen Methodologie" (171) nachzuweisen. Wenn F. eine „positive Würdigung der Erkenntnismöglichkeit historisch-kritischer Philologie" bis in Nietzsches „letzte Schaffensperiode hinein" (207) glaubt festhalten zu können, dann mindert sich damit von selbst die ungeliebte Destruktivität dieses Denkens. Nietzsche wäre es somit vornehmlich um ein doch noch irgendwie „wissenschaftliches" Verstehen zu tun, nicht um jene destruierende Überwindung, der vor allem die Religion und das Christentum scharfsichtig erschlossen gewesen wären. Den Gedanken, daß Nietzsche das Christentum in zentralen Wesenszügen hellsichtig erkannt und gleichwohl negiert haben könnte, mag F. nur in engeren Grenzen zulassen.

Immerhin zeigt die im 3. Teil entfaltete „Spezialhermeneutik" zum Wesen von Religion als nach innen und außen gewaltsamer Interpretation, daß F. die Grenzen der Kritik beträchtlich vorverlagert. Er analysiert die „Dialektik der Gewalt" (will sagen: der „interpretativen Gewalt"!) exemplarisch an Nietzsches Kritik der Kirchenväter und an seiner Beurteilung der biblischen Exegese, wobei Nietzsches Urteil bekanntlich dahin geht, den Theologen ein prinzipielles Unvermögen zur Philologie zu attestieren. Aber dieses Urteil wird doch wohl nicht zugunsten der „Wissenschaft" gesprochen, denn letztere wird für Nietzsche – wie F. S. 254ff dartut – zum Instrument der Tötung Gottes und der Überwindung des Christentums. Den Kern von Nietzsches theoretischer Widerlegungsanstrengung darf man mit F. dabei in den Abhandlungen „Zur Genealogie der Moral" sehen: zuletzt wird, wie F. weiter zu Recht zeigt, „gewaltsam" fälschende und zugleich selbstdestruktive Weltauslegung aller Religion eingeordnet in den umfassenden Perspektivismus des Willens zur Macht und damit zugleich in die dionysisch-chaotische Aufhebung aller Wahrheit und damit auch jeglicher Philologie.

F. sieht letzteres freilich anders. Er behauptet S. 275, der absolute Perspektivismus konstituiere geradezu eine „Homogenität zwischen dem Denken und Sein" und hebe den Widerspruch zwischen interpretativem Relativismus und Wahrheitsanspruch von Nietzsches Welt-Auslegung gnoseologisch auf. Dies jedoch ist eine Umdeutung, die durch eine Selbstaufhebung des Perspektivismus – statt diesen ins Unendliche voranzutreiben – auf Schleichwegen wieder in die „Affirmation", in das gelobte Land einer recht herkömmlich anmutenden Sachrelevanz von Nietzsches Religionsanalyse gelangen möchte. Es wäre doch eben gar zu erwünscht, wenn es bei Nietzsche einen positiven, in geläufige Denkschemata einzuordnenden Haltepunkt gäbe und nicht jene destruktive Perspektivität, die zugleich jede Hermeneutik als affirmative „Lehre" von „Wesenserkenntnis" (274 u.ö.) in den unendlichen Strudel von Illusion, „Lüge" und Machtwille zieht. Nietzsches Christentumskritik hat ganz andere Absichten, als prophetisch korrigierend zu redlichem Umgang mit der Wahrheit aufzurufen! Zusammenfassend könnte gesagt werden: Nietzsches letzte Reverenz vor dem zu überwindenden Christentum besteht nicht darin, daß er hier oder dort „positive" Restbestände gewürdigt hätte, sondern darin, daß er seine Kritik – den Sieg über die „Schatten Gottes" – derart tief und global glaubte ansetzen zu müssen, daß ihr Vollzug unter den Titeln des Gottestodes, des Nihilismus und der ewigen Wiederkunft des Gleichen sich selbst in jenen endlosen Aufhebungsprozeß hineinzuziehen gezwungen war.

Das Resultat, zu dem F. in den gewichtigen Schlußkapiteln (9–12) seiner Monographie gelangt, muß zuletzt wohl doch mit einiger Skep-

sis betrachtet werden. Zunächst zeichnet F. Nietzsches „Wesensbestimmung der Religion" (278ff) im Anschluß an die späten Schriften und den Nachlaß überzeugend nach: ein geschlossenes Auslegungssystem der Gewalt und der selbstdestruktiven Grausamkeit, vereint in dem einen Grundwesen des Willens zur Macht. In den Rahmen dieses Systems wird das gesamte kirchliche, nach Nietzsche von Paulus inspirierte Christentum samt seinen historischen Derivaten (Katholizismus, Protestantismus) eingeordnet: also mit Nietzsche gewissermaßen zur Konkursmasse der Historie geschlagen. Aus dieser in sich schlüssigen, weil das Prinzip des Willens zur Macht entfaltenden Auslegung ragt dann S. 308ff merkwürdig unvermittelt und un-schlüssig die Gestalt Jesu heraus, in deren „Gewaltlosigkeit" und „totalem Pazifismus" (319) geradezu eine „zumindest partielle Überwindung des Bestimmtseins durch universales Machtstreben sowie durch Prozesse gewaltsamer Interpretation" (307) gesichtet werden soll.

Nietzsche hat in der Zeit kurz vor dem Zusammenbruch – im „Antichrist" und dem zugehörigen Nachlaß – Jesus als den „psychologischen Typus des Erlösers" (KSA 6,199) und als krankhaftes Phänomen der Gewalt-Unfähigkeit polemisch gegen das paulinisch bestimmte, konstitutiv aggressive Christentum ausgespielt. Dabei kontrahiert er das authentische (d. h. als décadence-Typus zu verstehende) Christsein in dem einen „Christen" Jesus („Der Antichrist" 39; KSA 6,211), in dessen Singularität es zugleich an seinem Beginn schon endet und sich aufhebt. Wird also das kirchliche Christentum als fundamentale Verfälschung des jesuanischen Ursprungs dargestellt, dann folgt daraus doch gerade nicht, daß in Nietzsches Jesus-Deutung etwas anderes zu sehen wäre als die „mit der Strenge des Physiologen" (KSA 6,200) unternommene Analyse eines décadent von eigener Art. Das wie immer geartete „proprium Jesuanum" (318) bei Nietzsche fundiert wohl einen scharfen Widerspruch gegenüber dem kirchlichen Christentum, läuft aber keinesfalls auf eine noch so partielle „Durchbrechung" des Willens zur Macht hinaus. So als ob Nietzsche in heimlicher Jesus-Verehrung am Ende sein Denken selbst aus den Angeln gehoben hätte. Derart könnte nur ein leider sich ausbreitendes Wunsch-Denken christlicher Autoren folgern; jede zusammenhängende Lektüre des „Antichrist" widerlegt diese Vorstellung.

Leider mangelt es an begrifflicher und philologischer Genauigkeit, wenn F. S. 319ff immer steiler den bei Nietzsche doch als pathologischen Grenzfall verstandenen Jesus (von dessen „Christentum" beständig mit und ohne Anführungszeichen – jedenfalls ungeklärt – die Rede ist) geradezu hagiographisch zum Unikum der Religionsgeschichte steigert, ja ihn in eine „exemte Position innerhalb der Menschheitsgeschichte" (320) einweist: nämlich als die einmalige Aufhebung des Willens zur Macht im totalen Pazifismus (319). Es muß bedenklich stimmen, wenn behauptet wird, diese Auffassung sei „zumindest implizit (. . .) in Nietzsches Jesus-Deutung gegeben" (320) und Nietzsche gebe davon „ungewollt ein Zeugnis" (337). Diese apologetisch anmutende Argumentation, die anscheinend wieder tiefer blicken will als Nietzsche selbst, kann meines Erachtens nicht sonderlich ergiebig sein, wenn es darum geht, zumindest skizzenhaft – wie F. dies in seinen Schlußüberlegungen S. 379ff versucht – eine „philosophisch-theologische Antwort" auf Nietzsches Herausforderung anzudeuten.

Die von F. diskutierten Möglichkeiten (Nietzsches Philosophie als „Übung des Zweifels"? als „inspirative Quelle für eine geläuterte Selbstinterpretation des Glaubens"? etc.) laufen zuletzt auf eine Hermeneutik des Glaubens hinaus, die – völlig zu Recht – aus eigener Vollmacht sich positiv begründet, die sich dabei aber in Kontroverse und Abwehr derart allgemein gegen Nietzsche stellt, daß der Sinn der Auseinandersetzung zuletzt sich ins Unklare zu verflüchtigen scheint.

Fazit: im ganzen scheinen mir die Verdienste von F.s Abhandlung entschieden auf dem Feld der philosophischen Nietzsche-Interpretation zu liegen. Aus der hier geltend zu machenden theologischen Perspektive war auf mancherlei Unklarheiten hinzuweisen. Darin liegt zugleich ein Plädoyer für die gemeinsame Vertiefung einer längst nicht abgeschlossenen, spezifisch theologischen und dabei von apologetischen Motiven unbedrängten Klärung des Umgangs mit Nietzsches Philosophie.

Bielefeld Peter Köster

Escriva, Josemaria: **Die Spur des Sämanns.** – Köln: Adamas Verlag 1986. XVII, 352 S. geb. DM 28.–

Das vorzustellende Buch des bereits verstorbenen Begründers des Opus Dei (der heutigen Personalprälatur) wurde als „Opus postumum" 1986 in deutscher Sprache unter dem Titel „Die Spur des Sämanns" veröffentlicht, weil der Vf. zu seinen Lebzeiten die Drucklegung des im wesentlichen fertigen Manuskripts nicht mehr veranlaßt hatte. In der äußeren Form und im Aufbau ähnelt das Werk einem anderen Buch des Vf.s, das bereits 1939 unter dem Titel „Der Weg" erschien und heute in rund 3 Millionen Exemplaren in über 30 Sprachen verbreitet ist (IX). Der Leser findet unter fortlaufenden Nummern kurze, knappe, aber überaus treffende Aphorismen, daneben längere Ausführungen. Was den spirituellen Gehalt betrifft, ergeben sich ebenfalls Übereinstimmungen mit dem Buch „Der Weg", jedoch bringt "Die Spur des Sämanns" eine Fülle neuer Gedanken, neuer Perspektiven, neuer Erfahrungen und Ratschläge.

Ein Hauptanliegen dieses Werkes erblickt Rez. in dem an jeden Katholiken gerichteten Aufruf zum Apostolat, das immer „ein Apostolat der katholischen Glaubenslehre" sein wird. (Vgl. Nr. 225.) Damit wird einer häufig geäußerten Forderung in der Gegenwart nach innerer Erneuerung der Kirche und deren nachhaltigem Hineinwirken in das gesellschaftliche Leben Rechnung getragen.

Was der Vf. über die Voraussetzungen für ein fruchtbringendes Apostolat schreibt, zeugt von einem außergewöhnlichen Engagement für Christus, seinen Herrn, und die Kirche sowie von reichen, pastoralen Erfahrungen, die ihm aus zahlreichen Gesprächen und an ihn gerichteten Briefen und aus seiner regelmäßigen geistlichen Lesung zugeflossen sind. Die einzelnen Nummern bieten den Lesern reichlich Stoff für die tägliche Betrachtung und geben ihrem Gebetsleben mannigfache Impulse. Die Lektüre dieses Buches ist aus dem Grunde zutiefst befriedigend, erhebend und ermutigend, weil der Vf. alles, was er niederschrieb, durch seine Lebensführung bezeugt, durchlitten und tapfer durchgestanden hat. Sein Heiligsprechungsprozeß, der 1981 eröffnet wurde, wird seinen heroischen Tugendgrad aller Welt kundtun.

Freiburg i. Br. Alfred Krömer

Weismayer, Josef: **Leben in Fülle.** Zur Geschichte und Theologie christlicher Spiritualität. – Innsbruck, Wien: Tyrolia-Verlag (1983). 218 S. kart.

Was man selten findet: Dieses Buch des Wiener Universitätsprofessor (Spirituelle Theologie) stapelt mit seinem Titel tief: Es stellt nämlich den gelungenen Entwurf einer modernen christlichen Spiritualität dar, in dem die Praxis des christlichen Lebens gut dargestellt, der Hauptakzent aber auf dem theologischen Durchdringen und dem biblisch-historischen Aufweis liegt.

Das 1. Kap. (9–21) leitet fragend-methodologisch ein: Spiritualität als gelebtes Leben – Spiritualität als theologische Reflexion. Dann (22–79) werden die Grundzüge des geistlichen Lebens entworfen (Geistliches Lebens als . . .; Die theologischen Tugenden; Unterwegssein und Dynamik; Gemeinschaftsbezug). Das 3., wichtigste Kap. über die Dimensionen des geistlichen Lebens (80–189) greift nun die einzelnen Vollzüge auf: Gebet (mit Mystik); Kirche und Mitmensch (mit Charismen); Welt (darunter die Haltung zum Besitz); die Belastungen (Aszese usw.). Zuletzt (190–218) wird über Berufung und die verschiedenen Berufungen berichtet.

Herausstechend an diesem Entwurf ist die jeweils biblisch-historische Fundierung der einzelnen Ausführungen. Das geschieht in einer klugen, gut gegliederten Weise, die deutlich aus der Didaktik des Vorlesungsbetriebs entstanden ist. Das macht einen der Vorzüge der Arbeit deutlich: Mit diesem Buch kann man „arbeiten" (in Unterweisung und in persönlichem Gebrauch); die hilfreiche Gliederung ist im Text noch weiter durchgearbeitet, als es im Inhaltsverzeichnis erscheint.

Der andere Vorzug ist die solide Präsentation des Stoffes. Anmerkungen bringen Verifikationen dazu und verweisen weiter. Man hätte sie sich unter dem Text gewünscht, nicht aber – etwas mühsam nachzuschlagen – am Ende eines jeweiligen Kapitels. Ebenso wären – trotz der guten Gliederung, die vieles aufschließt – Indizes hilfreich gewesen. Das Buch gibt z. B. auch einen guten Einblick in die Geschichte der christlichen Spiritualität und in die biblische Theologie des geistlichen Lebens. Ein Themen-Index hätte dies greifbarer gemacht.

Das Ganze ist auch im sprachlichen Stil sehr sorgfältig gearbeitet, bewegt sich immer wieder auf den von Urs von Balthasar vorgezeichneten Linien, benutzt für die geschichtlichen Belege ausgiebig das Dictionnaire de Spiritualité, für biblische Nachweise aber eher die deutschsprachige Literatur.

Drei Hinweise mögen die Eigengestalt dieses Entwurfs einer Spiritualität charakterisieren und weitergehende Perspektiven zeigen – ohne daß damit eine „negative Kritik" intendiert sei. Gerade in der Spiritualität braucht es den Mut zur eigenen Gestalt! a) Das Sakramentale kommt auffällig knapp vor (67ff). b) Bezüge zum literarisch-kulturellen Leben der Gegenwart findet man kaum. c) Fragestellungen aus der heutigen Psychologie – oder gar des augenblicklichen Psycho-Booms – bleiben ebenfalls so gut wie völlig ausgespart.

Mit Studium des Buches wird es einem bewußt, wie arm wir im deutschsprachigen Bereich an solchen Synthesen sind und wie dankbar man daher W. für seinen gelungenen Versuch sein muß.

München Josef Sudbrack

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

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

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

I. Allgemeines

Leuenberger, Robert: Erwogenes und Gewagtes. Eine Sammlung s. Aufsätze als Festgabe zum 70. Geburtstag. Hrsg. von Friedhelm Grünewald. – Zü: Theologischer Verl. (1986). 265 S.; S. 255–264: Bibliographie R. Leuenberger.

Handwörterbuch religiöser Gegenwartsfragen. Hrsg. von Ulrich Ruh, David Seeber, Rudolf Walter. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1986). 519 S.

Unterwegs für die Volkskirche. Festschrift für Dieter **Stoodt** zum 60. Geburtstag. Hrsg. von Wilhelm-Ludwig Federlin u. Edmund Weber. – Ffm [u. a.:] Lang 1987. 707 S., 2 Ill.; sfr 68,–; S. 679–687: Bibliographie D. Stoodt.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

Hermeneutics, authority and canon. Ed. by D. A. Carson and John D. Woodbridge. – GrR, Mich.: Academie Books (1986). XII, 468 p.; $ 16,95.

Hanson, Paul D.: The people called: the growth of community in the Bible. – San Francisco: Harper & Row 1986. XI, 564 p.; $ 29,95.

Noll, Mark A.: Between faith and criticism: evangelicals, scholarship, and the Bible in America. – San Francisco: Harper & Row 1986. XIV, 255 p. = Confessional perspectives series.

Höffken, Peter: Anmerkungen zum Thema Biblische Theologie. – Altes Testament und christliche Verkündigung. Festschrift für A. H. J. Gunneweg . . ., Stu (1987), 13–29; S. 52–81: Preuß, Horst Dietrich: Die Frage nach dem **Leid** des Menschen – ein Versuch biblischer Theologie; S. 81–94: Sauer, Georg: Die Messias-Erwartung nach Mt 21 in ihrem Rückbezug auf das Alte Testament als Frage an die Methode einer Biblischen Theologie.

2. Altes Testament

Salvación en la palabra. Targum, Derash, Berith. En memoria de Alejandro **Díez Macho**. Ed. preparada por Domingo Muñoz León. – Madr: Ed. Cristiandad 1986. 848 p.; p. 834–848: A. Díez Macho. Datos y publicaciones; pes 6225,–; [cont. e. a.:] p. 25–37: Alonso Díaz, José: Valores y desvalores religiosos del sábado judaico; p. 39–51: Alonso Schökel: Luis: Jerusalén inocente intercede: **Baruc 4,9–19**; p. 53–63: Barthélemy, Dominique: Texte, massores et facsimilé du manuscrit d'Alep; p. 65–78: Busto Saiz, José Ramón: La intención del midrás del libro de la Sabiduría sobre el Exodo; p. 79–88: Cañellas, Gabriel: La "ḥokmâh" en el profeta Isaías; p. 89–96: Castellino, Giorgio R.: Il "sorriso" di Dio nella S. Scrittura; p. 97–134: Delcor, M.: Le passage du temps prophétique au temps apocalyptique; p. 135–156: García de la Fuente, Olegario: Sobre el uso de los adverbios en el latín bíblico; p. 157–183: Guillén Torralba, Juan: Motivos tópicos en cuatro leyendas cósmicas de Génesis; p. 185–191: Lehman, I. O.: The biblical texts from K'ai Feng Fu and their manuscript tradition; p. 193–204: Levine, Etan: What is a land flowing with milk and honey?; p. 205–214: Martínez Saiz, Teresa (de Jesús): La muerte de Moisés en Sifré Deuteronomio; p. 215–221: Navarro Peiró, Angeles: Variantes del texto hebreo babilónico de Proverbios del ms. Ec 1 respecto al texto tiberiense; p. 223–233: Piñero Sáenz, Antonio: Concepciones de la inspiración en Filón de Alejandría; p. 235–244: Revell, E. J.: Pausal phenomena and the biblical tradition in texts with Palestinian pointing; p. 245–255: Trebolle Barrera, Julio: Historia del texto de los libros históricos e historia de la redacción deuteronomística (Jueces 2,10–3,6); p. 259–266: Cunchillos Ilarri, Jesús Luis: Que tout aille bien auprès de ma mère! Un qatala optatif en ugaritique?; p. 267–304: Del Olmo Lete, Gregorio: La estructura del panteón ugarítico; p. 305–325: García Recio, Jesús: Los šībūtum en el reino de Mari; p. 329–336: Cazelles, Henri: D'**Ex 22,4** à **Is 6,13**. Par les Targums; p. 337–345: Clarke, Ernest G.: Noah: gbr sdyq or gbr zky; p. 347–368: Díez Merino, Luis: Grecismos y latinismos en el Targum Palestino ‹Neófiti 1›; p. 369–374: Doron, Pinchas: Methodology of Targum Jonathan: Analisis of non-literal renderings in **Isaiah 1**; p. 375–389: Goshen-Gottstein, M. H.: Exegetical exercises in comparative Targum study; p. 391–397: Greenfield, Jonas C.: An ancient treaty ritual and its Targumic echo; p. 399–408: Grelot, Pierre: La dispute des arbres dans le Targoum II d'Esther VII,10; p. 409–418: Klein, Michael L.: Targumic Tosefot from the Cairo Genizah; p. 419–431: Le Déaut, Roger: Usage implicite de l' 'al tiqré dans le Targum de Job de Qumrán?; p. 433–445: Martínez Borobio, Emiliano: Las formas D- y DY en función de pronombre relativo en el Targum Palestinense; p. 447–461: McNamara, Martin: On englishing the Targums; p. 463–470: Mulder, Martin Jan: Einige Beobachtungen zum Peschittatext von Ezechiel in seinen Beziehungen zum masoretischen Text zur Septuaginta und zum Targum; p. 471–487: Pérez Fernández, Miguel: Targum y midrás sobre **Gn 1,26–27**; **2,7**; **3,7.21**. La creación de Adán en el Targum de Pseudo-Jonatán y en Pirqé de Rabbí Eliezer; p. 489–501: Ribera, Josep: El profetismo según el Targum Jonatán y el Targum Palestinense; p. 503–514: Rodríguez Carmona, Antonio: La muerte de Moisés según el Targum **Dt 34,5**; p. 515–532: Segert, Stanislav: Rendering of parallelistic structures in the Targum Neofiti: The song of Moses ‹**Deuteronomy 32:1-43**›; p. 533–540: Tal, Abraham: Un fragment inédit du Targum Samaritain.

The listening heart. Essays in wisdom and the psalms in honor of Roland E. **Murphy**. Ed. By Kenneth G. Hoglund . . . – (Sheffield:) JSOT Pr. (1987). XIII, 351 p. = The Journal for the study of the Old Testament. Supplement series LVIII; £ 22,50; (cont.:] p. 1–17: Crenshaw, James L.: Murphy's axiom: Every gnomic saying needs a balancing corrective; p. 19–43: A bibliography of Roland E. Murphy compiled by Elizabeth F. Huwiler, Jonathan T. Glass and Catherine F. Severns; p. 45–76: Camp, Claudia V.: Woman wisdom as root metaphor: A theological consideration; p. 77–94: Cartledge, Tony W.: Conditional vows in the psalms of lament: A new approach to an old problem; p. 95–126: Fontaine, Carole R.: Queenly Proverb performance: The prayer of **Puduhepa**; p. 127–145: Gaventa, Beverly Roberts: The rhetoric of death in the wisdom of **Solomon** and the Letters of Paul; p. 147–159: Glass, Jonathan T.: Some observations on **Psalm 19**; p. 161–180: Hoglund, Kenneth G.: The fool and the wise in dialogue; p. 181–197: Howell, James C.: Jerome's homilies on the psalter in Bethlehem; p. 199–215: Huwiler, Elizabeth F.: Patterns and problems in Psalm **132**; p. 217–235: Jamieson-Drake, David W.: Literary structure, genre and interpretation in **Job 38**; p. 237–245: Lyons, Ellen Louise: A note on **Proverbs 31.10–31**; p. 247–257: McCann, J. Clinton, Jr.: **Psalm 73**: A microcosm of Old Testament theology; p. 259–276: Geller Nathanson, Barbara H.: Reflections on the silent woman of Ancient Judaism and her pagan Roman counterpart; p. 281–298: O'Brien, Julia M.: Because God heard my voice: The individual thanksgiving Psalm and vow-fulfillment; p. 299–312: White, John B.: The sages' strategy to preserve Salōm; p. 313–334: Wilson, Frederick M.: Sacred and profane? The Yahwistic redaction of Proverbs reconsidered.

Altes Testament und christliche Verkündigung. Festschrift für Antonius H. J. **Gunneweg** zum 65. Geburtstag. Hrsg. von Manfred Oeming u. Axel Graupner. – Stu [u. a.:] Kohlhammer 1987. 422 S.; Lw. DM 89,–; S. 420–422: Bibliographie Guneweg; [enth. u. a.:] S. 30–51: Kaiser, Otto: Schicksal, Leid und Gott. Ein Gespräch mit dem **Kohelet**, Prediger Salomo; S. 95–111: Schmidt, Werner H.: Werk Gottes und Tun des Menschen. Ansätze zur Unterscheidung von „Gesetz und Evangelium" im Alten Testament?; S. 165–183: Oeming, Manfred: „Man kann nur verstehen, was man liebt." Erwägungen zum Verhältnis von Glauben und Verstehen als einem Problem alttestamentlicher Hermeneutik; S. 246–270: Becker, Uwe: Der innere Widerspruch der deuteronomistischen Beurteilung des Königtums ‹am Beispiel von **1 Sam 8**›; S. 287–308: Graupner, Axel: **Jeremia 45** als „Schlußwort" des Jeremiabuches; S. 309–343: Hermisson, Hans-Jürgen: Jahwes und Jeremias Rechtsstreit. Zum Thema der Konfessionen Jeremias; S. 344–352: Herrmann, Siegfried: Die Herkunft der „ehernen Mauer". Eine Miszelle zu **Jeremia 1,18** und **15,20**; S. 353–365: Maier, Johann: **Psalm 1** im Licht antiker jüdicher Zeugnisse; S. 366–384: Schmithals, Walter: Der Konflikt zwischen Kirche und Synagoge in neutestamentlicher Zeit; S. 385–389: Soggin, J. Alberto: „Imago Dei" – Neue Überlegungen zu **Genesis 1,26f**; S. 390–398: Strauß, Hans: „Sieh, Jahwes Erbbesitz sind Söhne." **Psalm 127** als ein Lied der Ermutigung in nachexilischer Zeit; S. 399–411: Würthwein, Ernst: Prophetisches Wort und Geschichte in den Königsbüchern. Zu einer These Gerhard von **Rad**s.

3. Neues Testament

Trummer, Peter: Aufsätze zum Neuen Testament. – Graz: Eigenverl. des Instituts für Ökumenische Theologie und Patrologie an der Univ. Graz 1987. 224 S. = Grazer Theologische Studien XII; kart. öS 240,–.

Panimolle, Salvatore Alberto: Il discorso della montagna ‹**Mt 5–7**›. Esegesi e vita. – Cinisello Balsamo (Milano): Ed. Paoline (1986). 230 p.; Lire 14 000.

Merendino, Rosario Pius: Testi anticotestamentari in **Mc 1,2–8**. – RBibl 35, 1987, 3–25; p. 27–50: Guerra, Francesco: **Col 2,14–15**: Cristo, la croce e le potenze celesti.

Dautzenberg, Gerhard: Reich Gottes und Evangelium in der Johannesapokalypse. Ein Versuch zu **Apk. 4–22**. – Theologische Standorte . . ., Gießen 1986, 7–31.

Derrett, J. Duncan M.: No stone upon another: Leprosy and the temple. – Journal for the study of the New Testament 30, 1987, 3–20; p. 21–37; Chouinard, Larry: Gospel christology: A study of methodology; p. 39–57: Seifrid, M. A.: Jesus and the law in Acts; p. 59–70: Kreitzer, Larry J.: A numismatic clue to **Acts 19.23–41**; The Ephesian cistophori of Claudius and Agrippina; p. 71–87: Arnold, Clinton E.: The 'Exorcism' of **Ephesians 6.12** in recent research: A critique of Wesley Carr's view of the role of evil powers in first-century AD belief; p. 89–102: Desjardins, Michel: The portrayal of the dissidents in **2 Peter** and **Jude**: Does it tell us more about the 'Godly' than the 'Ungodly'?; p. 103–119: Rohrbaugh, Richard L.: 'Social location of thought' as a heuristic construct in New Testament study.

Kieffer, René: Die Bibel deuten – das Leben deuten. Einführung in die Theologie des Neuen Testaments (Nytestamentlig teologi, dt. Aus d. Schwed. von Manfred Hofmann). – Rgb: Pustet 1987. 283 S.; kart. DM 48,–.

Schenk, Wolfgang: Die **Sprache** des **Matthäus**. Die Text-Konstituenten in ihren makro- und mikrostrukturellen Relationen. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1987. 493 S.; Lw. DM 98,–.

Kettenbach, Guenter: Das **Logbuch** des **Lukas**. – Ffm [u. a.:] Lang (1986). 218 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 276; sfr 48,–.

Burge, Gary M.: The anointed community. The Holy Spirit in the **Johannine** tradition. – GrR, Mich.: Eerdmans (1987). XVIII, 269 p.; $ 19,95.

Rodríguez Ruiz, Miguel: Der Missionsgedanke des Johannesevangeliums. Ein Beitrag zur johanneischen Soteriologie u. Ekklesiologie. – Wü: Echter Verl. 1987. 397 S. = Forschung zur Bibel LV; kart. DM 48,– [Diss., Würzburg]

Bittner, Wolfgang J.: Jesu Zeichen im Johannesevangelium. Die Messias-Erkenntnis im Johannesevangelium vor ihrem jüdischen Hintergrund. – Tü: Mohr 1987. XI, 334 S. = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II, 26; kart. DM 78,– [Diss., Basel]

O'Reilly, Leo: **Word** and **sign** in the **Acts** of the Apostles. A study in Lucan theology. – R: Ed. Pont. Univ. Gregoriana 1987. 242 p. = Analecta Gregoriana CCXLIII = Ser. Fac. Theol.: sectio B, n. LXXXII. [Diss., Rom. Gregoriana]

Lüdemann, Gerd: Das frühe Christentum nach den Traditionen der Apostelgeschichte. Ein Kommentar. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1987). 285 S.

Esler, Philip Francis: Community and gospel in Luke-Acts: the social and political motivations of Lucan theology. – Cambr: Cambridge Univ. Press 1987. XV, 270 p. = Society for New Testament studies. Monograph series LVII; £ 25,–.

Wildhaber, Bruno: Paganisme populaire et prédication apostolique d'après l'exégèse de quelques séquences des Actes. Eléments pour une théologie lucanienne de la mission. – Genève: Ed. Labor & Fides 1987. 226 p., 1 fig. = Le monde de la Bible; sfr 40,– [Diss., Freiburg/S]

Theissen, Gerd: Der Schatten des Galiläers. Historische **Jesus**forschung in erzählender Form. – (Mchn:) Kaiser (1986). 269 S., 1 Kt.; kart. DM 32,–.

Falk, Harvey: Jesus the pharisee. A new look at the jewishness of Jesus. – NY, Mahwah: Paulist Pr. 1985. VII, 175 p.; $ 8,95.

Schramm, Tim – Kathrin Löwenstein: Unmoralische Helden. Anstößige Gleichnisse Jesu. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1986). 204 S.; DM 28,–.

Eller, Vernard: Christian anarchy. Jesus' primacy over the powers. – GrR, Mich.: Eerdmans 1987. XIV, 267 p.; $ 13,95.

Caba, José: Resucitó Christo, mi esperanza. Estudio exegético. – Madr: Editorial Católica 1986. XXXII, 407 p. = Biblioteca de autores cristianos 475.

Matera, Frank J.: Passion narratives and Gospel theologies. – NY, Mahwah, N.J.: Paulist Pr. (1986). XI, 256 p. = Theological inquiries; $ 12,95.

M[a]cCurley, Foster R. – Jahn Reumann: Witness of the word. A biblical theology of the Gospel. – Phil: Fortress Pr. 1986. XXV, 500 p., fig.; $ 19,95.

Warnecke, Heinz: Die tatsächliche **Romfahrt** des Apostel **Paulus**. – Stu: Verl. Kath. Bibelwerk (1987). 164 S. = Stuttgarter Bibelstudien CXXVII; kart. DM 33,80 [Diss., Bremen]

Marshall, Peter: Enmity in **Corinth**: Social conventions in Paul's relations with the Corinthians. – Tü: Mohr 1987. XVI, 450 p. = Wissenschaftliche Untersuchung zum Neuen Testament II, 23; kart. DM 98,– [Diss., North Ryde. Überarb.]

Herman, Zvonimir I.: Liberi in Cristo. Saggi esegetici sulla libertà dalla legge nella Lettera ai **Galati**. – R: Ed. Antonianum 1986. 234 p. = Spicilegium Pontifici Athenaei Antoniani XXVII; Lire 25 000.

Maynard-Reid, Pedrito U.: **Poverty** and wealth in **James**. – Maryknoll, N.Y.: Orbis Books (1987). 136 p.; $ 8,95.

Jasper, David: The New Testament and the literary imagination. Foreword by Sallie McFague. – Lo: Macmillan 1987. XIV, 111 p.; £ 25,–.

Metzger, Bruce M.: The Canon of the New Testament: its origin, development, and significance. – Oxf: Clarendon Press 1987. X, 326 p.; £ 30,–.

Boismard, M.-E. – A. Lamouille: Synopsis graeca quattour Evangeliorum. – Lv, P: Peeters 1986. LXXVIII, 418 p.; FB 2000.

Bovati, Pietro: Ristabilire la giustizia. Procedure, vocabolario, orientamenti. – R: Biblical Institute Pr. 1986. 446 p. = Analecta biblica CX; Lire 45 000 [Diss., Roma. Istituto Biblico]

Ong, Walter J.: Text as interpretation: Mark and after. – Semeia 39, 1987, 7–26; p. 27–46: Farrell, Thomas J., SJ: Kelber's breakthrough; p. 47–68: Boomershine, Thomas E.: Peter's Denial as polemic or confession: The implications of media criticism for biblical hermeneutics; p. 69–96: Bartholomew, Gilbert L.: Feed my lambs: **John 21:15–19** as oral gospel; p. 97–106: Kelber, Werner H.: Biblical hermeneutics and the ancient art of communication: A response; p. 107–134: Kelber, Werner H.: Narrative as interpretation and interpretation as narrative: hermeneutical reflections on the gospels; p. 135–148: Schneidau, Herbert N.: "Let the Reader Understand."

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Die Handschriften des Germanischen Nationalmuseums Nürnberg. Bd. II: Die lateinischen mittelalterlichen Handschriften. Teil 2: Hs 22922–198390. Anhang. Beschrieben von Hardo Hilg. – Wiesb: Harrassowitz 1986. XXV, 200 S. = Kataloge des Germanischen Nationalmuseums Nürnberg.

Bibliographie der deutschsprachigen Benediktiner: **1880–1980** [Bayer. Benediktinerakad. e. V., Sitz München. Hauptschriftl. u. Administration Aegidius Kolb]. Bd. I. – S[ank]t Ottilien: EOS-Verlag 1985. XXIII, 414 S. = Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens und seiner Zweige: Ergänzungsband XXIX; DM 98,–.

Katalog gedruckter deutschsprachiger katholischer **Predigtsammlungen**. Unter Mitwirkung von Franz M. Eybl, Heinrich Kabas, Robert Pichl und Roswitha Woytek hrsg. von Werner Welzig. Bd. II. – Wien: Verl. der Österr. Akademie der Wissenschaften 1987. 920 S. = Österr. Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse. Sitzungsberichte Bd. 484; Lw. DM 128,–.

Schwager, Raymund: Theologie – Geschichte – Wissenschaft. – ZKTh 109, 1987, 257–275.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Theologenlexikon. Von den Kirchenvätern bis zur Gegenwart. Hrsg. von Wilfried Härle und Harald Wagner. – Mchn: Beck 1987. 268 S. = Beck'sche Reihe CCCXXI; kart. DM 19,80.

Ommeslaeghe, Florent van: Un jubilé. 150 ans de nouveau bollandisme. – AnBoll 105, 1987, I–XII; p. 5–23: Halkin, François: Une Vie grecque de sainte **Marie-Madeleine** BHG 1161x; p. 25–63: Dolbeau, François: Vie latine de sainte **Ame** composée au XI[e] siècle par Étienne, abbé de Saint-Urbain; p. 65–85: Declerck, José: Les recensions grecques de la Passion de S. **Pancrace**, martyr à Rome ‹BHG 1408–1409›; p. 87–103: Butler, Lawrence: Two twelfth-century lists of Saints' resting places; p. 105–129: Jones, David: The medieval lives of St. **Richard** of **Chichester**; p. 130–131: Dolbeau, François: Le légendier perdu de la Cathédrale de **Coïmbre**; p. 133–134: Noret, Jacques: Un fragment de la Vie de **Marie** l'**Égyptienne** à New Haven: p. 135–138: Coquin, René-Georges: Où faut-il localiser le Monastère de la **Crypte** ‹Dayr al-Qabw›?; p. 139–140: Pasini, Cesare: Alcune integrazioni all'edizione della Passione di San **Domnino** ‹BHG 2109›; p. 141–151: Delmer, Marie-Thérèse: En marge des *Acta Sanctorum*. Saint «**Jambonus**»; p. 167–199: Zanetti, Ugo: Apophtegmes et histoires édifiantes dans le Synaxaire arménien.

Congar, Yves: Romanité et catholicité. Histoire de la conjonction changeante de deux dimensions de l'Église. – RSPhTh 71, 1987, 161–190.

Hilberath, Bernd Jochen: Der Personbegriff der Trinitätstheologie in Rückfrage von Karl **Rahner** zu **Tertullians** „Adversus Praxean". – Innsbr, Wien: Tyrolia 1986. 365 S. = Innsbrucker theologische Studien XVII; kart. DM 69,– [Habil.-Schr., Mainz]

Moosa, Matti: The **Maronites** in history. – Syracuse: Syracuse Univ. Pr. 1986. 391 p.; $ 35,–.

3. Alte Kirchengeschichte

The Qumran community. Ed. by Michael A. Knibb. – Cambr: Cambridge Univ. Pr. 1987. XI, 275 p. = Cambridge commentary on writings of the Jewish & Christian world 200 BC – AD 200; £ 32,50.

Walsh, Michael J.: The triumph of the meek. Why early Christianity succeeded. – San Francisco [e. a.]: Harper & Row (1986). 265 p., ill.; $ 17,45.

Chavasse, Antoine: À Rome, l'eucharistie, rite unificateur de l'Église locale. – RBén 97, 1987, 7–12; p. 13–27: Wankenne, Ludovic-Jules – Baudouin Hambenne: La lettre-encyclique de **Severus**, évêque de Minorque au début du V[e] siècle; p. 28–41: Étaix, Raymond: Trois nouveaux sermons à restituer à la collection du **Pseudo-Maxime**.

Robert, René: Le temoignage d'**Irénée** sur la formation des évangiles. – RThom 95, 1987, 243–259.

Kannengiesser, Charles: **Athanasius** von **Alexandrien** in heutiger Sicht. – ZKTh 109, 1987, 276–293.

Jacobs, Manfred: Die Reichskirche und ihre Dogmen. Von der Zeit Konstantins bis zum Niedergang des weströmischen Reiches. Mit 10 Karten im Text. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1987. 182 S. = Zugänge zur Kirchengeschichte III; kart. DM 16,80.

Klock, Christoph: Untersuchungen zu Stil und Rhythmus bei **Gregor** von **Nyssa**. Ein Beitrag zum Rhetorikverständnis der griechischen Väter. – Ffm: Athenäum 1987. 334 S. = Beiträge zur klassischen Philologie 173; kart. DM 68,– [Diss., Mainz]

Williams, Rowan: **Arius**: heresy and tradition. – Lo: DLT 1987. XI, 348 p.

Gödecke, Monika: Geschichte als Mythos. **Eusebs** „Kirchengeschichte". – Ffm [u. a.:] Lang 1987. 305 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 307; sfr 65,– [Diss., Regensburg]

Orazzo, Antonio: La salvezza in **Ilario** di **Poitiers**. Cristo salvatore dell'uomo nei "Tractatus super Psalmos". – Napoli: d'Auria 1986. 196 p.; Lire 30 000.

Militello, Cettina: Donna e chiesa. La testimonianza die **Giovanni Crisostomo**. – Palermo: Ed. dell'Opera Univ. per la Facoltà Teologica di Sicilia 1985. 249 p. = Facoltà Teologica di Sicilia. Studi III; Lire 20 000.

Homo Spiritalis. Festgabe für Luc **Verheijen** OSA zu seinem 70. Geburtstag. Hrsg. von Cornelius Mayer unter Mitwirkung von Karl Heinz Chelius. – Wü: Augustinus-Verl. 1987. 496 S. = Cassiciacum XXXVIII; kart. DM 118,–; [enth.:] S. 3–60: Mayer, Cornelius, OSA: **Augustins** Lehre vom ‚homo spiritalis'; S. 61–75: Oroz Reta, José, ORSA: Por la conversión al ser. Un capítulo de ontología agustiniana; S. 76–99: Turrado, Argimiro, OSA: La utopía y la dialéctica vital de la Biblia como característica esencial de la mentalidad de S. Agustín; S. 100–117: Feldmann, Erich: Sinn-Suche in der Konkurrenz der Angebote von Philosophien und Religionen. Exemplarische Darstellung ihrer Problematik beim jungen Augustinus; S. 118–135: Folliet, Georges: ‹Trahere›/‹contrahere peccatum›. Observations sur la terminologie augustinienne du péché; S. 136–170: Testard, Maurice: La ‹superbia› dans les *Confessions* de saint Augustin; S. 171–184: Ring, Thomas Gerhard, OSA: Die pastorale Intention Augustins in *Ad Simplicianum de diuersis quaestionibus*; S. 185–191: Arminjon, Jean-Victor Serge, OSA: La lettre de saint Augustin à Casulanus; S. 195–206: Bavel, Tarsicius Jan van, OSA: "And honour God in one another" ‹Rule of Augustine 1,8›; S. 207–224: Berrouard, Marie-François, OP: La première communauté de Jérusalem comme image de l'unité de la Trinité. Une des exégèses augustiniennes d'*Act 4,32a*; S. 225–239: Madec, Goulven: Le communisme spirituel; S. 240–258: Vogüé, Adalbert de, OSB: L'horaire de l'*Ordo monasterii*. Ses rapports avec le monachisme égyptien; S. 259–275: Bonner, Gerald: Augustine's attitude to women and 'amicitia'; S. 276–294: Lawless, George P., OSA: An Augustine glossary of monastic terms; S. 295–310: Zumkeller, Adolar, OSA: ‚Propositum' in seinem spezifisch christlichen und theologischen Verständnis bei Augustinus; S. 311–326: Hamman, Adalbert G., OFM: Les origines du monachisme chrétien au cours des deux premiers siècles; S. 327–339: Solignac, Aimé, SJ: Le monachisme et son rôle dans l'Eglise d'après l'*Enarratio in Psalmum 132*; S. 340–353: Laplume, Stanislas-Kostka: Un Augustin français du XVII[e] siècle: le Père Ange Le Proust (1624–1697); S. 357–377: Geerlings, Wilhelm: Römisches Recht und Gnadentheologie. Eine typologische Skizze; S. 378–390: Marin, Marcello: Agostino e l'interpretazione antica di *Gal 4,24*. Note sulla fortuna di ‹allegoria› in ambito latino; S. 391–399: Poque, Suzanne: L'écho des événements de l'été 413 à Carthage dans la prédication de saint Augustin; S. 400–408: Doignon, Jean: L'extrait du fragment 10 (Müller) de la *Consolation* de Cicéron chez Augustin, *Cité de Dieu 22,20*. Sa transmission par Lactance; S. 411–424: Verbraken, Pierre-Patrick, OSB: Le *Sermon 57* de saint Augustin pour la tradition de l'Oraison dominicale; S. 425–439: Bastiaensen, Antoon Adriaan Robert, CM: Sur deux passages des *Confessions*; S. 440–445: Gabillon, Aimé: Sur quelques passages du livre 7 des *Confessions*; S. 446–459: Dekkers, Eligius, OSB: Sur la diffusion au moyen âge des œuvres moins connues de saint Augustin.

Gauthier, Nancy: Les images de l'au-delà durant l'antiquité chrétienne. – REAug 33, 1987, 3–22; p. 23–48: Hübner, Wolfgang: Der ordo der Realien in **Augustins** Frühdialog *De ordine*; p. 49–69: Doucet, Dominique: L'*Ars Memoriae* dans les *Confessions*; p. 70–84: Frahier, Louis Jean: L'interprétation du récit du jugement dernier ‹Mt 25,31–46› dans l'œuvre d'Augustin; p. 85–89: Delmaire, Roland: La date de l'ambassade d'Alexander à Carthage et l'élection de l'évêque **Eugenius**; p. 90–112: Boulouis, Agnès: Références pour la conversion du monde païen aux VII[e]–VIII[e] siècles: Augustin, Césaire d'Arles, Grégoire le Grand; p. 113–127: Mews, Constant J.: **Guibert** of Nogent's *Monodiae ‹III, 17›* in an appendage to the *De haeresibus* of Augustine; p. 132–136: Peyrafort, Monique: Un nouveau fragment du Commentaire augustinien de **Florus de Lyon** sur les Épîtres de saint Paul; p. 137–146: Hebert, Bernhard: Antike Bildvorstellungen in der Ikonographie des hl. Augustinus?

Neusch, Marcel: Augustin. Un chemin de conversion. Une introduction aux «Confessions». – (P:) Desclée de Brouwer (1986). 138 p.; F 65,–.

Studer, Basil: Zur Gottesfrage bei Augustinus. – MThZ 38, 1987, 143–152.

Wetzel, James: The recovery of free agency in the theology of St. Augustine. – HThR 80, 1987, 101–125.

Hunter, David G.: Resistance to the virginal ideal in late-fourth-century Rome: The case of **Jovinian**. – TS 48, 1987, 45–64.

Gamber, Klaus: Das Patriarchat **Aquileja** und die bairische Kirche. Gesammelte Studien. – Rgb: Pustet 1987. 112 S., graph. Darst. = Studia patristica et liturgica XVII; Lw. DM 32,–.

Korol, Dieter: Die frühchristlichen Wandmalereien aus den Grabbauten in **Cimitile/Nola**. Zur Entstehung und Ikonographie alttestamentlicher Darstellungen. – Mstr: Aschendorff 1987. 226 S., 3 Tabellen, 34 Abb. im Text, 27

Farb- u. 169 Schwarzweißabb. auf 56 Tafeln = Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband XIII; Lw. DM 148,–.

4. Mittelalter und Neuzeit

Die Bischofskirche Sankt **Martin** zu **Mainz**. Mit Beitr. zur Geschichte des Domes u. e. bibliograph. Handreichung. Festgabe für Hermann **Berg**. Hrsg. von Friedhelm Jürgensmeier. – Ffm: Knecht 1986. 318 S., Ill. (z. T. farb.) = Beiträge zur Mainzer Kirchengeschichte L; Pp. DM 75,–.

Remling, Ludwig: **Bruderschaften** in **Franken**. Kirchen- und sozialgeschichtliche Untersuchungen zum spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Bruderschaftswesen. – Wü: Schöningh in Komm. 1986. XXXVI, 442 S. = Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg XXXV; kart. DM 78,–.

Meyer, Andreas: Zürich und Rom. Ordentl. Kollatur und päpstl. Provisionen am **Frau-** und **Großmünster 1316–1523**. – Tü: Niemeyer 1986. XI, 625 S., 1 graph. Darst. = Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom LXIV; Lw. DM 162,– [Diss., Zürich]

5. Mittelalter

Martin, John Hilary: The injustice of not ordaining women: A problem for medieval theologians. – TS 48, 1987, 303–316.

Hartmann, Wilfried: Il **vescovo** como giudice. La giurisdizione ecclesiastica su crimini di laici nell'alto medioevo ‹secoli **VI–XI**›. – RSCI 40, 1986, 320–341; p. 371–390: Muzzarelli, Maria Giuseppina: "Contra mundanas vanitates et pompas." Aspetti della lotta contro i lussi nell'Italia del XV secolo.

Borias, André: Saint **Wandrille** et la crise monothélite. – RBén 97, 1987, 42–67; p. 68–86: McCormick, Michael: A new ninth-century witness to the carolingian mass against the pagans ‹Paris, B. N. lat. 2812›; p. 87–89: Vogüé, Adalbert de: L'originalité du plan de **Saint-Gall**. Une confirmation; p. 90–100: Resnick, Irven M.: *Risus monasticus*. Laughter and medieval monastic culture; p. 101–121: Mansini, Guy: St. Anselm, *satisfactio*, and the '**Rule**' of St. **Benedict**.

Weidemann, Margarete: Das Testament des Bischofs **Berthramm** von **Le Mans** vom 27. März 616. Untersuchungen zu Besitz und Geschichte einer fränkischen Familie im 6. und 7. Jahrhundert. – Bo: Habelt 1986. X, 184 S., Kt. = Monographien / Römisch-Germanisches Zentralmuseum, Forschungsinstitut für Vor- und Frühgeschichte IX; kart. DM 68,–.

Schmidinger, Heinrich: Patriarch im Abendland. Beiträge zur Geschichte des Papsttums, Roms u. Aquileias im Mittelalter. Ausgewählte Aufsätze von Heinrich Schmidinger. Festgabe zu seinem 70. Geburtstag. Hrsg. von Heinz Dopsch ... – Salzburg: Verl. St. Peter 1986. XXIV, 464 S., 1 Porträt; Lw. DM 42,–; S. 449–464: Bibliographie Schmidinger.

Gilles, Anthony E.: The people of the faith. The story behind the church of the Middle Ages. – Cincinnati, Oh.: St. Anthony Messenger Pr. 1986. XIII, 177 p.; $ 6,95.

Die Traditionen, Urkunden und Urbare des Klosters St. **Paul** in **Regensburg**. Bearb. von Johann Geier. – Mchn: Beck 1986. 28, 374 S., Ill. = Quellen und Erörterungen zur bayerischen Geschichte. N.F. XXXIV; kart. DM 108,–.

Lehmann, Rudolf: Untersuchungen zur Geschichte der kirchlichen Organisation und Verwaltung der **Lausitz** im Mittelalter. – Lpz: St. Benno 1986. XVIII, 245 S., Kt. = Studien zur katholischen Bistums- und Klostergeschichte XXVIII; kart. M 18,–.

Brent, Allen: The investiture controversy: An issue in sacramental theology? – EThL 63, 1987, 59–89.

Köhler, Michael A.: Al-Afdal und Jerusalem – was versprach sich **Ägypten** vom ersten **Kreuzzug**. – Saec 37, 1986, 228–239; S. 240–259: Noth, Albert: Heiliger Kampf ‹Ǧihād› gegen die „Franken". Zur Position der Kreuzzüge im Rahmen der Islamgeschichte.

Wilms, Beatrix: „Amatrices Ecclesiarum." Untersuchung zur Rolle und Funktion der **Frauen** in der Kirchenreform des **12**. Jahrhunderts. – Bochum: Studienverl. Brockmeyer 1987. VII, 360 S. = Bochumer historische Studien. Mittelalterliche Geschichte V; kart. DM 44,80.

Grégory, Tullio: Le **platonisme** du **XII**e siècle. – RSPhTh 71, 1987, 243–259.

Sanson, Manuela – Francesco Zambon: "Pictura" e "scriptura". La simbologia della colomba nel "De avibus" di **Ugo** di **Fouilloy**. – RSLR 23, 1987, 37–67.

Causse, Maurice: Paul **Sabatier** et la question franciscaine. – RHPhR 67, 1987, 113–135.

Dierkens, Alain: L'essor du culte de S. **Walhere** à **Onhaye**: fin du XIIe ou fin du XVe siècle? – RHE 82, 1987, 28–43.

Ziolkowski, Jan: **Alan** of **Lille**'s Grammar of sex. The meaning of grammar to a twelfth-century intellectual. – (Cambr, Mass.:) The Medieval Academy of America 1985. XI, 171 p. = Speculum anniversary monographs X; $ 6,50.

Bériau, Nicole: La prédication de **Ranulphe** de la **Houblonnière**. Sermons aux clerc et aux simples gens à Paris au XIIIe siècle. Vol. I. II: Editions des sermons. – P: Etudes Augustiniennes 1987. 224 p., 414 p.; F 345,–.

Albertus Magnus: Opera Omnia. XIV, 2: Super ethica. Commentum et quaestiones. Libros VI–X. Primum edidit Wilhelmus Kübel. – Mstr: Aschendorff 1987. XX p., col. 391–868; DM 342,–.

Albertus Magnus: Opera Omnia. XXI, 2: Super Matthaeum, capitula XV–XXVIII. Ad fidem autographi edidit Bernhardus Schmidt. – Mstr: Aschendorff 1987; p. 437–771; DM 242,–.

Philippus ‹Cancellarius›: Philippi Cancellarii Parisiensis Summa de bono. Ad fidem codicum primum ed. studio et cura Nicolai Wicki. Pars I–II. – Bernae: Ed. Francke 1985. 135, 1209 p. = Corpus philosophorum medii aevi. Opera philosophica mediae aetatis selecta II; Lw. DM 400,–.

Hankey, W. J.: God in himself: Aquinas' doctrine of God as expounded in the Summa Theologiae. – Oxf: Oxford Univ. Press 1987. X, 196 p. = Oxford theological monographs; £ 20,–.

Kilwardby, Robertus: On time and imagination: De tempore, de spiritu fantastico. Edited by Patrick Osmund Lewry. – Lo: Brit. Academy; Oxf: Oxford Univ. Press 1987. XXXVIII, 186 p. = British Academy. Auctores britannici medii aevi IX; £ 60,–.

Gregorius Ariminensis, OESA: Lectura super primum et secundum sententiarum. Tomus VII: Indices. Index rerum elaboravit Manuel Santos-Noya collaborante Venicio Marcolino. Index auctorum elaboravit Wolfgang Urban. – B, NY: de Gruyter 1987. X, 380 p. = Spätmittelalter und Reformation. Texte und Untersuchungen XII; Lw. DM 184,–.

Nicolaus Cusanus: Cusanus-Texte. III: Marginalien. 2: Proclus latinus. Die Exzerpte und Randnoten des Nikolaus von Kues zu d. lat. Übers. der Proclus-Schriften. 1: Theologia Platonis. Elementatio theologica. Hrsg. u. erl. von Hans Gerhard Senger. 2: Expositio in Parmenidem Platonis. Hrsg. von Karl Bormann. – Hei: Winter 1986. 131 p., 157 p. = Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Phil.-Hist. Klasse, Jg. 1986, Abh. 2. u. 3; kart. DM 56,–, DM 75,–.

6. Gesamte Neuzeit

Marty, Martin E.: Religion and republic. The American circumstance. – Boston: Beacon Pr.; NY: Harper 1987. 391 p.; $ 25,–.

Melloni, Alberto: Il modello di Carlo **Borromeo** negli studi e nell'esperienza di Angelo Giuseppe Roncalli. – RSLR 23, 1987, 68–114.

Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: Politischer Protestantismus. Historische Profile und typische Konstellationen seit 1800. – Saarbr: Dadder 1987. 214 S. = Schriften zur internationalen Kultur- und Geisteswelt I; kart. DM 24,80.

Baubérot, Jean: Le Christianisme français de 1882 à 1940. Evolution et problèmes. – RHPhR 67, 1987, 37–63. 155–179.

Liebmann, Maximilian: Die Domherren von **Graz-Seckau** 1886 bis 1986. – Graz, Wien, Köln: Verlag Styria 1987. 163 S., Ill.; kart. DM 39,–.

7. Reformation und katholische Erneuerung

Oberman, Heiko Augustinus: Die Wirkung der Reformation. Probleme und Perspektiven. – Stu: Steiner Verlag Wiesbaden 1987. 57 S. = Institut für Europäische Geschichte Mainz. Vorträge LXXX; kart. DM 12,80.

Blickle, Peter: **Gemeindereformation.** Die Menschen des 16. Jahrhunderts auf dem Weg zum Heil. – Mchn: Oldenbourg 1987. 234 S., Ill., Kt.

Ladner, Gerhart: La concezione dell'amore e della bellezza nel rinascimento italiano e la riforma cattolica. – RSCI 40, 1986, 342–370.

Krüger, Friedhelm: Humanistische Evangelienauslegung. Desiderius **Erasmus** von **Rotterdam** als Ausleger der Evangelien in seinen Paraphrasen. – Tü: Mohr 1986. IX, 260 S. = Beiträge zur historischen Theologie LXVIII.

Hieronymus Dungersheim: Schriften gegen Luther. Theorismata duodecim contra Lutherum. Articuli sive libelli triginta. Hrsg. und eingel. von Theobald Freudenberger. – Mstr: Aschendorff 1987. XI, 263 p. = Corpus Catholicorum XXXIX; Lw. DM 98,–.

Staupitz, Johann von: Sämtliche Schriften. Abhandlungen, Predigten, Zeugnisse. Hrsg. von Lothar Graf zu Dohna und Richard Wetzel. I: Lateinische Schriften. 1: Tübinger Predigten. Bearbeitet von Richard Wetzel. – B, NY: de Gruyter 1987. XIII, 637 p. = Spätmittelalter und Reformation. Texte und Untersuchungen XIII; Lw. DM 258,–.

Thesaurus Lutheri. Auf der Suche nach neuen Paradigmen der Luther-Forschung. Referate des Luther-Symposiums in Finnland 11. – 12. November 1986. Hrsg. von Tuomo Mannermaa, Anja Ghiselli und Simo Peura. – Helsinki: Luther-Agricola-Gesellschaft 1987. 327 S. = Veröffentlichungen der finnischen theologischen Literaturgesellschaft 153, Jahrbuch 1987, in Zusammenarbeit mit der Luther-Agricola-Ges. Schrift A 24; [enth.:] S. 17–35: Mannermaa, Tuomo: Grundlagenforschung der Theologie Martin Luthers und die Ökumene; S. 37–52: Malter, Rudolf: Luther und die Geschichte der Metaphysik; S. 53–62: Knuuttila, Simo: Remarks on late medieval and early modern theories about eternal truths; S. 63–154: Manns, Peter: Zum Gespräch zwischen M. Luther und der katholischen Theologie. Begegnung zwischen patristisch-monastischer und reformatorischer Theologie an der Scholastik vorbei; S. 155–170: Huovinen, Eero: Fides infantium – fides infusa? Ein Beitrag zum Verständnis des Kinderglaubens bei Luther; S. 171–184: Peura, Simo: Der Vergöttlichungsgedanke in Luthers Theologie 1518–1519; S. 185–204: Saarinen, Risto: Ipsa dilectio Deus est. Zur Wirkungsgeschichte von 1. Sent. dist. 17 des Petrus Lombardus bei Martin Luther; S. 205–219: Martikainen, Eeva: Der **Doctrina**-Begriff in Luthers Theologie; S. 221–236: Työrinoja, Reijo: Nova vocabula et nova lingua. Luther's conception of doctrinal formulas; S. 237–257: Kirjavainen, Heikki: Die Spezifizierung der Glaubensgegenstände bei Luther im Licht der spätmittelalterlichen Semantik; S. 259–278: Ruokanen, Miikka: Does Luther have a theory of **biblical inspiration**? S. 279–290: Daniel, Hans-Christian: Luthers Ansatz der **claritas scripturae** in den Schriften „Assertio omnium articulorum" und „Grund und Ursach aller Artikel" ‹1520–1521›; S. 291–307: Pihkala, Juha: Die Anwesenheit Christi und die Taufe in der Auslegungsgeschichte der lutherischen Tauflehre; S. 309–327: Raunio, Antti: Die „**Goldene Regel**" als theologisches Prinzip beim jungen Luther.

Thiel, Rudolf: Martin Luther. Ketzer von Gottes Gnaden. Biographie. – Wien: Neff 1986. 739 S., Ill.; kart. DM 38,–.

Zimmermann, Gunter: Die Thesen **Osianders** zur Disputation „de iustificatione". – KuD 33, 1987, 224–244.

Neuser, Wilhelm H.: Bibliographie der **Confessio Augustana** und **Apologie 1530–1580**. – Nieuwkoop: de Graaf 1987. 132 S. = Bibliotheca humanistica & reformatorica XXXVII.

Actualité de la Réforme. Vingt-quatre leçons présentées par la Faculté de théologie de l'Université de Genève à l'Auditoire de Calvin dans le cadre du 450e anniversaire de la Réformation 1536–1986. – Genève: Éd. Labor et Fides 1987. 328 p.; sfr 35,–; [cont.:] p. 11–20: Dumas, André: «Seulement, mais pleinement»; p. 21–33: Peter, Martin: Les rapports entre théologie protestante et science naturelle; p. 35–48: Widmer, Gabriel: La théologie en réformation; p. 49–63: Gisel, Pierre: La théologie systématique réformée: quels défis et quel avenir? p. 65–76: Gounelle, André: La théologie réformée: actualité de ses grands principes; p. 79–92: Pury, Albert de: Y a-t-il encore une spécificité de l'exégèse réformée?; p. 93–105: Bovon, Francois – Pierre Reymond: Une ténacité réformée: écouter la Parole en lisant l'Écriture: Mt 16,17–19 et Maurice **Goguel**; p. 107–117: Broz, Ludek: Le renouveau biblique dans les pays tchèques des années 1930–1940; p. 121–127: Fuchs, Éric: L'apport de la pensée réformée; p. 129–143: Faessler, Marc: «Ce n'est pas une doctrine de langue que l'Évangile mais de vie»; p. 145–163: Mottu, Henry: Le témoignage intérieur du Saint-Esprit selon **Calvin**; p. 165–179: Chappuis, Jean-Marco: Le calvinisme, une pratique pour notre temps; p. 181–190: Leuenberger, Robert: Une discipline non disciplinée de la théologie réformée; p. 191–206: Reymond,

Bernard: Quand la théologie de la faculté de **Genève** était tentée de virer à la psychologie religieuse; p. 209–219: Kingdon, Robert M.: **Calvin** et la Constitution genevoise; p. 239–240: Babel, Henry: Le protestantisme entre Rome et les sectes; p. 241–249: Comba, Aldo: Le monde réformé tel qu'il est perçu à l'Alliance Réformée Mondiale; p. 251–264; Blocher, Henri: La théologie évangélique hérite-t-elle de Calvin?; p. 267–283: Geense, Adriaan: «Ni sac pour la route . . .»; p. 285–304: Nissiotis, Nikos A.: La contribution de l'Église Réformée au mouvement œcuménique; p. 305–314: Duprey, Pierre: Ce que le mouvement œcuménique attend des Églises Réformées; p. 315–325: Castro, Emilio: Le rôle de la réforme calvinienne dans le concert œcuménique aujourd'hui.

8. Neuere Zeit

Bavaud, Georges: Le recours à l'autorité des Pères de l'Église dans une controverse ecclésiologique de la France au XVII^e siècle. – FZPhTh 34, 1987, 49–63.

Coleman, Francis X. J.: Neither angel nor beast: the life and work of Blaise **Pascal**. – Lo, NY: Routledge & Kegan Paul (1986). XII, 227 p.; £ 17,95.

Wolf, Gerhard Philip: Die Widerrufung des **Edikts** von **Nantes**. Veröffentlichungen zum Hugenotten-Gedenkjahr. – ThR 52, 1987, 286–315.

Lienhard, Marc: Zwischen Gott und König. Situation und Verhalten der **französischen Protestanten** nach der Aufhebung des Edikts von Nantes. – Hei: Winter 1986. 58 S., 18 Ill. = Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse, Bericht Jg. 1986, 4; kart. DM 28,–.

Peronnet, Michel: L'assemblée du Clergé de France de 1685. – RHPhR 67, 1987, 137–153.

The Huguenots and **Ireland**. Anatomy of an emigration. Ed. by Edric Caldecott, Hugh Gough, Jean-Paul Pittion [Papers contributed to the Dublin Colloquium on the Huguenot refuge in Ireland, Trinity College, Dublin 1985]. – Dun Laoghaire: Glendale Pr. 1987. 444 p.; £ 36,–.

Bunyan, John: The miscellaneous works of John **Bunyan**. Vol. III: Christian behaviour, The holy city, The resurrection of the dead. Edited by J. Sears McGee. – Oxf: Clarendon Press 1987. LIV, 321 p. = Oxford English texts.

Jacques, É.: Un curieux foyer de jansénisme à Diest ‹Brabant› au début du XVIII^e siècle. – RHE 82, 1987, 5–27.

Hawel, Peter: Der spätbarocke Kirchenbau und seine theologische Bedeutung. Ein Beitrag zur Ikonologie der christlichen **Sakralarchitektur**. – Wü: Echter 1987. IV, 360 S.; kart. DM 48,– [Diss., München]

Whittemore, Robert C.: The transformation of the **New England theology**. – NY, Bern, Ffm, P: Lang 1987. X, 437 p. = American university studies VII, 23; sfr 75,20.

Jansen Schoonhoven, Evert: Jodendom, christendom, verlichting. Johann Georg **Hamann** en Moses **Mendelssohn**, een achttiende eeuws dispuut als bijdrage aan hedendaagse discussie. – Nijkerk: Callenbach (1985). 183 blz. = Toerusting; hfl 30,50.

Eckert, Michael: Gott – Glauben und Wissen. Friedrich **Schleiermachers** philosophische Theologie. – B, NY: de Gruyter 1987. XI, 227 S. = Schleiermacher-Archiv III; Lw. DM 98,– [Habil.-Schr., Regensburg]

Schleiermacher im besonderen Hinblick auf seine Wirkungsgeschichte in Dänemark. Vorträge des Kolloquiums am 19. u. 20. 11. 1984. Hrsg. von Helge Hultberg . . . – Kopenhagen, Mchn: Fink 1986. 190 S. = Kopenhagener Kolloquien zur deutschen Literatur XIII = Text & Kontext. Sonderreihe XXII; kart. DM 22,–; [enth.:] S. 9–36: Jensen, Bernard Eric: Hermeneutik und Historik. Schleiermacher, Dilthey und das Problem des **Historismus**; S. 37–58: Spiegel, Yorick: Schleiermacher als Theologe der preußischen Reformbürokratie; S. 59–81: Birkner, Hans-Joachim: Schleiermachers **„Kurze Darstellung"** als theologisches Reformprogramm; S. 82–101: Jørgensen, Theodor: Schleiermachers und Grundtvigs Verständnis vom Heil in Bezug auf die Versöhnungslehre unter besonderer Berücksichtigung ihrer Bestimmung des Bösen; S. 102–124: Scholtz, Gunter: Schleiermacher und die **Musik**; S. 125–139: Hultberg, Helge: Schleiermacher und die **dänische Romantik**; S. 140–162: Anz, Wilhelm: Schleiermacher und **Kierkegaard**. Übereinstimmung und Differenz; S. 163–189: Widmann, Peter: Zur Rezeption von Schleiermachers Grundlegung der Dogmatik in der skandinavischen Theologie. H. L. Martensen – F. C. Krarup – A. Nygren.

Brito, Emilio: La création chez **Hegel** et **Schelling**. – RThom 95, 1987, 260–279.

Canonici, Claudio: Giuramenti, adesioni e ritrattazioni nel periodo napoleonico e nella restaurazione. Il caso della diocesi di **Sutri**. – RSCI 40, 1986, 405–445.

Machin, G. I. T.: Politics and the churches in Great **Britain 1869–1921**. – Oxf: Clarendon Press 1987. XI, 376 p.; £ 35,–.

Curran, Robert Emmett: "The Finger of God is Here": The advent of the miraculous in the nineteenth-century American Catholic community. – CHR 73, 1987, 41–61; p. 62–80: Riforgiato, Leonard R.: Bishop **Timon**, Buffalo, and the civil war; p. 195–210: Brown, Mary Elizabeth: The making of Italian-American Catholics: Jesuit work on the lower east side, New York, 1890's–1950's.

Magen, Ferdinand: Protestantische Kirche und Politik in **Bayern**. Möglichkeiten und Grenzen in der Zeit von Revolution und Reaktion **1848–1859**. – Köln, Wien: Böhlau 1986. X, 391 S. = Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte XI; kart. DM 98,– [Habil.-Schr., Köln]

9. Neueste Zeit

Heinzmann, Richard: Die Identität des Christentums im Umbruch des 20. Jahrhunderts. – MThZ 38, 1987, 115–133.

Salda, Francesca della: "Oboedientia et pax." Il vescovo A. G. **Roncalli** visitatore e delegato apostolico in Bulgaria ‹1925–1934›. – Cristianesimo nella storia 8, 1987, 3–31; p. 33–72: Morozzo della Rocca, Roberto: Roncalli diplomatico in Turchia e Grecia ‹1935–1944›; p. 73–93: Zizola, Giancarlo: Roncalli e padre R. Lombardi; p. 95–117: Schmidt, Stjepan: Giovanni XXIII e il Segretariato per l'unione dei cristiani; p. 119–133: Indelicato, Antonino: La preparazione del Vaticano II; p. 135–217: Beozzo, José Oscar: Recezione del pontificato di Giovanni XXIII nella chiesa del Brasile.

Mann, Walther: Ordnungen der Allmacht. Paul **Althaus** der Jüngere über die Ordnungen. – Han: Lutherisches Verlagshaus 1987. 149 S. = Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums. N.F. VII; kart. DM 21,80.

Reist, John S.: Commencement, continuation, consummation: Karl **Barth**'s theology of hope. – EvQ 69, 1987, 195–214.

Masser, Karin: Theodor **Haecker** – Literatur in theologischer Fragestellung. – Ffm [u. a.:] Lang 1986. 388 S. = Europäische Hochschulschriften I, 904; sfr 73,– [Diss., Innsbruck]

Abele, Christiana: Inventar staatlicher Akten zum Verhältnis von **Staat** und **Kirchen 1933–1945**, bearb. von Christiana Abele u. Heinz Boberach. Unter Mitw. von Hannelore Braun u. Carsten Nicolaisen. Hrsg. von d. Evang. Arbeitsgemeinschaft für Kirchl. Zeitgeschichte u. d. Komm. für Zeitgeschichte. Bd. I–II. – Kassel: Brüder-Grimm-Verl. 1987. XXII, 1359 S.; DM 83,–.

Bejas, Andrés: Edith **Stein** – von der Phänomenologie zur Mystik. Eine Biographie der Gnade. – Ffm, Bern, NY: Lang 1987. 207 S., 1 Ill. = Disputationes theologicae XVII; kart. sfr 37,–.

Besier, Gerhard: Zur ekklesiologischen Problematik von „Dahlem" (1934) und „Darmstadt" (1947). Historisch-theologische Überlegungen, ausgehend von einer These Klaus Scholders. – KuD 33, 1987, 178–191.

Winterhager, Wilhelm Ernst: Politischer Weitblick und moralische Konsequenz. Der Kreisauer Kreis in seiner Bedeutung für die Zeitgeschichte. – GWU 38, 1987, 402–417.

Hackel, Renate: Katholische **Publizistik** in der **DDR** 1945–1984. – Mz: Grünewald-Verlag 1987. XXXIV, 163 S. = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, B, XLV; kart. DM 52,–.

Leclerc, Gérard: L'église catholique **1962–86**. Crise et renouveau. – (P): Denoel (1986). 247 p.; F 110,–.

Naduvilekut, James: Christus der Heilsweg. Soteria als Theodrama im Werk Hans Urs von **Balthasars**. – S[ankt] Ottilien: EOS Verl. (1987). XIII, 398 S. = Dissertationen. Theologische Reihe XXII; kart. DM 47,– [Diss., Bochum]

The analogy of beauty: the theology of Hans Urs von Balthasar. Edited by John Riches. – Ed: Clark 1986. VII, 239 p.; £ 12,95.

Toso, Mario: Fede, ragione e civiltà. Saggio sul pensiero di Etienne **Gilson**. – R: Libr. Ateneo Salesiano (1986). 302 p. = Biblioteca di scienze religiose LXXII; Lire 30 000,–.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

La mission de l'église aujourd'hui – The mission of the church today. La rencontre de Yaoundé 4–11 avril 1984. Sous la direction du A. Ngindu Mushete. – (Limete/Kinshasa): Saint Paul (1985). 446 p. = Bulletin de theologie Africaine. Numéro special VII, 13–14.

Beyerhaus, Peter: Krise und Neuaufbruch der Weltmission: Vorträge, Aufsätze u. Dokumente. – Bad Liebenzell: Verl. d. Liebenzeller Mission 1987. XI, 316 S. = Evangelische Missionslehre: Vorträge und Aufsätze; DM 24,80.

Stoffel, Oskar: Das geistliche Profil der Missionsgesellschaften im CIC von 1983. – NZM 43, 1987, 212–225.

Molendijk, Arie L.: Getuigen in missionair en Oecumenisch Verband: Een studie over het begrip ‚Getuigen' in documenten van de Wereldraad van Kerken, de Rooms-Katholieke Kerk en de Evangelicalen in de periode 1948–1985. – Leid, Utr: Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica 1986, IV, 258 p. = JJMO Research pamphlet XVI; hfl 25,–.

Neckebrouck, Valeer: La **Tierce Eglise** devant le problème de la culture. – Immensee: Nouvelle Revue de Science Missionaire 1987. 164 p. = NZM Supplementa XXXVI; sfr 24,–.

Kerkhofs, Jan: Some introductory notes for a theology of the **particular Church**. – Verbum SVD 27, 1986, 313–321: p. 323–343: Amaladoss, Michael A.: The local Churches in Asia: Problems and prospects; p. 345–363: Waldenfels, Hans: Universality and particularity of the Church in the case of China; p. 365–375: Jin Luxian, Aloysius: Christian faith in the Far East – A Chinese perspective; p. 377–403: Rivinius, Karl Josef: Zur Weihe von sechs Chinesen zu Bischöfen vor sechzig Jahren.

Actas del I Congreso Internacional sobre los **Franciscanos** en el nuevo mundo. La Rábida: 16–21 sept. 1985. – Madr: Ed. Deimos 1986. XIX, 1068 p., fig. = Archivo Ibero-Americano XLVI; [cont. e. a.:] p. 15–75: Sanchez Herrero, José: Precedentes franciscanos del descubrimiento de América. Los viajes de los franciscanos a Extremo **Oriente** y **China** durante los siglos XIII y XIV; p. 77–110: Gil Fernandez, Juan: Los franciscanos y **Colón**; p. 111–171: Castro, Manuel de, OFM: Fuentes documentales para la historia franciscana en **América**; p. 173–208: Vazques Janeiro, Isaac, OFM: Estructura de la Orden franciscana en America; p. 209–250: Gomez Canedo, Lino, OFM: Desarrollo de la metodología misional franciscana en América; p. 443–471: Borges Moran, Pedro: Análisis sociológico de las expediciones de misioneros franciscanos a América; p. 577–615: García, Sebastian: Acción Misionera de la Provincia **Bética** franciscana en América; p. 653–683: García Oro, José, OFM: Santa **Cruz** de Indias: hombres e ideas de Cisneros en América; p. 719–749: Aguirre, Carmen – Leandro Tormo: Algunas características de los Franciscanos en Nuevo **México** durante el primer siglo ‹1535–1635›; p. 809–822: Arenas Frutos, Isabel: Los franciscanos en **Florida** ‹1573–1763›; p. 823–835: Romero Cabot, Ramón: La evangelización franciscana en Apalache: los mártires de Ayubale; p. 865–883: Marti y Mayor, José: Las misiones del Oriente peruano y el P. Narciso **Girbau** y **Barceló**, OFM: p. 925–936: Mora Merida, José Luis: Las misiones del **Paraguay** en la nueva crónica franciscana.

Rüger, Wolfgang: Theorie der religiösen Mischung in Zentral-**Mexiko** im ersten Jahrhundert nach der Eroberung. – Hohenschäftlarn: Renner Verlag 1986. V, 181 S.; kart. DM 32,– [Diss., Köln]

Oss, Adriaan C. van: Catholic colonialism. A parish history of **Guatemala 1524–1821**. – Cambr [e. a.]: Univ. Pr. (1986). XX, 248 p. = Cambridge Latin American Studies LVII.

Schoenborn, Ulrich: Gekreuzigt im Leiden der Armen. Beiträge zur kontextuellen Theologie in **Brasilien**. [Hrsg.]: Institut für Brasilienkunde e. V. – Mettingen: Brasilienkunde-Verl. (1986). 204 S., Abb. = Brasilien Taschenbuch VII; kart. DM 9,80.

Bujo, Bénézet: Afrikanische Theologie in ihrem gesellschaftlichen Kontext. – Düs: Patmos-Verlag 1986. 151 S. = Theologie interkulturell; kart. DM 26,–.

Shenk, Calvin E.: The **Ethiopian** Orthodox Church's understanding of mission. – Mission studies IV, 1, 1987, 4–20; p. 21–34: Assad, Maurice: Mission in the **Coptic** Church. Perspective, doctrine and practice.

Carof, A.: Origins of Christianity in the **Andaman Islands**. – Indian theological studies 23, 1986, 317–334.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

The Charles **Strong** lectures 1972 – 1984. Ed. by Robert B. Crotty. – Lei: Brill 1987. XVIII, 206 p.; hfl 68,–.

The Holy Book in comparative perspective. Ed. by Frederick M. Denny and Rodney L. Taylor. – (Columbia, S.C.:) Univ. of South Carolina Pr. (1985). VIII, 252 p. = Studies in comparative religion; $ 19,95.

Martinson, Paul Varo. A theology of world religions: interpreting God, self, and world in Semitic, Indian, and Chinese thought. – Minneapolis: Augsburg 1987. 272 p.; $ 24,95.

Morris, Brian: Anthropological studies of religion: an introductory text. – Cambr: Cambridge Univ. Press 1987. X, 369 p.; £ 27,50.

Matronen und verwandte Gottheiten. Ergebnisse e. Kolloquiums. Veranst. von der Göttinger Akad.-Komm. für d. Altertumskunde Mittel- u. Nordeuropas. [Red.: Gerhard Bauchhenss u. Günter Neumann.] – Köln: Rheinland-Verlag; Bonn: Habelt 1987. 254, 29 S., Ill. = Beihefte der Bonner Jahrbücher XLIV.

Bottéro, Jean: Mythes et rites de **Babylonie**. Préface de Michel Fleury. – Genève: Slatkine; P: Champion 1985. IV, 348 p. = Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes IV^e sect., T. 328; sfr 70,–.

Peirone, Federico José – Giuseppe Rizzardi: La spiritualità **islamica**. – R: Ed. Studium 1986. 205 p. = La spiritualità non cristiana. Storia e testi V.

Islam in **Asia**. Religion, politics and society. Ed. by John L. Esposito. – NY, Oxf: Oxford University Pr. 1987. VI, 272 p.; $ 29,95.

Ray, Benjamin C.: **Stonehenge**: A new theory. – HRel 26, 3, 1987, 225–278; p. 279–294: Carrasco, David: Star gatherers and wobbling suns: Astral symbolism in the **Aztec tradition**; p. 295–308: Sadowski, Piotr: The "Cosmic Caesura" theme in the Hamlet story: A study in comparative mythology; p. 309–327: Miller, Alan L.: Of weavers and birds: Structure and symbol in **Japanese** myth and folktale.

Brück, Regina und Michael von: Ein Universum voller Gnade. Die Geisteswelt des **tibetischen Buddhismus**. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1987. 159 S. = Herderbücherei 1257; kart. DM 9,90.

Silverblatt, Irene Marsha. Moon, sun, and witches: gender ideologies and class in **Inca** and colonial **Peru**. – Princeton: Princeton Univ. Press 1987. XXXIII, 266 p.; $ 39,50.

Weller, Robert P.: Unities and diversities in Chinese religion. – Wash: Univ. of Washington Pr. 1987. 215 p.; $ 22,50.

Buckley, Joruun Jacobsen: Female fault and fulfilment in **gnosticism**. – Chapel Hill, Lo: The University of North Carolina Pr. (1986). XIV, 180 p. = Studies in religion; $ 32,50.

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

Chu Hsi and **Neo-Confucianism**. Edited by Wing-tsit Chan. – Honolulu: University of Hawai Press 1986. XII, 644 p.

VI. Religionsphilosophie

O'Daly, Gerard: **Augustine**'s philosophy of mind. – Lo: Duckworth 1987. XII, 241 p.; £ 29,50.

Pegueroles, Juan: San Agustín. Un platonismo cristiano. – Bar: Pormociones Publ. Universitarias (1985). 279 p. = Biblioteca Universitaria de Filosofia V.

Mitchell, Timothy A.: David **Hume**'s anti-theistic views. A critical appraisal. – Lanham [e. a.]: University Pr. of America (1986). X, 161 p.; $ 11,25.

Geyer, Hans-Georg: **Hegels** kritische Rezeption der metaphysischen Gottesbeweise. – Unterwegs für die Volkskirche. Festschrift für D. Stoodt . . ., Ffm 1987, 217–226.

Burggraeve, Roger: Het gelaat van de bevrijding. Een heilsdenken in het spoor van Emmanuel **Levinas**. – Tielt, Weesp: Lannoo 1986. 232 blz. = Woord en beleving VIII; hfl 29,50.

Becker, Thomas: Geist und Materie in den ersten Schriften Pierre **Teilhard** de **Chardins**. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1987). 239 S. = Freiburger theologische Studien CXXXIV; kart. DM 48,–.

Arnett, Ronald C.: Communication and community: implications of Martin **Buber**'s dialogue. Foreword by Maurice Friedman. – Carbondale: Southern Illinois Univ. Press. 1986. XXII, 216 p.

Barrett, J. Edward: The contributions of Charles **Hartshorne** to American philosophical theology. – Religion and philosophy in the United States of America. Proceedings of the German-American Conference at Paderborn, July 29 – August 1, 1986, Peter Freese (ed.) . . ., Essen (1987), 47–60; p. 369–386: Hardwick, Charles D.: "Faith" in a naturalist theology: Henry Nelson **Wieman** and American radical empiricism; p. 427–446: Kelly, Eugene: Pragmatism and platonism in **Santayana**'s philosophy of religion; p. 583–602; Milligan, Charles S.: The **pantheistic** motif in American religious thought; p. 657–671: Roth, John K.: American ground: Philosophy and religion in the United States; p. 685–696: Shaw, Marvin C.: Critical naturalism in classical American philosophy: The naturalistic metaphysics of **Dewey** and **Santayana**.

Bolterauer, Lambert: Philosophie als Religionsersatz – Wesen und Schicksal der neuzeitlichen Gnosis. – Die Aufgaben der Philosophie in der Gegenwart. Akten des 10. Int. Wittgenstein Symposiums, 18. – 25. 8. 1985 Kirchberg am Wechsel, Österreich, Wien 1986, 339–344; S. 345–347: Bachmaier, Peter: Kann Philosophie logisch Ersatz für die Religion sein? S. 348–351: Bronk, Andrzej: Die Philosophie und die Kulturkrise; S. 352–354: Burr, Ronald: **Wittgenstein**'s non-representational religious pictures; S. 355–360: Nystrand, Stig: When God was absent?; S. 361–363: Wuchterl, Kurt: Logik und Argumentation in der Religionsphilosophie.

VII. Fundamentaltheologie

Brambilla, Franco Giulio: L'epistemologia teologica di Edward **Schillebeeckx**. Dal «prospettivismo gnoseologico» a una ermeneutica storico-pratica della rivelazione. – Teologia 12, 1987, 13–45.

Dalferth, Ingolf U.: **Mythos**, Ritual, Dogmatik. Strukturen der religiösen Text-Welt. – EvTh 47, 1987, 272–291; S. 292–308: Jörns, Klaus-Peter: Ödipus und Christus. Theologische Arbeit am Mythos; S. 342–350: Luibl, Hans Jürgen: Die Wahrheit des Mythos.

Thiel, John E.: Theological responsibility: Beyond the classical paradigm. – ThSt 47, 1986, 573–598.

Standort und Bedeutung der **Hermeneutik** in der gegenwärtigen Theologie. Vorträge anläßlich des Bonner Hermeneutischen Symposiums 1985 gehalten in der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Univ. Bonn. Hrsg. von Wolfgang Kuhlmann. – Bonn: Bouvier 1986. 116 S. = Bonner akademische Reden LXI; kart. DM 24,–; [enth. u. a.:] S. 13–42: Kuhlmann, Wolfgang: Was ist und wie ist gültiges Verstehen möglich?; S. 43–62: Gese, Hartmut: Hermeneutische Grundsätze der Exegese biblischer Texte; S. 63–76: Knauer, Peter: „Neuer Wein in neue Schläuche." Welches neue Vorverständnis bringt die christliche Botschaft mit sich?; S. 77–100: Zirker, Hans: Erzählungen und Überzeugungen im gemeinsamen Geschick. Ein Beitrag zur Hermeneutik „Narrativer Theologie"; S. 113–116: Auswahlbibliographie zur Hermeneutik von 1976–1986.

Brattinga, Teije: Theologie en wetenschap: is diskussie mogelijk? Peiling naar de verhouding van geloof, wetenschap en theologie. – TTh 27, 1987, 235–258; p. 259–277: Drees, Wim B.: Theologie over buitenaardse personen. Verkenning en voorlopige afweging van standpunten.

Knuth, Hans Christian: Verstehen und Erfahrung. Hermeneutische Beiträge zur empirischen Theologie. – (Hannover:) Lutherhausverlag (1986). 140 S.

Kenny, Anthony: Reason and religion: essays in philosophical theology. – Oxf: Blackwell 1987. X, 182 p.; £ 17,50.

Dean, William: American religious **empiricism**. – Albany, NY: State Univ. of New York Pr. 1986. XVI, 150 p. = SUNY series in religious studies; $ 29,50.

Hopper, Jeffery: Understanding modern theology. I: Cultural revolutions and new worlds. – Phil: Fortress Press (1987). IX, 178 p.; $ 14,95.

Edwards, David L.: The **futures** of **Christianity**. – Lo [e. a.:] Hodder & Stoughton (1987). 479 p.; £ 16,95.

Chenu, Bruno: Théologies chrétiennes des tiers mondes. Théologies latino-américaine, noire américaine, noire sud-africaine, africaine, asiatique. Préface des Marie-Dominique Chenu. – P: Ed. du Centurion 1987. 213 p.; F 85,–.

Heine, Susanne: Wiederbelebung der Göttinnen? Zur systematischen Kritik einer **feministischen** Theologie. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1987). 201 S.; kart. DM 24,80.

González, Carlos Ignacio, SI: La **teología** de la **liberación** a la luz del magisterio de Juan Pablo II en América Latina. – Greg 67, 1986, 5–46.

Théraios, Démètre: Le malaise chrétien. Archétypes marxistes de la théologie de libération. – Genève: Georg Ed.; P: O.E.I.L. 1987. 380 p.; sfr 38,–.

McIntyre, J.: **Faith**, theology and imagination. – Edinburgh: Handsel Press 1987. VI, 176 p.; £ 9,50.

Kunz, Erhard, SJ: Wie erreicht der Glaube seinen Grund? Modelle einer „analysis fidei" in der neuzeitlichen katholischen Theologie. – ThPh 62, 1987, 352–381.

Runzo, Joseph: Reason, relativism and God. – Houndmills [e. a.:] Macmillan (1986.) XVIII, 290 p. = Library of philosophy and religion; £ 11,95.

Lønning, Per: Der begreiflich Unergreifbare. **„Sein Gottes"** und modern-theologische Denkstrukturen. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1986). 390 S. = Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie XLIX.

Lill, Marcel: Zeitlichkeit und Offenbarung. Ein Vergleich von Martin **Heideggers** „Sein und Zeit" mit Rudolf **Bultmanns** „Das Evangelium des Johannes". – Ffm, Bern, NY, P: Lang 1987. 354, XVI S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 313; sfr 72.– [Diss., Saarbrücken]

VIII. Dogmatik

Mössinger, Richard: Zur Lehre des christlichen **Gebets**. Gedanken über ein vernachlässigtes Thema evang. Theologie. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1986. 298 S. = Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie LIII; kart. DM 68,– [Diss., Tübingen. Überarb.]

Lacoste, J.-Y.: La théologie et l'Esprit. – NRTh 109, 1987, 660–671.

Balthasar, Hans Urs von: Homo creatus est. – Eins: Johannes Verl. 1986. 384 S. = Skizzen zur Theologie V; Lw. DM 45,–.

Hebblethwaite, Brian: The incarnation: collected essays in **Christology**. – Cambr: Cambridge Univ. Press 1987. VIII, 184 p.; £ 22,50.

Wevers, H(erbert) E(ric): Jezus Christus van waar komt hij? Een systematisch-theologisch en bijbels-theologisch onderzoek naar het oorsprongsdenken in de christologie en de preëxistentie als facet hiervan, iutgaand van de huidige christologie „van beneden". – Delft: Meinema (1986). 171 blz.; hfl 24,50 [Diss., Leiden]

Helminiak, Daniel A.: The same Jesus: a contemporary christology. – Chicago: Loyola Univ. Press 1986. XXIII, 337 p.; $ 15,95.

Dalferth, Ingolf U.: Der Mythos vom inkarnierten Gott und das Thema der Christologie. – TThK 84, 1987, 320–344.

Descamps, Albert: Jésus et l'église. Études d'exégèse et de théologie. Préface d'A. Houssiau. – Leuven: University Pr.; Peeters 1987. XLV, 641 p. = Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium LXXVII; FB 2500; p. XIX–XXV: Bibliographie A. Descamps.

„Auf Hoffnung hin sind wir erlöst" (Röm 8,24). Biblische und systematische Beiträge zum **Erlösungs**verständnis heute. Hrsg. von Ingo Broer. – Stu: Verl. Kath. Bibelwerk (1987). 184 S. = Stuttgarter Bibelstudien CXXVIII; DM 35,80; [enth.:] S. 11–42: Müller, Karlheinz: Erlösung im Judentum; S. 43–66: Dautzenberg, Gerhard: Reich Gottes und Erlösung; S. 67–94: Broer, Ingo: Auferstehung und ewiges Leben im Johannesevangelium; S. 95–118: Schrage, Wolfgang: Heil und Heilung im Neuen Testament; S. 119–148: Kessler, Hans: Reduzierte Erlösung? Zum Erlösungsverständnis der Befreiungstheologie; S. 149–184: Werbick, Jürgen: Die Soteriologie zwischen „christologischem Triumphalismus" und apokalyptischem Radikalismus.

Galot, Jean: Dieu et la femme. **Marie** dans l'œuvre du salut. – Louvain: Ed. Sintal 1986. 419 p.; F 207,–.

Tillard, Jean Marie Roger: Eglise d'églises. L'**ecclésiologie** de communion. – P: Ed. du Cerf 1987. 415 p. = Cogitatio fidei CXLIII; F 149,–.

Sabugal, Santos: La Iglesia sierva de Dios hacia una eclesiología servicial. – Zamora: Ed. Monte Casino 1987. 171 p.

Semeraro, Marcello: Per una ecclesiologia pneumatologica. Linee e scientamenti nel magistero della Chiesa cattolica. – Nicolaus 13, 1986, 243–264.

Hoffmann, Peter: Amt und Gemeinde in der Sicht der sog. Papiere. – Ffm [u. a.:] Lang (1986). 290 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 227; sfr 62,– [Diss., Bochum)

Dietrich, Albert: Gnadenlehre und Sakramentenlehre bei Leonardo **Boff**. Eine textimmanente Untersuchung. – Rheinfelden: Schäuble 1987. VII, 103 S. = Religionswissenschaft und Theologie II; kart. DM 39,80.

Wood, Susan, SCL: The **marriage** of baptized nonbelievers: Faith, contract, and sacrament. – ThSt 48, 1986, 279–302.

Moos, Alois: „**Krankensalbung**" oder „Letzte Ölung"? Stellungnahme in einer Kontroverse. – Im Angesicht des Todes ..., St. Ottilien 1987, 791–812; S. 813–836: Nocke, Franz-Josef: Wandel eschatologischer Modelle. Vier Beispiele von Korrelation zwischen Glaubensüberlieferung und neuer Erfahrung; S. 837–854: Moltmann, Jürgen: Liebe – Tod – Ewiges Leben. Entwurf einer personalen Eschatologie.

Nachtwei, Gerhard: Dialogische Unsterblichkeit. Eine Untersuchung zu Joseph **Ratzingers Eschatologie** und Theologie. – Leipzig: St. Benno-Verlag 1986. XXIX, 345 S.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Roensch, Manfred – Werner Klän: Quellen zur Entstehung und Entwicklung selbständiger evangelisch-lutherischer Kirchen in Deutschland. – Ffm, Bern, NY: Lang 1987. 594 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 299.

Ahlberg, Sture: Messianic movements. A comparative analysis of the **Sabbatians**, the **People**'s **Temple** and the **Unification Church**. – Sto: Almqvist & Wiksell 1986. 128 p. = Acta Universitatis Stockholmiensis. Stockholm studies in comparative religion XXVI; scr 90,–.

Biermans, John T.: The odyssey of new religious movements: persecution, struggle, legitimation. A case study of the Unification Church. – Lewiston, NY: Mellen P. 1986. 216 p. = Symposium series XIX; $ 49,95.

Eckardt, Arthur Roy: **Jews** and **Christians**: the contemporary meeting. – Bloomington: Indiana Univ. Press 1986. 177 p.; $ 19,95.

Schlüter, Richard: Die „Grunddifferenz" zwischen den Konfessionen. Zur bisherigen römisch-katholischen Diskussion als Frage nach möglichen Motiven und Zielen. – OekRu 36, 1987, 302–320; S. 321–331: Rothermundt, Gottfried: Ein Dialog beginnt. Die baptistisch-lutherischen Gespräche seit 1979.

Mikkeli 1986. The seventh theological conversations between the Evangelical-Lutheran Church of Finland and the Russian Orthodox Church Mikkeli, June 3rd – 11th 1986. Edited by Hannu T. Kamppuri. – Helsinki: Luther-Agricola-Gesellschaft 1986. 158 p. = Publications of Luther-Agricola Society B XVI.

Buddhist-**Christian** dialogue. Mutual renewal and transformation. Ed. Paul O. Ingram, Frederick J. Streng. – Honolulu: University of Hawaii Press 1986. 248 p., graph. fig.; $ 10,–; [cont.:] p. 15–33: Buri, Fritz: A comparison of Buddhism and Christianity according to a history of problems; p. 35–51: Augustine, Morris J.: The sociology of knowledge and Buddhist-Christian forms of faith, practice, and knowledge; p. 53–74: Maraldo, John C.: The hermeneutics of practice in Dōgen and Francis of Assisi; p. 77–94: Ingram, Paul O.: Interfaith dialogue as a source of Buddhist-Christian creative transformation; p. 95–114: Ichimura, Shohei: Śūnyatā and religious pluralism; p. 115–136: Corless, Roger J.: The mutual fulfillment of Buddhism and Christianity in coinherent superconsciousness; p. 139–154: Abe, Masao: The problem of evil in Christianity and Buddhism; p. 155–176: King, Winston L.: No-self, no-mind, and emptiness revisited; p. 177–184: Streng, Frederick J.: Selfhood without selfishness: Buddhist and Christian approaches to authentic living; p. 197–215: Yagt, Seiichi: Paul and Shinran; Jesus and Zen: What lies at the ground of human existence?; p. 217–230: Honda, Masaaki: The encounter of Christianity with the Buddhist logic of Soku: An essay in topological theology.

Europäischer Kontext und die Rezeption des Lima-Dokumentes. Bericht der 4 Studienkonsultationen über **BEM** der Konferenz Europäischer Kirchen 1984/85. – Zü: CVB Buch + Druck 1986. 201 S. = Konferenz europäischer Kirchen Genf, 1986. Studienheft XVII; sfr 24,–.

Schütz, J. Georg: Das ordinationsgebundene Amt: „sakramentales Zeichen" oder „Sakrament"? Anfragen an das sakramentale Amtsverständnis der Lima-Konvergenzerklärung. – Catholica 41, 1987, 143–165.

Kasper, Walter: Grundkonsens und Kirchengemeinschaft. Zum Stand des ökumenischen Gesprächs zwischen katholischer und evangelisch-lutherischer Kirche. – ThQ 167, 1987, 161–181.

Geldbach, Erich: Ökumene in Gegensätzen. Mit dem Memorandum „Reformatorische Kirchen und ökumenische Bewegung" in dt. und engl. Sprache. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1987. 230 S. = Bensheimer Hefte LVXI.

Garibaldi, Ronald: The art of theological reflection: an ecumenical study. Ed. [by] Jean S. Novotny. – Lanham [e. a.:] Univ. Press of America 1987. 142 p.

Ein Schritt zur Einheit der Kirchen. Können die gegenseitigen Lehrverurteilungen aufgehoben werden? – Rgb: Pustet (1986). 147 S.; kart. DM 19,80; [enth.:] S. 9–42: Hauschild, Wolf-Dieter: Die gegenseitigen Lehrverwerfungen der Konfessionen im 16. Jahrhundert. – Hintergrund – Wirkung – historische Berechtigung; S. 43–66: Hünermann, Peter: Theologische Kriterien und Perspektiven der Untersuchung zu den gegenseitigen Lehrverwerfungen des 16. Jahrhunderts; S. 67–97: Pannenberg, Wolfhart: Das Ergebnis der Untersuchung zu den gegenseitigen Lehrverwerfungen und seine ökumenischen Perspektiven; S. 99–125: Wilckens, Ulrich: Glaubensgemeinschaft und Kirchengemeinschaft. Zur Frage nach dem Verhältnis zwischen Einheit und Pluralität in der Kirche; S. 127–147: Lehmann, Karl: Ist „der Schritt zurück" ein ökumenischer Fortschritt? Die Aufarbeitung der gegenseitigen Lehrverurteilungen der Kirchen: Ertrag und künftige Perspektiven aus katholischer Sicht.

X. Moraltheologie

Belmans, Théo G.: L'immutabilité de la loi naturelle selon saint **Thomas** d'**Aquin**. – RThom 95, 1987, 23–44.

Bruch, Richard: Das sittliche Naturgesetz bei Thomas von Aquin. – ZKTh 109, 1987, 294–311.

Vereecke, Louis: La théologie morale du Concile de Trente à s. **Alphonse** de **Liguori**. – Studia moralia 25, 1987, 7–25; p. 27–77: Capone, Domenico: La «theologia moralis» di S. Alfonso. Prudenzialità nella scienza casistica per la prudenza nella coscienza; p. 79–103: Majorano, Sabatino: La teologia morale nell'insieme del pensiero alfonsiano; p. 105–121: Velocci, Giovanni: Antonio Rosmini e s. Alfonso de Liguori; p. 123–161: Weiss, Otto: Alfonso de Liguori und die deutsche Moraltheologie im 19. Jahrhundert.

Soete, Annette: Ethos der Rettung – Ethos der Gerechtigkeit. Studien zur Struktur von Normbegründung und Urteilsfindung im Alten Testament und ihrer Relevanz für die ethische Diskussion der Gegenwart. – Wü: Echter Verl. 1987. 359 S., graph. Darst.; kart. DM 48,– [Diss., Bonn]

Inglis, Tom: Moral monopoly: the Catholic Church in Irish society. – Dublin: Gill & Macmillan 1987. XII, 251 p.; $ 25,–.

Il problema del nuovo nella teologia morale. A cura di Lorenzo Alvarez-Verdes. – R: Ed. Rogati; Ed. Accademia Alfonsiana (1986.) 268 p. = Quaestiones morales – Accademia Alfonsiana II; Lire 15 000; [cont.:] p. 5–26: Alvarez-Verdes, Lorenzo: La sfida del nuovo nella Teologia Morale; p. 27–54: De la Torre, Julio: Lo statuto filosofico del nuovo; p. 55–78: Molari, Carlo: L'ermeneutica del nuovo. Ricerca sulle ragioni teologiche del nuovo e della sua funzione; p. 79–98: Demmer, Klaus: Il nuovo nell'attuale problematica intorno allo specifico dell'etica cristiana; p. 99–128: Alvarez-Verdes, Lorenzo: Il nuovo nel messaggio etico della Bibbia; p. 129–150: Williamson, David: Il nuovo nel contesto del «ricordo». Le nuove soluzioni desunte da antichi principi nelle leggi dell'Antico Testamento; p. 151–167: Grossi, Vittorino: A proposito della novità etica nei Padri della Chiesa; p. 169–190: Rostagno, Sergio: Il nuovo nell'etica protestante; p. 191–216: Eutanasia e suicidio; p. 217–266: Economia e morale.

Bloesch, Donald G.: Freedom for obedience: evangelical ethics in contemporary times. – San Francisco [e. a.:]: Harper & Row 1987. 342 p.; $ 24,45.

Wenz, Gunther: Welt als Gesprächsstoff. Erwägungen zum Naturverhältnis des neuzeitlichen Menschen. – ZevE 31, 1987, 250–270; S. 271–295: Sitter, Beat: Wie läßt sich ökologische Gerechtigkeit denken?; S. 296–316: Frey, Christofer: Die Ethik und die Frage nach dem Ganzen. Soziobiologie und evolutionäre Erkenntnistheorie in Konkurrenz zur Schöpfungstheologie und Schöpfungsethik; S. 317–335: Suggate, Alan M.: Der christliche Glaube und die Gesellschaft: Eine britische Perspektive.

Harms, Wolfgang: Frei sein – gehorsam handeln, gehorsam handeln – frei werden. Ein Beitrag zur theologisch-ethischen Diskussion um das Verhältnis von **Freiheit** und **Herrschaft** im Protestantismus des 20. Jahrhunderts, dargestellt am Gehorsamsbegriff. – Ffm [u. a.:] Lang 1987. 309 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 308; sfr 65,– [Diss., Hamburg. Hochschule der Bundeswehr]

Die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens. Zu ethischen Fragen der **Biomedizin**. Instruktionen der Kongregation für die Glaubenslehre. Mit einem Kommentar von Robert Spaemann. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1987). 95 S.; kart. DM 12,80.

Krücken, Wolfgang: **Kriegsdienstverweigerung**. Politisch-ethisch-theologische Erinnerungen und Erwägungen zu einem unbewältigten Problem. – St. Ottilien: EOS Verl. 1987. 574 S. = Dissertationen. Theologische Reihe XXIII; kart. DM 58,– [Diss., Bonn. Überarb.]

Johnson, James Turner: The quest for **peace**: three moral traditions in western cultural history. – Princeton: Princeton Univ. Press 1987. XX, 295 p.; $ 30,–.

Peace in a nuclear age: the bishops' pastoral letter in perspective. Ed. by Charles J. Reid. – Wash: Catholic Univ. of America Press 1986. 426 p.; $ 44,95.

Krusche, Günter: Bekenntnis und Weltverantwortung. Die Ekklesiologiestudie des Lutherischen Weltbundes. Ein Beitrag zur ökumenischen Sozialethik. – B: Evangelische Verlagsanstalt (1986.) 254 S.; kart. DM 22,– [Diss., Leipzig. Überarb.]

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Halkin, François: Translation du Chef de S. Abibus, un des trois confesseurs d'Édesse, BHG 740m. – AnBoll 104, 1986, 187–297; p. 299–314: Dolbeau, François: Une liste ancienne d'apôtres et de disciples, traduite du grec par Moïse de Bergame; p. 315–323: Devos, Paul: Saints garants de la foi jurée: **André**, **Ménas**, **Nicolas**; p. 324–326 Appendices: Le texte du Coislin 283 – Le serment dans l'Apophtegme 1497 – S. **Euthyme**, autre garant du serment; p. 327–335: Oikonomidès, Nicolas: Le dédoublement de S. **Théodore** et les villes d'Euchaïta et d'Euchaneia; p. 337–348: Esbroeck, Michel van: Le substrat hagiographique de la mission khazare de **Constantin-Cyrille**; p. 349–370: McCulloh, John M.: **Herman** the **Lame**'s martyrology through four centuries of scholarship; p. 371–381: Detorakis, Theocharis: La main coupée de **Jean Damascène** ‹BHG 885c›; p. 383–402: Datema, Cornelis – Pauline Allen: A homily on John the Baptist attributed to **Aetius**, presbyter of Constantinople; p. 403–418: Orme, Nicholas: Two saint-bishops of Exeter, **James Berkeley** and **Edmund Lacy**; p. 419–426: Clayton, Mary: Assumptio Mariae. An eleventh-century anglo-latin poem from Abingdon; p. 427–429: Fros, Henryk: Liste des translations et inventions de l'époque carolingienne; p. 431–442: Van der Straeten, Joseph: Catalogues récents de manuscrits. Quatorzième série; p. 443–444: Devos, Paul: Voyage marin sur un manteau: S. **Peregrinus** eremita; p. 445–452: Noret, Jacques: L'expédition canadienne à Soli et ses résultats pour l'intelligence et la datation de la Vie de S. **Auxibe**; p. 453–455: ∼: A propos des vies de S. **Euthyme**, abbé ✝ 473».

Englert, Robert W.: **Bernard** and **Dante**. Rituals of grief. – The American Benedictine review 38, 1987, 1–13; p. 50–64: Frank, Karl Suso: **Eusebius** of **Caesarea** and the beginnings of monasticism.

The medieval mystical tradition in **England**. Exeter symposium IV: Papers read at Dartington Hall, July 1987. Ed. by Marion Glasscoe. – Cambr: Brewer 1987. 195 p.; £ 25,–.

Largier, Niklaus: Anima mea liquefacta est. Der Dialog der Seele mit Gott bei **Mechthild** von **Magdeburg** und **Heinrich Seuse**. – IKaZ 16, 1987, 227–237.

Antonio Domingues de Sousa Costa, OFM: Studio critico e documenti inediti sulla vita del Beato **Amedeo** da **Silva** nel quinto centenario della morte. – Noscere sancta. Miscellanea in memoria di Agostino Amore ... Vol. II, R 1985, 101–360; p. 361–384: Janeiro, Isaac Vázquez, OFM: «Nemo publice venerari praesumat.» Parecer inédito de fray **Juan** de **Rada** ✝ 1608› sobre el culto debido a los siervos de Dios; p. 385–428: Boaga, Emanuele, OCarm: Le alterne vicende di un processo di beatificazione. Il caso della Serva di Dio

Suer Rosa Maria Serio; p. 429–416: Del Re, Niccolò: Il Venerabile **Giorgio** da **Augusta** OFMCap. e il principe Gaetano Boncompagni Ludovisi.

Protestant spiritual traditions. Ed. by Frank C. Senn. – NY, Mahwah, N.J.: Paulist Pr. (1986). 273 p.; $ 9,95.

Artola, Antonio María: La muerte mistica según San **Pablo de la Cruz**. Texto crítico y síntesis doctrinal. – Burgos 1986: Impr. de Aldecoa. 307 p. = Publicaciones de la Universidad de Deusto Teologia – Deusto XIX.

Rey-Mermet, Théodule: **Alfons** von **Liguori**. Der Heilige der Aufklärung ‹1696–1787›. Aus dem Franz. übertr. von Elisabeth Darlap. – Wien, Frb/B, Bas: Herder 1987. 700 S.; Lw. DM 98,–.

García Rojo, Ezequiel: El judaismo en Edith **Stein**. – Revista de espiritualidad 46, 1987, 171–209; p. 211–237: ~: Edith Stein: Conversión y vida cristiana; p. 239–276: Amata Neyer, María: Edith Stein, Carmelita Descalza; p. 277–300: Herstrith, Waltraud: Edith Stein: Vida, obra, mensaje.

Schneiders, Sandra M.: Theology and spirituality: Strangers, rivals, or partners. – Horizons 13, 1986, 253–274.

Hausman, Noëlle: Vie religieuse apostolique et communion de l'église. L'enseignement du concile Vatican II. Préface D'A. Houssiau. – P: Ed. du Cerf 1987. 244 p.; F 110,–.

Ferlay, Philippe: Dieu Trinité dans notre vie. – P: Nouvelle Cité (1985). 191 p.

Michel, Aimé: **Métanoia**. Phénomènes physiques du mysticisme. Postface de Marc de Smedt. – P: Michel 1986. 283 p. = Spiritualités vivantes. N.S. LVII.

Hemmerle, Klaus: Gerufen und verschenkt. Theologischer Versuch einer geistlichen Ortsbestimmung des Priesters. – Mchn, Zü, Wien: Verl. Neue Stadt 1986. 218 S.; kart. DM 26,–.

Monachesimo e ordini religiosi del medioevo subalpino. Bibliografia degli studi 1945–84. Regione Piemonte. – Torino: O.G.V. 1985. 238 p.; Lire 18 000.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Homan, Roger: The sociology of religion: a bibliographical survey. – NY [e. a.:] Greenwood 1986. 309 p. = Bibliographies indexes in religious studies IX.

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

Defois, Gérard: Les chrétiens dans la société. Le mystère du salut dans sa traduction sociale. – P: Desclée 1986. 278 p. = Le christianisme et la foi chrétienne I; F 120,–.

Fenn, Richard: The dream of the perfect act: an inquiry into the fate of religion in a secular world. – Lo: Tavistock 1987. XX, 180 p.; £ 25,–.

Newman, Jeremiah: Return to the sacred: a socio-religious analysis. – Dublin: Four Courts Pr. 1986. 141 p.; £ 6,95.

Ayalon, Hannah – Eliezer Ben-Rafael, and Stephen Sharot: Secularization and the diminishing decline of religion. – Review of religious research 27, 1986, 192–207; p. 208–225: Stump, Roger W.: Regional variations in the determinants of religious participation; p. 226–244: Cornwall, Marie – Stan L. Albrecht, Perry H. Cunningham, and Brian L. Pitcher: The dimensions of religiosity: A conceptual model with an empirical test; p. 245–254: Mueller, Daniel P. and Philip W. Cooper: Religious interest and involvement of young adults: A research note.

Adams, James Luther: Voluntary associations. Socio-cultural analyses and theological interpretation. Ed. by J. Ronald Engel. – Chicago: Exploration Pr. 1986. XII, 404 p.; $ 14,95.

Maduro, Otto: Religion und gesellschaftliche Auseinandersetzungen. (Aus dem Span. übersetzt von Karel Hermans ...) Mit einer Einleitung von François Houtart. – Frb/S: Ed. Exodus 1986. 201 S.

Pois, Robert A.: National socialism and the religion of nature. – NY: St. Martin's Pr. 1986. XI, 190 p.; $ 29,95.

Teklak, Czeslaw, OFM: Visione marxista su san Francesco e sull'Ordine Francescano. – Antonianum 61, 1986, 746–764.

Berzosa Martínez, Raúl: "Gaudium et Spes n. 76", veinte años después del concilio: Bases juridico-formales de la doctrina conciliar-postconciliar sobre las relaciones Iglesia-comunidad politica. – Burgense 28, 1987, 169–198.

Stackhouse, Max L.: Public theology and political economy. Christian **stewardship** in modern society. – GrR, Mich.: Eerdmans Publ. 1987. XIV, 177 p. = Library of christian stewardship; $ 8,95.

Laux, Bernhard: Die institutionelle Ordnung der **Massenkommunikation** aus sozialethischer Sicht. – Ffm [u. a.:] Lang 1986. XII, 413 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 296; sfr 75,– [Diss., Bamberg]

Gegen Unmenschlichkeit in der Wirtschaft. Der Hirtenbrief der katholischen Bischöfe der USA „Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle". Aus deutscher Sicht kommentiert von Friedhelm Hengsbach SJ. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1987). 318 S.; kart. DM 19,80.

Der Mensch und seine **Arbeit**. Eine Ringvorlesung der Universität München. Wolfhart Pannenberg ... Hrsg. und eingeleitet von Venanz Schubert. – St. Ottilien: EOS Verl. (1986). 417 S. = Wissenschaft und Philosophie III; kart. DM 19,80; [enth. u. a.:] S. 23–46: Pannenberg, Wolfhart: Fluch und Segen der Arbeit; S. 213–254: Korff, Wilhelm: Wandlungen im Verständnis der Arbeit aus der Sicht der christlichen Soziallehre.

Arbeitslosigkeit – ein Appell an die Kirchen. Fallstudie über die gesellschaftliche Verantwortung von Christen und Kirchen am Beispiel der Krise in der Stahlindustrie Lothringens. Im Auftrag ... hrsg. und bearb. von Eckehart Lorenz unter Mitarbeit von Michel Hoeffel. – Erl: Martin-Luther-Verl. 1986. 127 S. = Studien aus dem Lutherischen Weltbund; kart. DM 14,–.

XIII. Kirchenrecht

Marx, Siegfried: **Staatskirchenrecht** – Gegenstand, Wesen und Bedeutung für den Unterricht an Theologischen Fakultäten. Festvortrag ... – St. Ottilien: EOS Verlag (1987). 31 S. = Fuldaer Hochschulschriften III; kart. DM 4,80.

Ehlers, Dirk: Die gemeinsamen Angelegenheiten von Staat und Kirche. – ZevKR 32, 1987, 158–185.

Bach, Albert: Die politische Betätigung geistlicher Amtsträger nach evangelischem und katholischem Kirchenrecht in der Bundesrepublik Deutschland unter Berücksichtigung der kirchenrechtlichen Entwicklung seit 1918. – Rgb: Roderer 1987. 383 S. = Theorie und Forschung XXV. Kirchenrecht I.

Hoeren, Thomas: Kirchen und **Datenschutz**. Kanonistische und staatskirchenrechtliche Probleme der automatisierten Datenverarbeitung. – Essen: Ludgerus Verl. 1986. 262 S. = Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici. Beih. I; kart. DM 48,–.

Huysmans, R. G. W.: Het recht van de leek in de Roomskatholieke Kerk van **Nederland**. – Hilversum: Gooi & Sticht 1986. 221 blz.; hfl 39,90.

Kalb, Herbert: Die Unmöglichkeit der Naturalrestitution wegen Zufalls bei der laesio enormis. Bemerkungen zu einer Streitfrage zwischen Kanonisten und Legisten. – OeAKR 36, 1986, 14–47.

Erdö, Peter: Quid significat «lex» in iure canonico antiquitatis ‹saeculis III–VII›. – PerRMCL 76, 1987, 381–412; p. 413–446: De Paolis, Velasio: An possit superior religiosus suffragium ferre cum suo consiglio, vel suo voto dirimere paritatem sui consilii; p. 447–495: Beyer, Jean: Quaesita et dubia de societatibus vitae apostolicae solvenda; p. 497–523: Stankievicz, Antoni: De relatione inter libellum litis introductorium et actionem in iure canonico; p. 525–572: Urrutia, Francisco Javier: Bibliographia de libro III C.I.C.

Castillo Lara, José, SDB: Some general reflections on the rights and duties of the christian faithful. – Studia canonica 20, 1986, 7–32; p. 33–47: Murray, Donal B.: The legislative authority of the episcopal conference; p. 49–67: Sauvageau, Fidèle: La vie monastique contemporaine et l'application du nouveau droit; p. 69–84: Gramunt, Ingatius, and Leroy A. Wauck: Moral certidute and the collaboration of the court expert in cases of consensual incapacity; p. 85–104: McManus, Frederick R.: The ministers of the sacrament of marriage in western tradition; p. 105–121: Morrisey, Francis G.: Decisions of espiscopal conferences in implementing the new law; p. 123–146: Read, Gordon F.: Totius vitæ consortium: the implications for jurisprudence; p. 147–179: Hannon, John: Diocesan consultors; p. 181–196: Marchand, Jean-Yves: Les agents de pastorale: perspectives offertes par le Code de 1983; p. 197–219: Metz, René: Innovation et anachronismes au sujet de la nomination des évêques dans de récentes conventions passées entre le Saint-Siège et divers États ‹1973–1984›.

Abate, Antoniano M.: Il **Consenso matrimoniale** nel nuovo Codice di diritto canonico. – MonEccl 111, 1986, 445–491.

Baudot, Denis: L'inséparabilité entre le contrat et le sacrement de **mariage**. Le discussion après le concile Vatican II. – R: Ed. Pont. Univ. Gregoriana 1987. 396 p. = Analecta Gregoriana CCXLV = Series Facult. Iuris Canonici: sectio B XLVII; Lire 54 000,– [Diss., Roma. Gregoriana]

El „consortium totius vitae". Curso de derecho matrimonial y procesal **canónico** para profesionales del foro ‹VII›. – Salamanca 1986: Impr. Kadmos. 472 p. = Bibliotheca Salmanticensis. Estudios LXXXIII; pes 2640; [cont.:] p. 11–35: Olmos Ortega, Maria Elena: La definición del matrimonio y su objeto esencial: 1917–1960; p. 37–68: Molina Meliá: Antonio: La 'communitas vitae et amoris' en el Concilio Vaticano II; p. 69–107: Mostaza Rodrígues, Antonio: El 'consortium totius vitae' en el nuevo Código de Derecho Canónico; p. 111–187: Díaz Moreno, José M.ª: La admisión al matrimonio canónico de los cristianos que no tienen fe; p. 189–238: López Aranda, Manuel: La relación interpersonal, base del matrimonio; p. 239–279: Panizo Orallo, Santiago: La 'falta de libertad interna' en el consentimiento matrimonial; p. 281–343: Aznar Gil, Federcio R.: Homosexualismo, transexualismo y matrimonio (1965–1984); p. 347–377: Serrano Ruiz, José M.ª: La determinación del capítulo de nulidad del matrimonio en la disciplina canónica vigente; p. 379–400: García Faílde, Juan José: Algunos problemas procesales planteados por las anomalías psíquicas en las causas de nulidad; p. 401–447: Palomar Gordo, Maximo: El Defensor del Vínculo en el nuevo CIC; p. 449–469: Muñoz Rojas, Tomas: Apuntes sobre los procesos matrimoniales civiles.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Glorieux, Achille: Les étapes préliminaires de la Constitution pastorale «Gaudium et spes». – NRTh 108, 1986, 388–403.

Gemeindepraxis in Grundbegriffen. Ökumenische Orientierung und Perspektiven. Christof Bäumler; Norbert Mette (Hrsg.). – Mchn: Kaiser; Düs: Patmos (1987). 422 S.; DM 58,–.

A dictionary of pastoral care. Edited by Alastair V. Campbell. – Lo: SPCK Press 1987. XI, 300 p.

Wir Kirchenträumer. **Basisgemeinschaften** im deutschsprachigen Raum. Hrsg. von Walter Ludin ... – Olten, Frb/B: Walter-Verl. 1987. 202 S.; DM 19,80.

MacCaslin, Patrick, and Michael G. Lawler: Sacrament of service. A vision of the permanent **diaconate** today. – NY: Mahwah, N.J.: Paulist Pr. (1986). V, 150 p.; $ 7,95.

Buttrick, David: **Homiletic.** Moves and structures. – Phil: Fortress Press (1987). 498 p.; $ 24,95.

Jordan, Merle Richard: Taking on the Gods. The task of the pastoral counselor. – Nashv: Abingdon Pr. 1986. 160 p.; $ 10,95.

Lartey, Emmanuel Yartekwei: Pastoral counselling in inter-cultural perspective. A study of some African ‹Ghanaian› and Anglo-American views on human existence and counselling. – Ffm [u. a.:] Lang (1987). 230 p. = Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums XLIII; sfr 51,–.

Angerhausen, Julius: Die Vergessenen unserer Nächstenliebe. Beiträge zur Seelsorge im **Justizvollzug**. – (Mchn u. a.:) Verl. Neue Stadt 1987. 150 S. = Theologie und Glaube; kart. DM 18,–.

Versöhnte Christen, Versöhnung in der Welt. **Bußpastoral** u. **Bußpraxis** heute. Österreichische Pastoraltagung, 2. – 4. 1. 1986. Im Auftr. ... hrsg. von Helmut Erharter u. Rudolf Schwarzenberger. – Wien [u. a.:] Herder 1986. 151 S.; kart. DM 23,80.

Wilson, John: Education in religious understanding: a report from the foundation for education in religion and morality. – Lanham [e. a.:] Univ. Press of America 1987. 78 p.; $ 19,75.

Scharer, Matthias: **Thema, Symbol, Gestalt**. Religionsdidaktische Begründung eines korrelativen Religionsbuchkonzeptes auf dem Hintergrund themen-(R. C. Cohn)/symbolzentrierter Interaktion unter Einbezug gestaltpädagogischer Elemente. – Graz [u. a.:] Verl. Styria 1987. 367 S.; kart. DM 55,– [Diss., Salzburg]

Johannsen, Friedrich – Christine Reents: Alttestamentliches Arbeitsbuch für Religionspädagogen. – Stu [u. a.:] Kohlhammer 1987. 223 S., Abb., Kt., Tab. = Kohlhammer Taschenbücher 1041; kart. DM 24,–.

Schwieger, Michael: Zur Theologie der Befreiung. Materialien zum theologischen Denken und christlichen Leben in Lateinamerika. – (Gö:) Vandenhoeck & Ruprecht (1987). 341 S. = Analysen und Projekte zum Religionsunterricht XX; kart. DM 26,80.

Stella, Pietro: Die neuzeitlichen **Katechismen** in Italien und Frankreich. Ihre Verbreitung in der Situation des Analphabetismus und des Unglaubens. – Religionspädagogische Beiträge 20, 1987, 6–25; S. 26–44: Gianetto, Ubaldo: Neue Formen der **Katechese** und deren Verhältnis zu den Katechismen der italienischen und französischen Region im 20. Jh.; S. 45–62: Paul, Eugen: Zur Geschichte des Katechismus in Deutschland, besonders in neuerer Zeit; S. 63–73: Stachel, Günter: Bemerkungen zur Problematik von Katechismen, ausgehend vom „Katholischen Erwachsenen-Katechismus" 1985; S. 74–79: Alberich, Emilio: Heutige Bedeutungen eines Katechismus. Schlußbemerkungen zum VI. deutsch-italienischen Treffen in Benediktbeuern; S. 80–89: Sauer, Ralph: Der Katechismus eine künftige Form der Glaubensunterweisung?; Resümee der deutsch-italienischen Tagung in Benediktbeuern vom 29. 9. – 2. 10. 1986; S. 89–94: Cravotta, Giovanni: Hypothese für einen „Narrativen Katechismus". Aus den Arbeitskreisen der deutsch-italienischen Tagung in Benediktbeuern; S. 100–126: Mette, Norbert: „Tradierungskrise" als Herausforderung für religionspädagogische Theorie und Praxis.

Dienst, Karl: Der Erziehungsauftrag in der allgemeinbildenden Schule. – Theologische Standorte . . ., Gießen 1986, 189–200; S. 201–212: Heinemann, Horst: David – König von Gottes Gnaden. Zur Vorbereitung von Unterrichtsprojekten für die Mittelstufe; S. 213–238: Jendorff, Bernhard: Unbekannt: Katholische Religionslehrerstudenten?; S. 239–258: Schmalenberg, Gerhard: Vom Erzählen – und seiner Geschichte. Oder: die Anfänge heutiger Erzähltheorien bei H. Scharrelmann; S. 259–274: Stroh, Werner: Überlegungen und Anfragen zur religionspädagogischen Relevanz der Logotherapie; S. 275–288: Veit, Marie: „Sicherheit" und „Gewißheit". Pädagogisch-psychologische Anmerkungen zu einem theologisch-politischen Problem; S. 289–300: Vierzig, Siegfried: „Rudolf Bultmann und die Pädagogik"; S. 301–320: Worm, Heinz-Lothar: Reynke de Vos – ein Religionspädagoge?

XV. Liturgiewissenschaft

Meersseman, G. G., OP: Les capitules du diurnal de **Saint-Denis** ‹Cod. Verona Cap. LXXXVIII, Saec. IX›. – Frb/S: Ed. Universitaires 1986. X, 114 p. = Spicilegium Friburgense XXX; sfr 29,–.

Vilares Cepeda, Isabel: Dois manuscritos litúrgicos medievais do Mosteiro de S. Vicente de Fora de Lisboa. – Didaskalia 15, 1985, 161–230.

Ringel, Klaus-Heinrich: Der **Wortschatz** der Liturgie von **1530** bis zum Ende des **16**. Jahrhunderts. – B: Schmidt 1987. 514 S. = Philologische Studien und Quellen CXVI; kart. DM 118,– [Diss., Bonn]

Spätling, Luchesius G., OFM: Die Bedeutung der **Consuetudines Fructuarienses** für die Liturgiegeschichte. – Noscere sancta. Miscellanea in memoria di Agostino Amore . . . Vol. I, R 1985, 9–18; p. 10–35: Caruana, Edmund, OCarm: The problem of the **sanctoral** in the **Carmelite** rite after the Council of Trent until **1672**; p. 37–68: Colombotti, Tarcisio Luigi, OFM: Il mistero della Redenzione celebrato nella Santa Chiesa di Milano; p. 69–97: Agrelo, Santiago, OFM: «**Celebrare**». Desde la liturgia al derecho.

Küppers, Kurt: **Diözesan-Gesang-** und Gebetbücher des deutschen Sprachgebietes im 19. und 20. Jahrhundert. Geschichte – Bibliographie. – Mstr: Aschendorff (1987). XII, 182 S. = Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen LXIX; kart. DM 44,–.

Traicca, Achille M.: Odo **Casel** e il movimento liturgico. – EL 101, 1987, 153–181.

Chupungco, Anscar J.: The Pontifical Liturgical Institute: A Benedictine service to the Church. – Ecclesia orans 4, 1987, 23–56; p. 57–65: Marini, P.: L'influsso del Pontificio Istituto Liturgico nella vita della Chiesa; p. 71–83: Tesi di laurea discusse nel Pontificio Istituto Liturgico ‹1962–1987›; p. 87–102: Neunheuser, Burkhard: Liturgiewissenschaft: Exakte Geschichtsforschung oder (und) Theologie der Liturgie?; p. 103–120: Scicolone, Ildebrando: L'utilizzazione delle fonti nella riforma liturgica del Vaticano II.

Schermann, Josef: Die **Sprache** im Gottesdienst. – Innsbr-Wien: Tyrolia-Verlag 1987. 211 S. = Innsbrucker theologische Studien XVIII; kart. DM 42,–. [Diss., Innsbruck. Überarb.]

Lodi, Enzo: Infondi lo spirito degli apostoli. Teologia liturgico-ecumenica del **ministero ordinato**. – Padova: Ed. Messaggero 1987. 191 p. = Caro salutis cardo. Studi VI; Lire 20 000.

Cecchinato, Angelo: Celebrare la **confermazione**. Rassegna critica dell'attuale dibattito teologico sul sacramento. – Padova: Ed. Messaggero 1987. 323 p. = Caro salutis cardo. Contributi III; Lire 28 000.

Moldovan, Teofil: Relación entre anáfora y lecturas bíblicas en el domingo de la samaritana de la liturgia cuaresmal hispánica. – Diálogo ecuménico 22, 1987, 165–221.

Karpinski, Peter: Annua dies dormitionis. Untersuchungen zum christlichen **Jahrgedächtnis** der Toten auf dem Hintergrund antiken Brauchtums. – Ffm [u. a.:] Lang 1987. 314 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 300; sfr 65,– [Diss., Münster]

Ühlein, Hermann: Mysterion an den heiligen Entschlafenen. Das **Begräbnisritual** bei **Dionysius Areopagita**. – Im Angesicht des Todes . . ., St. Ottilien 1987, 1043–1086; S. 1087–1134: Felmy, Karl Christian: Die Verwandlung des Schmerzes. Sterbebegleitung und Totengedächtnis in der östlich-orthodoxen Kirche; S. 1135–1164: Bürki, Bruno: Die Feier des Todes in den Liturgien des Westens. Beispiele aus dem 7. und 20. Jahrhundert; S. 1165–1198: Ignatzi, Hans-Joachim: Umgang mit dem Tod. Untersuchungen zur Reform der Begräbnisliturgie bei Ignaz Heinrich von **Wessenberg** ‹1774–1860›; S. 1199–1216: Stefański, Jerzy: Aus der Werkstatt der Liturgiereform. Zur Genese der Sterbeliturgie im Rituale Romanum P. Pauls VI; S. 1217–1226: Heckmann, Jochen: Das Sterbegebet „Deus, apud quem omnia morientia vivunt." Ursprung – Entwicklung – Rezeption; S. 1227–1248: Röhrig, Gabriele: Die Heimholung der Toten. Christliche Ahnen(ver)ehrung bei den Shona in Zimbabwe; S. 1249–1298: Becker, Hansjakob: Feier im Angesicht des Todes? Liturgische Skizzen; S. 1299–1320; Einig, Bernhard: „Somnus est imago mortis." Die **Komplet** als allabendliches „Memento mori".

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Remigius Bäumer, Mattenweg 2, 7815 Kirchzarten; Prof. Dr. Theofried Baumeister OFM, Gutenberg-Universität, Kath.-Theol. Fakultät, Saarstr. 21, 6500 Mainz; Prof. Dr. Detlev Dormeyer, Scharnhorststr. 103–109, 4400 Münster; Prof. Dr. Kaspar Elm, Freie Universität Berlin, Habelschwerdter Allee 45, 1000 Berlin 33; Prof. DDr. Dieter Emeis, Gut Leye, 4500 Osnabrück-Atter; Prof. Dr. Helmut Engel, St. Georgen, Offenbacher Landstr. 224, 6000 Frankfurt 70; Prof. Dr. Elmar Fastenrath, Forsthausstr. 21, 6400 Fulda; DDr. Helmut Feld, Marienburger Str. 38, 7406 Mössingen 1; Prof. Dr. Hubert Frankemölle, Helmarshauser Weg 2, 4790 Paderborn; Dr. Erwin Gatz, Collegio Teutonico in Campo Santo, Via della Sagrestia 17, 00120 Città del Vaticano; Prof. Dr. Heinrich Groß, Agnesstr. 13, 8400 Regensburg; Prof. Dr. Ludwig Hödl, Ruhr-Universität, Kath.-Theol. Fakultät, Postfach 10 21 48, 4630 Bochum; Prof. Dr. Johann Hofmeier, Talblick 30, 8411 Lappersdorf; Helmut Hoping, Hausserstr. 146, 7400 Tübingen; Prof. Dr. Reiner Kaczynski, Prof.-Huber-Platz 1, 8000 München 22; Prof. Dr. Aloys Klein, Leostr. 19a, 4790 Paderborn; Prof. Dr. Otto B. Knoch, Universität Passau, Michaeligasse 13, 8390 Passau; Prof. Dr. Peter Köster, Regerstr. 6, 4800 Bielefeld; Prof. Dr. Bernhard Kötting, Theresiengrund 24, 4400 Münster; Prof. Dr. Franz Kohlschein, An der Universität 2, 8600 Bamberg; DDr. Alfred Krömer, Talstr. 31, 7800 Freiburg i. Br.; Dr. Peter Thaddäus Lang, Lammerbergstr. 53, 7470 Tailfingen; Dr. Sigrid Loersch, Bültenweg 54, 4417 Altenberge; Dr. Johannes Lütticken OSB, Abtei St. Matthias, 5500 Trier; Pater Peter Mair, Dechaneistr. 31, 4400 Münster; Alois Moos, An der Bleiche 9, 6719 Wattenheim; Prof. Dr. Ernst Reiter, Friedhofgasse 8, 8078 Eichstätt; Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 30, 4403 Senden-Bösensell; Prof. Dr. Philipp Schäfer, Universität Passau, Kath. Fakultät, Michaeligasse 13, Postfach 25 40, 8390 Passau; Ludger Schwienhorst-Schönberger, Sebastianstr. 5b, 4400 Münster-Nienberge; Prof. Dr. Klaus Dieter Seemann, Eppinger Str. 12, 1000 Berlin 33; Prof. Dr. Josef Stegmann, Ruhruniversität Bochum, Abt. für Kath. Theologie, Postfach 10 21 48, 4630 Bochum; Dr. Maria-Barbara von Stritzky, Woldemei 10, 4780 Lippstadt; Prof. Dr. Josef Sudbrack SJ, Zuccalistr. 16, 8000 München 19; Prof. Dr. Hansjürgen Verweyen, Hexentalstr. 39, 7802 Merzhausen; Prof. Dr. Siegfried Wiedenhofer, In den Eichen 85, 6237 Liederbach 1; Dr. Hans-Josef Wilting, Hemmerhof 39, 4300 Essen 14; Prof. Dr. Josef Wohlmut, Am Herrengarten 21, 5300 Bonn 3; Prof. Dr. Werner Wolbert, Kamp 6, 4790 Paderborn.

Schriftleitung: 4400 Münster, Johannisstraße 8–10 / Gesamtherstellung: Aschendorff, Münster Westfalen.

Unverlangt eingesandte Bücher werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert.
Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für unverlangt eingesandte Manuskripte.

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

Verlag und Anzeigen:
Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., Postfach 11 24, 4400 Münster.

Bezugspreise:
Einzelheft 19,– DM, jährlich 96,– DM, Studenten-Abonnement 76,80 DM (im Inland jeweils 7 % MwSt. incl.)

© 1987 Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., Münster

Die Zeitschrift ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Funksendung, der Wiedergabe auf fotomechanischem oder ähnlichem Wege und der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54, Abs. 2, UrhG, werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.

Gesamtherstellung: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., Münster, 1987

ISSN 0040-568X

Diesem Heft liegen die Prospekte »Neutestamentliche Abhandlungen« und »Die Polen und die Kirche im Ruhrgebiet« (beide Verlag Aschendorff) bei.