476 T = 3m V

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 6 **1987** **83. Jahrgang**

Rainer Kampling: Zur Diskussion um das Verständnis des Gesetzes im Neuen Testament . . . . . Sp. 441

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 447

S. Terrien: Till the Heart Sings (W. S. Gerstenberger)
D. Barthélemy: Critique textuelle de l'Ancien Testament (J. Becker)
H. Donner: Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen. Teil 1 (R. Wenning)
H. Rouillard: La Péricope de Balaam (Nombres 22–24) (A. Schenker)
T. Craven: Artistry and Faith in the Book of Judith (H. Engel)
H.-P. Stähli: Solare Elemente im Jahweglauben des Alten Testaments (H. Weippert)
G. Theißen: Der Schatten des Galiläers (R. Kampling)
Das Evangelium nach Matthäus. Übers. u. erkl. v. A. Sand (R. Pesch)
I. Broer: Die Seligpreisungen der Bergpredigt (H. Frankemölle)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 463

Chr. Uhlig: Funktion und Situation der Kirchengeschichte als theologischer Disziplin (H. R. Seeliger)
N. Brox: Kirchengeschichte des Altertums (W. Gessel)
Geschichte der katholischen Kirche. Hrsg. v. J. Lenzenweger u. a. (W. Gessel)
M. Jacobs: Das Christentum in der antiken Welt (W. Gessel)
Narsai. Introd. et traduct. par E.-P. Siman (A. Juckel)
W. Rordorf: Liturgie, foi et vie des premiers chrétiens (Th. Baumeister)
G. Mayer: Die jüdische Frau in der hellenistisch-römischen Antike (M.-B. v. Stritzky)
R. Albrecht: Das Leben der heiligen Makrina auf dem Hintergrund der Thekla-Traditionen (W.-D. Hauschild)
Memoria. Hrsg. v. K. Schmid u. J. Wollasch (P. Ladner/A. Hänggi)
Grundfragen christlicher Mystik. Hrsg. v. M. Schmidt in Zusammenarb. mit D. R. Bauer (J. Sudbrack)
Das Lehenbuch des Fürstbischofs Albrecht von Hohenlohe 1345–1372. 1. u. 2. Teilband. Bearb. v. H. Hoffmann (A. Schröer)
T. H. L. Parker: Commentaries on the Epistle to the Romans 1532–1542 (H. Feld)
F. Trenner: Carl-Oskar Freiherr von Soden (W. Ziegler)
Chr. Graf: Politische Polizei zwischen Demokratie und Diktatur (K. Wittstadt)

Dogmatik und Fundamentaltheologie . Sp. 482

A. Velthaus: Hans Alberts Kritik am Offenbarungsgedanken (St. Ernst)
J. Ph. Wogaman: Faith and Fragmentation (W. J. Hoye)
Th. Seiterich-Kreuzkamp: Links, frei und katholisch – Walter Dirks (E. Arens)
R. Bucher: Nietzsches Mensch und Nietzsches Gott (H. Fries)
Th. Pröpper: Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte (K.-H. Menke)
G. Wenz: Geschichte der Versöhnungslehre in der evangelischen Theologie der Neuzeit, Bd 2 (J. Werbick)
A. Dulles: The Catholicity of the Church (W. Beinert)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 494

E. Nübold: Entstehung und Bewertung der neuen Perikopenordnung des Römischen Ritus für die Meßfeier an Sonn- und Festtagen (A. Gerhards)
O. Nußbaum: Sonntäglicher Gemeindegottesdienst ohne Priester (A. Schilson)
J. v. d. Laan: Het vormenspel der liturgie (J. Ambaum)

Pastoraltheologie und Religionspädagogik Sp. 498

St. Knobloch: Missionarische Gemeindebildung (W. Prawdzik)
Einübung ins Leben – der Tod. Hrsg. v. W. Beinert (K. Richter)
Glauben ermöglichen. Hrsg. v. E. Paul u. A. Stock (R. Englert)
M. Langer: Katholische Sexualpädagogik im 20. Jahrhundert (G. Teichtweier)

Philosophie . . . . . Sp. 504

J. B. Lotz: Geschichtlicher Wandel und unwandelbare Wahrheit (J. Splett)

Missionswissenschaft und Religionswissenschaft . . . . . Sp. 505

Ch. A. Anijielo: Theological investigation into fear of mystical forces (K. J. Tossou)
Monumenta Catechetica Hispanoamericana (Siglos XVI–XVIII) Hrsg. v. H. G. Durán (R. Nebel)
Schuld und Versöhnung in verschiedenen Religionen Hrsg. v. B. Mensen (P. Antes)
H. J. Greschat/M. Kraatz: Buddhismus (E. Meier)

Christliche Spiritualität . . . . . Sp. 509

B. Bäumer: Befreiung zum Sein (K. Meisig)

Habilitationen und Dissertationen im akademischen Jahr 1986/87 . . . . . Sp. 511

Theologische Bibliographie . . . . . Sp. 515

Zur Diskussion um das Verständnis des Gesetzes im Neuen Testament[1]

Von Rainer Kampling, Paderborn

Das hier vorgelegte Buch bietet die Beiträge der Tagung der Arbeitsgemeinschaft deutschsprachiger katholischer Neutestamentler vom Frühjahr 1985. Nebst der Einführung des Hg. (7–9) umfaßt der Band zehn Aufsätze zum Thema Gesetz.[2]

K. Müllers Eröffnungsreferat, dessen angekündigte monographische Ausarbeitung man mit Spannung erwarten darf, demontiert gründlich das Bild eines Frühjudentums, dessen Gesetzesverständnis sich gleichsam mit dem Wortlaut der Tora deckte.

Vielmehr gelingt M. anhand von Beispielen aus den Bereichen Ehe, Reinheitsgeboten und Schabbatobservanz (12–16) der Nachweis, „daß es im Frühjudentum Gesetze gibt, welche der Tora zuwiderlaufen oder in ihr nicht vorgesehen sind" (17), ein Befund, der mit der „Vorstellung von der Flexibilität der Offenbarung vom Sinai" (ebd.) zu erklären ist. Weiterhin gab es Gesetze, die zwar ihre Entstehung der Reaktion auf staatliches Recht bzw. auf das Leben in heidnischer Umwelt verdankten, die aber gleichwohl als Teil der Sinaioffenbarung galten (17–20). Als frühjüdischer theologischer Grundkonsens gilt nach M.: „Erst in der Verdichtung des Wortes Gottes zu den unendlichen Möglichkeiten der Halacha gewinnt die Einmaligkeit der Offenbarung ihre die Generationen fördernde und gestaltende Dauer." (25) Allerdings ist die Quellenlage (21–24) so, daß man nur zu ausschnitthaften Aussagen über die Halacha der jeweiligen frühjüdischen Gruppierungen kommen kann, wobei M. zu Recht auf die Problematik der Benutzung talmudischer Quellen in diesem Kontext verweist (22ff).

Letztendlich wird man sich damit abzufinden haben, „daß man über die Traditionen des wirklich geltenden Rechtes im Frühjudentum viel zu wenig Bescheid wissen kann" (22), wobei m. E. wiederum zu bedenken ist, daß man noch weniger über die reale Praxis aussagen kann, da die Quellen zu einer idealtypischen Darstellung tendieren, die die Wirklichkeit nicht einfach widerspiegeln. M.s Ausführungen mahnen zur Vorsicht, Jesu Verhalten im Gegensatz zu einem normativen Judentum seiner Zeit zu behaupten. Denn letzteres ist, so hat M.

[1] **Das Gesetz im Neuen Testament**. Hrsg. von Karl Kertelge. Freiburg, Basel, Wien: Herder 1986. 240 S. (QD 108), kart. DM 49.80

[2] Karlheinz Müller, Gesetz und Gesetzeserfüllung im Frühjudentum, 11–27; Franz Mußner, Das Toraleben im jüdischen Verständnis, 28–45; Gerhard Dautzenberg, Gesetzeskritik und Gesetzesgehorsam in der Jesustradition, 46–70; Peter Fiedler, Die Tora bei Jesus und in der Jesusüberlieferung, 71–87; Jan Lambrecht, Gesetzesverständnis bei Paulus, 88–127; Ingo Broer, Anmerkungen zum Gesetzesverständnis des Matthäus, 128–145; Alfons Weiser, Zur Gesetzes- und Tempelkritik der „Hellenisten", 146–168; Walter Radl, Das Gesetz in Apg 15, 169–174; Hubert Frankemölle, Gesetz im Jakobusbrief. Zur Tradition, kontextuellen Verwendung und Rezeption eines belasteten Begriffes, 175–221; Johannes Beutler, Das Hauptgebot im Johannesevangelium, 222–236.

Tübingen
11. MRZ 1988
TRX

überzeugend dargestellt, ein Konstrukt und entspricht nicht der historischen Wirklichkeit.

F. Mußner ist es in seinem Beitrag u. a. um die Aufarbeitung christlicher Vorurteile im Hinblick auf die Tora zu tun mit der Zielsetzung, „daß wir endlich über das Toraleben des Juden so denken, wie er selbst darüber denkt" (41).

Dazu geht er von der Bedeutung der Tora in den verschiedenen atl. Theologien aus (28–33), skizziert unter diesem Aspekt das Verständnis im Frühjudentum (34–37) und legt das besondere Anliegen der Pharisäer dar (37–40).

Indem er die Wertschätzung der Tora hervorhebt und die Vorstellung von der notwendigen Auslegung im Frühjudentum betont, sekundieren seine Bemerkungen in gewisser Hinsicht die von Müller. Gleichwohl wäre eine Differenzierung im Hinblick auf verschiedene Gruppierungen wünschenswert gewesen. Auch stellt sich die Frage, ob es methodisch sinnvoll ist, Zitate aus ganz unterschiedlichen historischen und literarischen Kontexten (vgl. 35) miteinander zu verbinden. Zu leicht entsteht dabei der Eindruck, M. wolle eine statische Existenz des Judentums postulieren, insbesondere wenn er Jahrhunderte überspringend auf heutiges Judesein zu sprechen kommt (34. 35. 40). (Es sei hier die Anmerkung gestattet, daß das Reden von dem Judentum der Gegenwart nicht weniger konstruiert ist als die Projektion dieser Vorstellung in die Antike.)

G. Dautzenberg geht bei seiner Untersuchung der Gesetzesfrage in der Jesustradition vom paulinischen Befund aus.

Er bestreitet eine Kenntnis des Paulus der Traditionen von Mk 2,23–3,6; 7,1–15, da Paulus sich sonst zur Lösung der Konflikte, wie sie in Gal 2,11–14 zum Ausdruck kommen, auf ein Herrenwort wie Mk 7,15 berufen hätte. Röm 14,14 zeigt, daß die Überwindung der Frage von Rein und Unrein christologisch geleistet wurde (48f). Ausführlicher begründet D. seine These, daß „Paulus ... nichts von einem Konflikt Jesu mit der Tora [wußte]" (49). Im Rahmen des von Paulus vertretenen heilsgeschichtlichen Konzepts ist eine torakritische Position Jesu nicht denkbar. Vielmehr ist mit Gal 4,4 angedeutet, „daß Jesus im schuldigen Gehorsam nach dem Gesetz gelebt hat" (52). Einen ähnlichen Befund sieht D. im Röm 15,8; hier werde die Gesetzestreue Jesu nicht bestritten, aber heilsgeschichtlich im Rückblick auf die Vergangenheit unter gleichzeitiger Betonung der Gesetzesfreiheit der Heidenchristen erläutert. Die Position des Mk-Ev und der in ihm rezipierten Traditionen sieht D. bestimmt von der Einordnung der Gesetzesfrage in den Zusammenhang der Nachfolge Jesu und von der Beeinflussung durch einen traditionellen „ethischen Monotheismus" (57). An frühen Traditionsstufen der Schabbat- und Reinheitsperikopen sei noch erkennbar, daß es nicht um die Geltung, sondern um die Auslegung der Gebote gehe, erst auf einer späteren Stufe zeige sich „vermehrte Polemik" und „eine zunehmende Entfremdung" (58) gegenüber jüdischen Gegnern und der Schabbatfrömmigkeit. Als Träger der vmk. Tradition werden heidenchristliche Gemeinden benannt, deren Trennung von jüdischen Bräuchen sich vor dem Apostelkonzil abzeichnete. Wo diese Gemeinden gelebt haben sollen, läßt D. offen. Zwar sieht er ihre Position nicht von Paulus beeinflußt, hält aber eine „Kenntnis der Praxis in den paulinischen Gemeinden" (59) für möglich. Die Lösung der Gesetzesfrage ist für Mk und seine Tradition christologisch begründet. Die Aufhebung bestimmter Gebote in der Autorität Jesu dient der Entdeckung der wahren Intention des Gesetzes.

Da die Beschneidung innerhalb dieser Traditionen nicht thematisiert wird, nimmt D. an, daß sie „sich im Umkreis der beschneidungsfreien hellenistisch-judenchristlichen Mission ausformten" (60). Näherhin benennt er die Hellenisten. Ihre kritische Einstellung zur Tora habe sich im Zusammenhang mit der Heidenmission entwickelt. Eine „entsprechende Ausgestaltung der Jesustradition" (61) habe erst nach der Entwicklung der paulinischen „Missions- und Gesetzestheologie" (ebd.) stattgefunden. Es wird bei D.s Bemerkung nicht ganz klar, ob dieser Verweis auf Paulus nur temporal gemeint ist oder ob er eine Beeinflussung durch Paulus annimmt. In Q sieht D. keinen Bruch mit dem Ritualgesetz gegeben; vielmehr ist für Q ein Toragehorsam bezeichnend, der „seine besondere Prägung durch die radikalen weisheitlichen Mahnungen der ‚programmatischen Rede' erhalten hat" (69).

Wohl zu Recht warnt D. davor, aufgrund des Befundes der Jesustradition auf die „Souveränität und Freiheit Jesu oder des Urchristentums gegenüber dem Gesetz" abzuheben; die sich dort niedergeschlagene Haltung ist „Ausdruck eines ursprünglich weisheitlich und prophetisch geprägten innerjüdischen Ansatzes" (ebd.).

P. Fiedler setzt sich kritisch mit G. Kleins Artikel „Gesetz" in: TRE 13,58–73 auseinander.

Er verweist auf methodische und logische Mängel des Artikels, die er auf Kleins Intention zurückführt, Jesus an die paulinische Gesetzesinterpretation anzupassen. Gegen Klein betont F., daß „Jesus grundsätzlich auf dem Boden der Tora [stand]" (83) und daß zwischen Jesus und Paulus hinsichtlich des Gesetzes eine „grundlegende Differenz" (84) besteht. Als „Konsequenz" fordert F., „die ... Sicht des ‚Gesetzes' bei Paulus von Jesus und der urchristlichen Jesusüberlieferung her in Frage zu stellen. Das heißt nichts anderes als Paulus zu entmythologisieren" (86).

Wenn F., wie sein folgendes Beispiel andeutet, damit eine Überbewertung des Paulus mit der fatalen Folge der Verzerrung historischer Gegebenheiten vermeiden will, mag man ihm zustimmen. Unklar bleibt ansonsten, auf welchen exegetisch-theologischen Ertrag eine solche Infragestellung hinauslaufen soll.

Ausführlich behandelt J. Lambrecht das Gesetzesverständnis des Paulus.

Der erste Abschnitt umfaßt die vorpaulinische Tradition (89–94), unter die auch Jesus subsumiert wird; bei L. liest sich der Befund nun ganz anders als in den bisher besprochenen Beiträgen: Jesus verhielt sich „nicht nur anti-Halacha, sondern auch anti-Tora, d. h. gesetzeskritisch" (90). Sein Verhalten ist nicht von „der einen oder anderen liberalen jüdischen Tendenz" bestimmt, sondern in seinem „Sendungsbewußtsein" begründet (ebd.); die Tora-Kritik ist Ausdruck dieses Bewußtseins.

L.s These zur jesuanischen Haltung zum Gesetz steht und fällt mit der Möglichkeit, die von ihm behaupteten Komponenten des „Sendungsbewußtseins" als historisch wahrscheinlich zu erweisen. Seine Einlassungen zu Jesus und dessen Gesetzesverständnis läsen sich nach geringen Änderungen wie Bemerkungen zur paulinischen Theologie. Die Umwelt des historischen Jesu spielt bei dieser Argumentation kaum eine erkennbare Rolle.

Zu Paulus referiert L. verschiedene Positionen der Literatur (94–108) und nimmt eine Exegese von Gal 3,10–14 vor. Nach L. ist hier nicht von Werkgerechtigkeit die Rede, sondern von Gesetzeswerken, deren Unfähigkeit zur Rechtfertigung darin begründet ist, daß „der Mensch durch Übertretung anderer Vorschriften dem Fluch des Gesetzes nicht entgehen kann ..." (125). Der neue Heilsweg erschließt sich im Glauben an Christus. Da L. Gal 3,10–14 für einen im Kontext sinnvoll situierten Text mit geschlossenem und logischem Gedankengang erachtet, plädiert er dafür, dieses Ergebnis auch bei der Exegese anderer paulinischer Texte zu berücksichtigen.

Zu Recht wird das Gesetzesverständnis des Paulus im Kontext seiner christologischen und soteriologischen Reflexionen gesehen und zu einem vorsichtigeren Gebrauch des Begriffes „Werkgerechtigkeit" gemahnt. L.s Position gegenüber dem „Gesetzesbegriff" ist kurz gesagt wohl so zu skizzieren: Er geht von einer jesuanischen Neuinterpretation bzw. Abrogation der Tora aus, die unter christologisch-soteriologischen Aspekten ihre Fortsetzung fand und durch Paulus zu ihrer systematischen Entfaltung gelangte.

I. Broers Beitrag ist u. a. deswegen so bemerkenswert, weil er Einblick in die Diskussion der Tagung gewährt, die offensichtlich unter dem Eindruck des Referats von K. Müller stand (128f), und weil er sich mit dem Vorverständnis bei der Postulierung einer jesuanischen Annullierung des Gesetzes befaßt (133–135). Daß hinter diesem Vorverständnis ein christologisches Postulat steht, nimmt er wohl nicht ohne Grund an. B. hält dagegen fest: „Aber der Glaube ist weder Organ zum wissenschaftlichen Konstatieren noch ein Prinzip, das historische Fakten feststellen kann" (134). Für die mt. Antithesen gilt nach B., daß sie weder sachlich noch im mt. Verständnis eine Abrogation des Gesetzes, sondern eine im Rahmen des Judentums mögliche Interpretation bedeuten. In Mt 5,17–48 wird die Autorität der Tora neu interpretiert, indem sie „von der Autorität Jesu getragen [ist]" (136). Aufgrund der Erhebung der christologisch geprägten Aussage von Mt 12,1–8 schließt B., daß hier nicht eine Aufhebung oder Weitergeltung des Ritual- oder Zeremonialgesetzes thematisiert wird (vgl. 141), während er aus Mt 15,1–20 folgert, daß Mt der mk. Intention folgend „die Beachtung unreiner Speisen [ablehnt]" (142). Dieser nicht ganz widerspruchsfreie Befund wird von B. dahingehend interpretiert, daß „Mt bei prinzipieller Achtung ... der Weitergeltung des Gesetzes im ganzen durchaus Freiheit im einzelnen gewährt" (142).

Mit der zweifelsohne wichtigen Gruppe der Hellenisten befaßt sich A. Weiser, indem er von dem lukanischen Textmaterial ausgehend deren Gesetzesverständnis zu rekonstruieren sucht. Dies ist nun allerdings kein leichtes Unterfangen, da Herkunft und Theologie dieser Gruppe in der Forschung weithin umstritten sind.

Die Ausführungen zum lukanischen Verständnis münden in der Aussage, daß sich das Gesetzesverständnis, wie es sich in der Apg artikuliert, einer „heilsgeschichtlichen Sichtweise" (156) verdankt.

Bei der historischen Rückfrage nach der Haltung der Hellenisten zum Gesetz führt der Weg über „die unbezweifelt angenommene Historizität" (156) der Tötung des Hellenisten Stephanus (W.s Exkurse über die kontrovers geführte Diskussion lassen fast befürchten, daß das auch der einzig zu erhebende unstrittige historische Fakt ist, während die übrigen Aussagen im Bereich der Hypothese bleiben.) zur Scheidung von Tradition und Redaktion in Apg 6,11.13f.

Zum Vorwurf der Tempelkritik rekurriert W. zunächst auf jesuanische Tradition. Für ihn geht „das Wort Jesu, er werde den Tempel zerstören ... in einer nicht mehr rekonstruierbaren Grundaussage auf Jesus selbst zurück" (159f). Wie sich aus dem weiteren ergibt, nimmt W. an, daß sie von Jesus im Kontext der Tempelaktion (Mk 11,15–17) formuliert sein könnte (allerdings auch dann in der 1. Person Singular). Die Gründe, die von W. gegen eine Gemeindebildung

angeführt werden, könnten mutatis mutandis auch gegen jesuanische Herkunft genannt werden. Letztendlich trägt der traditionsgeschichtliche Nachweis der Herkunft von Mk 14,58 und Joh 2,19 die Beweislast. Bedeutsam ist in diesem Kontext W.s Überlegung, ob der Begriff Tempelkritik überhaupt geeignet ist, eine etwaige Intention Jesu adäquat zu benennen.

Was nun die tempelkritische Haltung der Hellenisten angeht, schlußfolgert W., daß Lk deswegen „das in der Passionsdarstellung redaktionell gemiedene Wort Jesu" (162) hier einbringt, weil es Bestandteil der ihm bekannten Stephanustradition war. Die Argumentation, die letztlich darauf hinausläuft, die Traditionsgebundenheit des Lk an dieser Stelle aus seinem freien Umgang mit der Tradition im Ev zu belegen, ist doch wenig überzeugend. Selbst aber, wenn man W. hier folgen wollte, „kann man nur vermuten" (162), ob die Tempelkritik tatsächlich praktiziert wurde. Sollten die Deutungen des Todes Jesu als Sühne auf die Hellenisten zurückzuführen sein, gewänne diese Vermutung mehr Wahrscheinlichkeit. W.s nüchterne Einlassungen zu diesem Problem (162f) sind von einer wohltuenden Zurückhaltung geprägt. Zur Gesetzeskritik der Hellenisten stellt W. nach einem kurzen, aber informativen Gang durch neuere Meinungen fest, daß weder in der Frage, ob es überhaupt Gesetzeskritik gab, noch, wie deren Inhalt und Tragweite zu deuten sei, Einigkeit besteht.

W.s eigene vorgeschlagene Lösung setzt bei Jesus an, der „... trotz grundsätzlichem Festhalten an der Tora ... Kritik an der pharisäischen Auslegung und Praxis geübt hat. ... Dabei spielten ... religiös-eschatologische Gesichtspunkte ... eine entscheidende Rolle" (166). Diese Ausgangsthese von W. kann nur überzeugen, wenn man denn weiß, wie die pharisäische Lehre und Praxis beschaffen war und welche Relevanz sie für die damalige Gesellschaft besaß, m. a. W. inwieweit sie als normativ für das religiöse und gesellschaftliche Leben galten. Denn W.s Schlußfolgerung aus seiner Eingangsthese lautet: „Jesu derartige ‚Gesetzeskritik' dürfte zusammen mit seiner ‚Tempelkritik' und seinem Autoritätsanspruch ... der Hauptgrund für das jüdische Betreiben seiner Hinrichtung gewesen sein" (167). Wie die Änderung des Modus anzeigt, meint wohl auch W., hier bereits im Bereich des Für-Möglich-Haltens angelangt zu sein. Was der Begriff „das jüdische Betreiben" im Konkreten bedeuten soll, kann man ahnen; zur Benennung eines historischen Sachverhalts ist er untauglich. Für die Christen der Jerusalemer Urgemeinde bedeutet dies nach W.: „Es ist schwer verständlich, daß Jesu ‚Gesetzes-' und ‚Tempelkritik' [bei jenen] keine Wirkungsgeschichte ausgelöst hätte" (ebd.). In Apg 6,11. 13f sieht W. für diese Wirkungsgeschichte einen Hinweis.

Primär ist an W.s Argumentation sein Interesse erkennbar, eine Traditionskette von Jesus zu den Hellenisten zu knüpfen. (Interessant wäre eine Bemerkung zu Gal 2,12, zu denen von Jakobus, gewesen. Offensichtlich gab es doch eine unterschiedliche Wirkungsgeschichte.) Die Gesetzesauffassung des Stephanus nennt W. „sehr gravierend", wenn auch nicht von „so grundsätzlicher Art" (ebd.) wie bei Paulus. Als Gründe für die Ermordung des Stehanus führt er „Gesetzeskritik", „Tempelkritik" und „Messiasbekenntnis" an.

W.s Beitrag zeigt, wie schwierig es ist, das Profil der Hellenisten zu bestimmen. Anerkennenswert ist hierbei, daß W. immer wieder deutlich macht, wie sehr man auf Hypothese angewiesen ist, und somit die Offenheit der verhandelten Frage zeigt, da der Wichtigkeit, die den Hellenisten nicht nur, aber auch in Fragen des Gesetzesverständnisses sicherlich zukommt, eben weniges gegenübersteht, das historisch verifizierbar ist. Die Diskussion über diese Gruppe wird auch deswegen wohl unvermindert kontrovers weitergeführt werden.

W. R a d l exegetisiert Apg 15 ausschließlich im Rahmen der lukanischen Theologie; Gal 2 behandelt er aus diesem Grunde nicht.

Die lukanische Sicht kann er in dem Sinne zusammenfassen, daß die Rettung sich „mit der Aufnahme in das endzeitliche Volk der Geretteten" (174) ereignet. Die Zugehörigkeit zu diesem Volk bedeutet aber auch das Einhalten bestimmter Forderungen, die für das Zusammenleben relevant sind. In diesem Kontext ist die Aufgabe des Gesetzes zu fassen: „Das Gesetz formuliert nicht die Bedingungen für die Aufnahme in das Gottesvolk, sondern die Regeln für das Leben im Gottesvolk" (ebd.).

H. F r a n k e m ö l l e erarbeitet in seinem umfangreichen Beitrag das Gesetzesverständnis des Jak.

Hierzu führt er zunächst einige Forschungspositionen vor (177–180) und geht auf das frühjüdische/frühchristliche Gesetzesverständnis ein, wobei er die Kontinuität hervorhebt (180–189). F. zeigt dann die Problematik auf, die sich mit der Auslegung des Jak seit der lutherischen Wertung verbindet (189–196), kann aber auch darauf verweisen, daß es durchaus Ansätze eines „ökumenischen" Verstehens gibt. Hinweisend auf die Parallelität des Jak mit synoptischer und frühjüdischer Tradition hält F. grundsätzlich fest, daß das Gesetzesverständnis des Jak nicht im Hinblick auf Paulus zu befragen ist, sondern wie der ganze Brief als theologische Leistung zu bewerten ist, „als eigenständige christliche Transformation im jüdischen Kontext" (196). Thesenartig bemerkt F. zu Paulus, daß dieser im frühjüdischen Kontext „als Ausnahmetheologe" zu gelten hat, sein theologisches Denken einer Entwicklung unterworfen und „nicht systematisch, sondern additiv und akkumulativ" geprägt war (196–198).

Die semantische Untersuchung des Begriffs „Gesetz" im Jak ergibt zunächst dessen anthropologischen Bezug. Weiterhin zeigt F., daß im Brief Gesetz nicht als solches thematisiert wird, sondern dem Begriff funktionale Bedeutung zukommt. Im Rahmen einer Exegese von Jak 1,21–25 kommt F. zu den Ergebnissen, daß das Denken des Jak theozentrisch ausgerichtet ist und daß der Mensch um seiner Rettung willen Gottes Angebot annehmen muß, „wobei das aktive Annehmen die Konkretisierung des Wortes im Tun erfordert" (206). Mit „Gesetz" ist nicht ein einzelnes Gebot gemeint, sondern es ist ein „umfassender theologischer Begriff" (ebd.); dies verbindet Jak wiederum mit frühjüdischem Denken. Der Gleichstellung von Wort und Gesetz hier entspricht die funktionale und inhaltliche Identität von Glaube und Gesetz in 2,1–12. In diesem Abschnitt geht es Jak um „Sozialethik in ekklesialer Perspektive" (209), näherhin um das in der sozial gemischten Gemeinde richtige Verhalten zueinander, das von jeder der Gruppen, Armen und Reichen, verlangt wird. Das Verständnis des Glaubens im Jak bestimmt F. wie folgt: Er ist „ ... eine Grundhaltung des Menschen, die sein Bekenntnis, seine Praxis und damit seine Grundorientierung auf Gott hin umfaßt" (211). Glaube ist somit für Jak immer praxisorientiert und zielt wie das Gesetz „auf Ganzheit und Einheit" (212) des Menschen. Zu 4,11f verweist F. darauf, daß sich auch hier die Verschränkung der theozentrischen und anthropologischen Aspekte findet und daß es Jak um die gesamte Tora zu tun ist.

Im letzten Abschnitt geht F. auf textpragmatische Fragen ein. Aus der starken Betonung der sozialethischen Dimension folgert er, daß in der angesprochenen Gemeinde eine unsolidarische Praxis herrscht, die der Verfasser des Jak korrigieren will, nicht zuletzt dadurch, daß er seine Argumentation betont theozentrisch ausrichtet. Eine Auseinandersetzung mit einer individualistisch bestimmten hellenistischen Ethik sieht F. nicht; vielmehr handle es sich bei der Frage nach der Realisierung des Glaubens um „ein genuin jüdisches und ebenso genuin christliches Problem" (219). Daß der Glaube seinen Ausdruck in einem ihm entsprechenden Tun findet, ist das Ziel des Jak. Gegen die ungenügende Glaubenspraxis der Gemeinde setzt er die These: „nur den Täter des Wortes, des Gesetzes, der Werke, der aufgrund seines Glaubens handelt, rechtfertigt Gott" (220).

F. interpretiert den Jak konsequent vom alttestamentlichen-frühjüdischen Kontext her unter Berücksichtigung der frühchristlichen Traditionen. Interessant wäre eine genauere Verortung der Theologie des Jak im Rahmen des Frühjudentums und des frühen Christentums. Ist eine Gruppierung zu benennen, der er zuzuordnen ist? Eine weitere Frage ist die nach der Christologie innerhalb der Theologie des Jak. Insbesondere, wenn man mit F. davon ausgeht, daß zwischen dem Verfasser des Jak und der angesprochenen Gemeinde in der Christologie kein Dissens bestand (218), ist es doch verwunderlich, daß sie im Rahmen seiner Argumentation keine besondere Rolle spielt, obwohl ihr dann doch eine besondere Überzeugungskraft zugekommen wäre.

Der letzte Beitrag des vorliegenden Bandes von J. B e u t l e r ist dem Joh-Ev gewidmet.

J. Beutler untersucht nach der Vorstellung neuerer Literatur (224–226) Joh 5,41–44; 8,41f; 14; 1 Joh unter dem Gesichtspunkt, welche Bedeutung „die Forderung der Liebe zu Gott, ergänzt durch diejenige nach der Liebe zum Nächsten" (222) in den johanneischen Schriften hat. B. stellt als Ergebnis seiner Untersuchung fest, daß Dtn 6,4f zwar nicht explizit zitiert wird, aber im Hintergrund von Joh 5,41–44; 8,41f steht. Joh 14,15–24 erklärt B. von der „Gesetzesparänese des Deuteronomium" (236). Die Formel von der Liebe zu Gott wird „von Jahwe auf Jesus übertragen" (233). Der Evangelist greift auf Bundestheologie zurück als „Ausdrucksmittel einer Theologie, die ganz auf die Verheißung im Sinne der großen Propheten Israels ausgerichtet ist." (234). Diese Linie setzt sich im 1 Joh fort, der sie mit der Forderung nach der Bruderliebe verbindet.

Dieser Bd wird die Diskussion um das Verständnis des Gesetzes in den ntl. Theologien nachhaltig beeinflussen. Zweifelsohne wird sie auch weiterhin kontrovers geführt werden, denn die verschiedenen Beiträge selbst dokumentieren keine einheitliche Auffassung. Dies zeigt sich zum Beispiel an der unterschiedlichen Bewertung neuerer Arbeiten von J. D. G. Dunn[3], der eine organische Entwicklung des Gesetzesbegriffs annimmt; während J. L a m b r e c h t und A. W e i s e r jene zustimmend rezipieren, zeigen P. F i e d l e r und G. D a u t z e n b e r g eher Zurückhaltung. Allerdings ist rebus sic stantibus ein völliger Konsens nicht zu erwarten, gleichwohl setzen diese Beiträge Wegmarkierungen für den weiteren Diskussionsverlauf. Hervorzuheben sind hier die Thesen von K. M ü l l e r. Sollten sie sich als konsensfähig erweisen, woran kein Grund zum Zweifeln besteht, wird das konsequenterweise dazu führen müssen, daß Begriffe wie „normatives Judentum", „der Jude zur Zeit Jesu" und schlußendlich wohl auch „der jüdische Glaube in neutestamentlicher Zeit" in der historisch-kritischen Wissenschaft ausgedient haben. Daraus erwüchsen dann allerdings auch Folgen für die Diskussion um den historischen Jesus. Dessen Profil kann nicht mehr in Absetzung von „dem Judentum seiner Zeit" erstellt werden, es sei denn, man wolle in Fragen (wahrscheinlicher) Historizität mit zwei Unbekannten operieren. Ganz offensichtlich ist unsere Kenntnis des jüdischen Kontextes, in dem Jesus lebte, trotz aller Arbeiten der letzten Jahre immer noch begrenzt,

[3] Insb. Mk 2,1–3,6: A. Bridge between Jesus and Paul on the Question of the Law, in: NTS 30 (1984) 395–415.

so daß damit zu rechnen ist, daß manches, was als Stattgehabtes behauptet wurde, u. U. nicht einmal mehr den Grad von Wahrscheinlichkeit behält. Hier liegt noch ein weites Feld brach, das seiner Bearbeitung in mühsamer historischer Kleinarbeit harrt.

Was sich abzeichnet, ist aber doch wohl das Bild eines pluralistischen Judentums, um diesen Begriff zu benützen, das einer grundsätzlichen Orientierung an der Tora verpflichtet war, jedoch verschiedenste Wege der Interpretation dieser Tora kannte.

In diesem und nicht gegen diesen Kontext wird man die Eigentümlichkeit Jesu und die verschiedenfache Wirkungsgeschichte, die er auslöste, erklären müssen. Dabei könnten prophetische und weisheitliche Traditionen, auf die in den Beiträgen häufiger als seine Praxis bestimmend hingewiesen wurden, als Verstehenshilfe verstärkt herangezogen werden; unter diesem Aspekt verdient der Versuch G. Vermes[4], Jesus im Rahmen der Typologie des charismatischen Heiligen zu deuten, neuerliche Beachtung; denn wie das Vergleichsmaterial zeigt, war für die Charismatiker jesuanischer Zeit die Gesetzesdiskussion von weniger Wichtigkeit als die ihrer religiösen Grunderfahrung entsprechende Lebenspraxis. Allemal sinnvoll ist es, bei der Behandlung des Gesetzesverständnisses Jesu sich der von I. Broer aufgeworfenen Frage nach dem erkenntnisleitenden Interesse (133ff) zu stellen und seine These zu bedenken, „daß das Besondere an Jesus weder völlig eindeutig war noch in eine völlig eindeutige Richtung wies . . ." (135).

Was nun die nachjesuanische Entwicklung des Gesetzesbegriffs angeht, so scheint m. E. in den Beiträgen insgesamt dem Umstand zu wenig Rechnung getragen zu werden, daß es sich um eine nachösterliche handelt, also das Osterereignis bereits als bestimmend voraussetzt. Von der nachösterlichen Christologie, so wird man als Grundlinie festhalten müssen, gingen die entscheidenden Impulse zum Wandel des Gesetzesverständnisses aus; dieser wird sich aber wohl nicht ad hoc vollzogen haben, sondern in einem längeren Prozeß, der auch nicht geradlinig und von neuen Erfahrungen unbeeinflußt verlief. Insbesondere die Mission wird man mit G. Dautzenberg hier nennen müssen und der mit ihr verbundenen Praktizierung der Taufe als vollgültigem Initiationsritus. Daß unsere Kenntnis der Gesetzesinterpretation und -praxis in den einzelnen jüdischen Diasporagemeinden nicht sehr weitgehend ist, erschwert die historische Nachfrage, sollte allerdings auch nicht zu allzu kühnen Hypothesen verleiten. Denn eine gewisse Nachvollziehbarkeit müssen historische Rekonstruktionen besitzen, wollen sie denn konsensfähig sein. Eine weitere Frage wäre noch die nach der mit dem sich ändernden Gesetzesverständnis einhergehende christliche Sichtweise des Judentums post Christum. Denn es ist immerhin angesichts des historischen Befundes bemerkenswert, daß z. B. Markus oder Paulus ein ganz bestimmtes pharisäisch geprägtes Judentum vor Augen haben. Dies mag u. U. sowohl auf Konflikte Jesu und der Gemeinden mit dieser Gruppe zurückgehen; aber wenn in Mk 7,3f die pharisäische Gesetzesobservanz als die von allen Juden praktizierte ausgegeben wird, und zwar in einem Kommentar für die Leser, verweist dies auf tiefergehende Zusammenhänge. Offensichtlich gewannen Teile des Urchristentums ihr Selbstverständnis auch aus der Auseinandersetzung mit den Pharisäern, deren levitisches Heiligkeitsideal und der daraus erwachsenden Gesetzesobservanz im besonderen Maße einen Gegenpol bildeten zur neuen Glaubenspraxis, die vom christologischen Bekenntnis her bestimmt war. Dabei geht es nicht um die Abrogation der Tora, sondern um eine neue, dem Christusereignis angemessene Interpretation, die ihren Ausdruck auch im Verzicht auf gewisse Gebote unter Berufung auf die Autorität Jesu Christi fand. Die Erforschung des Gesetzesverständnisses in den frühen christlichen Theologien ist in dem Sinne auch offen für die religionswissenschaftliche Fragestellung, inwieweit sich hier ein Antinomismus niederschlägt, der dem Messianismus wesensmäßig eignet.

Der vorliegende Bd, dessen zahlreiche Anregungen leider in einer Besprechung keine vollständige Beachtung finden können, ist ein Zeugnis für die Fähigkeit der ntl. Wissenschaft, ein altbekanntes Thema so zu befragen, daß sich neue Antworten finden lassen, die zu einem besseren Verständnis der urchristlichen Texte und Geschichte führen. Die verschiedenen Beiträge belegen die Ergiebigkeit und die Notwendigkeit historisch-kritischer Methode. Es ist zu hoffen, daß die weitere Diskussion um den Gesetzesbegriff ein ähnlich hohes Niveau behält.

[4] G. Vermes, Jesus the Jew. A Historian's Reading of the Gospels, New York 1973.

Terrien, Samuel: **Till the Heart Sings.** A Biblical Theology of Manhood and Womanhood. – Philadelphia: Fortress Press (1985). X, 260 S. Lw.

Der bekannte, emeritierte Alttestamentler des New Yorker Union Theological Seminary bezieht dankenswerterweise von Anfang an eine klare Position. Zu Unrecht machen Feministinnen die Bibel für „den untergeordneten Status der Frau in der westlichen Zivilisation" verantwortlich. „The main thrust of the Hebrew Bible and of the New Testament contradicts the disbalance in favor of the male sex that is traditionally ascribed to Holy Scripture" (1). Diese Meinung muß T. allerdings in seiner Einführung und in zwölf kompakten Kapiteln erst erläutern und beweisen. Was und wo ist denn dieser „main thrust of Hebrew faith" angesichts einer erschreckenden synagogalen und kirchlichen Wirklichkeit, die viele Theologinnen auch in biblischen Texten aufzeigen? Unter ihnen ist übrigens auch die Fachkollegin in New York, Phyllis Trible (Texts of Terror, Philadelphia 1984). T. setzt sich nur indirekt mit den feministischen Analysen auseinander. Ihm liegt daran, einen biblischen, „ungebrochenen, aber oft verborgenen Strang sexueller Fairneß" (4) ins Bewußtsein zurückzurufen. Er will geradlinig eine „Theologie der Frauenbefreiung, die organisch mit der Theologie der Männerbefreiung verbunden ist" (5), nachzeichnen.

Der Gang durch die biblische Tradition von Abraham bis Jesus und Paulus ist ohne Zweifel faszinierend. Sachkundig und wortgewaltig versteht es T., Texte und Hintergründe lebendig zu machen. Schon die Urgeschichte in Gen 2–3 zeichnet die Frau als Krone der Schöpfung, als Retterin und nicht Gehilfin des Mannes. Gen 2,24 beweist die Vorzugsstellung der Frau (17) und Gen 3 ihre allgemeine Überlegenheit über den Mann. Einfühlsam und schön ist dann das Kapitel über die hebräische Liebeslyrik: Das Hohelied soll ein Gegentext gegen den Fluch der Urzeit sein. Schwieriger hat es T. dann mit der Behauptung, das für Jahwe durchweg verwendete grammatische Geschlecht habe für die Israeliten keinerlei Bedeutung mehr gehabt (Kap. 4). Jahwe sei mit männlichen und weiblichen Eigenschaften geschildert, ohne daß die Weiblichkeit vergöttlicht worden wäre (62). Das AT habe immer entschieden gegen den „magischen Gebrauch der Sexualität" (20f) und die Fruchtbarkeitsreligion überhaupt gekämpft (60f). Liegt aber nicht in dieser einseitigen Abwehrhaltung schon eine Inthronisation des Männlichen beschlossen, die nur aus dem patriarchalen Ungleichgewicht der damaligen Gesellschaft zu erklären ist? Viele Theologinnen sind genau dieser Meinung. T. dagegen glaubt an eine uninteressierte Transsexualität in der atl. Theologie und schreibt den Priestern die alleinige Schuld für die Abwertung der Frau zu (Kap. 5). So sehr sich diese theologische Fehleinschätzung in der Folgezeit in der jüdisch-christlichen Theologie eingenistet habe, die weisheitliche Aufwertung des Weiblichen sei als ein Gegengewicht zu den diskriminierenden Unreinheitsregeln und die religiöse Herabminderung der Frau zu verstehen (Kap. 6). Aus eben dieser Tradition speise sich dann vor allem das NT mit seiner johanneischen Logostheologie (Kap. 7), der frauenfreundlichen Verkündigung Jesu (Kap. 8), der kirchlichen Praxis der Urgemeinde, die Frauen auch in Leitungsämtern zuließ (Kap. 9) und der grundsätzlich intendierten, wenn auch nicht vollständig durchgeführten paulinischen Befreiungstheologie (Kap. 10). Erst die zweite Generation der Christen sei in die priesterliche Deklassierung der Frau zurückgefallen und habe zum Beispiel mit Erfolg die Tatsache verwischt, daß der Hebräerbrief von einer Frau, Priscilla, verfaßt worden war (Kap. 11). Das letzte Kapitel empfiehlt für die heutige Zeit eine transsexuelle Theologie, in der auch die Vaterbezeichnung für Gott nicht mehr anstößig sein müsse.

Die große Gelehrsamkeit des Vf.s kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß er die Argumente der feministischen Theologie nicht ernst genug nimmt. Ganz sicher gibt es in der biblischen Tradition Momente von Frauenbefreiung, und ebenso klar ist die Liebe zwischen den Geschlechtern auch in Israel eine beglückende und theologisch relevante Erfahrung gewesen. Doch die aus unserer heutigen Sicht so zu benennenden patriarchalen Unterdrückungsstrukturen sind nicht nur in den Texts of Terror, sondern bis in die zentralsten theologischen Vorstellungen hinein mit Händen zu greifen. Warum sonst bekommen Männer noch immer eine Gänsehaut, wenn Gott einmal als weibliches Wesen angeredet wird?

Gießen Erhard S. Gerstenberger

Barthélemy, Dominique: **Critique textuelle de l'Ancien Testament.** 2: Isaïe, Jérémie, Lamentations. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst †, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rüger, coéditeur, James A. Sanders, coéditeur. Fribourg: Editions Universitaires/Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1986. XVIII, *711 u. 1013 S. (Orbis Biblicus et Orientalis 50/2), geb. sfr. 300.–

Der im Jahre 1982 erschienene 1. Bd, der die hebräisch (-aramäisch) überlieferten Geschichtsbücher von Josua bis Ester behandelte, wurde

in dieser Zeitschrift (ThRv 80, 1984, 364–367) gewürdigt, und auf diese Besprechung darf verwiesen werden, was Genese, Zielsetzung und Eigenart auch des vorliegenden 2. Bdes betrifft. Man beachte, daß ohne die Einführung in die hermeneutischen Tendenzen der nachmittelalterlichen biblischen Textkritik, die im 1. Bd der Fallbehandlung vorausgeschickt wird, das Gesamtwerk, das einmal fünf Bände umfassen soll, nicht verstanden werden kann.

Die atl. Wissenschaft hat, nach den bisherigen Reaktionen auf den 1. Bd zu urteilen, wohl kaum begriffen, was da über sie gekommen ist. Sie wird in souveräner Form zu der Einsicht geführt, daß die letzten hundert Jahre auf textkritischem Gebiet nur bedingt ernstzunehmen sind und daß die Kinder dieser Zeit wie die Bible de Jérusalem, die New English Bible, die deutsche Einheitsübersetzung und sogar die Nova Vulgata in besonderer Weise dieses Schicksal teilen müssen.

Die Introduction des vorliegenden 2. Bdes (*1–*71) wird zusammen mit denen der übrigen Bde einmal eine besonders wertvolle, das Standardwissen voraussetzende Orientierung für die textkritische Arbeit am AT sein. Das Anliegen der Introduction ist diesmal die Geschichte der deutschen, französischen und englischen Übersetzungen der Reformationszeit, deren Einfluß noch in der modernen Textkritik spürbar ist. Völlig unerwähnt bleibt – wie auch bei der Analyse der Fälle – die niederländische Statenbijbel, obwohl deren Wirkungsgeschichte gleichfalls hoch zu veranschlagen ist.

Die Auswahl der Fälle bleibt auch im 2. Bd trotz stärkerer Einbeziehung rein konjektureller Verbesserungen (vgl. XI) von merkwürdig engen Kriterien abhängig. Es muß erneut gerügt werden, daß sich die „critique de la critique" die zu behandelnden Stellen nicht selbst ausgesucht hat, und zwar aus der gesamten Breite der modernen Kommentare und der Bibelkritik überhaupt. Doch ist das Werk auch so ein providentielles Korrektiv gegen die Leichtfertigkeit, mit der die gängigen modernen Übersetzungen zu Konjekturen sowie zu wirklichen oder angeblichen Vorlagen der alten Übersetzungen greifen. Wie groß die Gefahr ist, geht daraus hervor, daß die 150 Übersetzungsteams, die mit Unterstützung des Weltbundes der Bibelgesellschaften an der Arbeit sind, sich gern von führenden französischen bzw. englischen Übersetzungen leiten lassen (vgl. *2). Es ist daher zu begrüßen, daß namentlich die New English Bible als eifrigster Lieferant von fragwürdigen (oft von G. R. Driver stammenden) Verbesserungsvorschlägen ständig eine Abfuhr erhält (vgl. auch das vornehm formulierte, aber vernichtende Urteil *11).

Ob auch die Nova Vulgata, die gar keine Rolle spielt, neben den modernen Standardübersetzungen eine textkritische Gefahrenquelle darstellt, mag auf sich beruhen. Jedenfalls verbessert sie nicht selten den traditionellen Vulgata-Text, und zwar nicht etwa zugunsten des masoretischen Textes, sondern im Sinne jener modernen Textbehandlung, gegen die sich das vorliegende Werk richtet. Innerhalb von Jes 1–25 hätte das Komitee z. B. in folgenden Fällen Gelegenheit gehabt, vor dem Kurs der Nova Vulgata zu warnen: Jes 8,6; 9,2; 9,10(11); 9,19(20); 10,27; 11,15; 15,2; 16,4.7.10; 17,9; 19,7; 23,1.10; 24,4; 25,2.4.

Bei der Behandlung der einzelnen Stellen ist gegenüber dem 1. Bd für eine stereotype übersichtliche Gliederung gesorgt worden. Gleich geblieben ist der unglaubliche Reichtum an textgeschichtlichen, lexikographischen, grammatikalischen und exegetischen Beobachtungen und nicht zuletzt das ausgewogene textkritische Urteil.

Wo findet man eine so eindrucksvolle Information wie z. B. bei der Behandlung von Jes 3,24; 9,18; 12,2; 14,4; 16,1; 19,18 (143–150!); 26,16; 27,2.8; 41,24; 43,13A; 52,13–15 (383–395!); Jer 5,29; 6,27; 7,3; 11,2; 18,4; 50,11? Das konsequente Aufsuchen der primären Quellen ermöglicht dem Komitee auch diesmal wieder eine Reihe von Richtigstellungen: S. 188f (zu Jes 27,2): BHS nimmt zu Unrecht *ḥämäd* (statt *ḥämär*) als Lesart von L an; S. 219 (zu Jes 30,32): ungenaue Angabe in BHS; S. 226f (zu Jes 33,2): eine falsch interpretierte Randnotiz der venezianischen Ausgabe von 1518; S. 251 (zu Jes 37,9): eine mißverständliche Transkription von 1 Q Jes^{b} durch Sukenik; S. 365 (zu Jes 49,17): Richtigstellung einer vermeintlichen Richtigstellung bezüglich der Lesart *bonajik* im Petropolitanus; S. 422 (zu Jes 61,6): zur Aquila-Lesart nach Hieronymus; S. 662 (zu Jer 26,1): zu einer vermeintlichen Lesart der Vetus Latina; S. 792 (zu Jer 48,39): eine falsche Angabe in BHS bezüglich Aquila und Symmachus.

Die Beurteilung und Bewertung durch die Mitglieder des Komitees klafft im allgemeinen nicht weit auseinander; man vergleiche jedoch S. 263f (zu Jes 38,9), S. 417f (zu Jes 60,1) und S. 434–437 (zu Jes 63,9).

Trotz grundsätzlicher und überwiegender Zustimmung haben sich gelegentlich kritische Bedenken eingestellt, von denen folgende vielleicht mitteilenswert sind. Es ehrt das Komitee, daß es bei der Zurückweisung der theologischen Nifal-Interpretation des TM in Jes 1,12 wenigstens gezögert hat (5). Abwegig ist die Argumentation aus dem mischnischen *r^{e}'ijjāh* in Zābîm I,1 (u. 6) u. II,2 (vgl. auch Pesachim VIII,5) (5). – In Jes 1,20 (7–9) wird *'ukkal* heute nicht mehr als Pual, sondern als Qal passivum betrachtet. – In Jes 3,12 will die Interpretation von *nog^{e}śājw*, das „ses administrateurs" bedeuten soll, nicht passen. Ferner ist nicht einzusehen, daß „grappiller" der „sens normal" von *'ll* Polel sein soll (24, Z. 7 v. u.). – Eine bedenkliche Entscheidung ist die Korrektur *waj^{e}sîrenî* in Jes 8,11 (54–56). Schon die Konstruktion *hesîr milläkät* (nicht *hesîr min* einfachhin!) ist wenig wahrscheinlich. Das Perfectum mit *w^{e}* hat durativische Bedeutung (vgl. Joüon, § 119u–w). – Bei den Varianten *zedîm* und *zarîm* (zu Jes 25,2 und 29,5, 177f und 203) entspricht *zārîm* zweifellos der bewußten Interpretation des Jesajabuches. In der vorliterarischen „ursprünglichen" Formensprache dürfte das Begriffspaar *zedîm – 'ārîṣîm* geheißen haben (vgl. Ps 86,14). – Mit Bezug auf Jes 33,1 wird das sonst bisweilen genüßlich zitierte Urteil von J. D. Michaelis in den Wind geschlagen (225, oben). Bietet 1 Q Jes^{a} denn nicht offenkundig eine Lectio facilitans? – In Jes 41,23 (vgl. 293) ist das *qāmäṣ* unter dem *tāw* von *w^{e}ništā'āh* auf die Pausa (bedingt durch den disjunktiven *ṭifḥā*) zurückzuführen. Es handelt sich um einen Modus volitivus indirectus von *št'*. Das Verbum *št'* kommt übrigens auch in Amman Citadel Inscription, Z. 7, vor (vgl. z. B. RB 80, 1973, 532f). – Bei Jes 45,8 (336f) wäre Jes 11,1 zu bedenken gewesen, wo jedenfalls 1 Q Jes^{a} n i c h t *prḥ* liest. – Mit Recht wird G, die in Jes 48,14 mit *sperma* übersetzt, kein *zära'* als Vorlage zuerkannt (358), da *sperma* auch in Jes 1,9; 14,22.29.30; 15,9; 17,5.10; 31,9; 33,2; 37,31; 48,14 und 58,7 ohne entsprechende Vorlage zu verzeichnen ist. – In Jes 53,8B (397ff) ist wenigstens e i n Mitglied des Komitees der masoretischen Überlieferung treu geblieben. Nicht so in Jes 53,11–12 (403–407), wo sie in Frage gestellt wird. – Das Wort *migdānôt* (451, Z. 3) ist außer in Esra 1,6 auch in Gen 24,53, 2 Chr 21,3; 32,23 bezeugt. – Die Form *qorā'* in Jes 65,1 (452), die übrigens zwei Stimmen des Komitees erhalten hat, ist nicht als Pual, sondern als Qal passivum zu verstehen. – Entscheidet man sich in Jer 41,9 (744f) für *bwr* (G) statt *bjd* (TM), muß man mit G auch *gādôl* und nicht *g^{e}daljāhû* lesen; denn es ist innerlich unwahrscheinlich, daß die von König Asa erbaute Zisterne „Zisterne des Gedaljahu" genannt wird. Am besten bleibt man beim TM. – Ehe in Jer 46,15 (763f) eine Entscheidung zugunsten des rein konjekturellen Apis-Stieres getroffen wird, will auch das in anderen semitischen Sprachen bezeugte Verbum *sḥp* bedacht sein. Man vergleiche die Lagarde'sche Konjektur in Jes 10,4 (Belti und Osiris), die S. 73 mit Budde als „ganz verfehlt" abgelehnt wird. – Die Übersetzung von Jer 51,64 (853, unten) wird der Aussage des protomasoretischen Textes gewiß nicht gerecht. Sogar auf literarkritischer Ebene ist sie fragwürdig. – Kleine Versehen: S. 219, Z. 13 v. u.: virg*a*e; S. 372, Z. 17 v. u.: ib*n* Balaam; S. 462, Z. 10 v. u.: Yaaz*a*nyahu; S. 496, Z. 13 v. u.: Sch*m*uttermayr (auch S. 963 u. 1007); S. 962: Scherschew*s*ky; S. 967: Ziegler, *J.*; S. 960 (zu Procope): Auch S. 59 und S. 462 beziehen sich auf den Exegeten Prokop von Gaza, S. 131 hingegen handelt es sich um den Historiker Prokop von Cäsarea.

Simpelveld (NL) Joachim Becker

Donner, Herbert: **Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen.** T e i l 1: Von den Anfängen bis zur Staatenbildungszeit. T e i l 2: Von der Königszeit bis zu Alexander dem Großen. Mit einem Ausblick auf die Geschichte des Judentums bis Bar Kochba. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1 (1984). 2 (1986), VIII, 511 S., 7 Karten (Grundrisse zum Alten Testament Bd 4/1–2), kart. DM 29.80 u. 36.80

Mit seiner „Geschichte des Volkes Israel" will D. (7) der in den letzten beiden Jahrzehnten veränderten Forschungslage Rechnung tragen. In dieser Zielsetzung liegt der besonders kritische Zugang von D. begründet. Mit der Fortschreibung der Wissenschaft im Sinne der Vermittlung ihrer Ergebnisse kommt D. einer generellen Verpflichtung nach, die hier ihrem Bezug nach sachgemäß ein Bd der „Grundrisse zum Alten Testament" geworden ist. In der Aufarbeitung und Weiterführung der Forschung gelingt es D., ein in vielen Bereichen neues Bild der Geschichte Israels zu zeichnen, das richtungweisend sein wird.

Mit 450 S. Haupttext in zwei Teilbänden ist diese Geschichte recht ausführlich. Das beruht weniger auf den zu vermittelnden Fakten, die, wie D. im Titel schon anzeigt, nur eine Geschichte in Grundzügen erlauben, als auf der Ermittlung der Fakten. D. (17) setzt dabei die Maxime: Nicht nur die außertestamentlichen, sondern auch und vor allem die atl Quellen sind zu berücksichtigen. Um zu begründen, was den atl Texten mit exegetischer und historischer Methode kritisch an historischer Aussage abgewonnen werden kann, warum anderes, was bislang als solche Nachricht angesehen wurde, abzuweisen ist und wie sich diese Ergebnisse zu den großen Thesen verhalten, bedurfte es mancher klärender Erörterung. Daß einige Passagen etwas breit geraten sind und etwas zu sehr in die Exegese weisen, sollte man als legitime Akzentsetzung zubilligen.

Die Einstellung von D. zur Archäologie als historischer Quelle ist (entgegen der Erklärungen 26–29) von übervorsichtiger Skepsis

gekennzeichnet (vgl. u. a. 73, 123f, 348 Anm. 33, 371 Anm. 11), die D. dazu führt, die archäologischen Befunde eher beiseite zu lassen. Man hätte sich von ihm gerne eine kritische Auseinandersetzung mit den von ihm gesehenen Problemen gewünscht.

Da es D. in erster Linie um Ereignisgeschichte mit der Definition a) der Herrschenden, b) der beherrschten Territorien geht (bes. deutlich im „Ausblick"), kann die Archäologie kaum viel anders veranschlagt werden. Als „mittelbare Quelle" (19), die über die allgemeinen Verhältnisse berichtet, hätte sie von D. mit größerem Nutzen eingebracht werden können.

Mit Vorsicht und Bedacht, kompetent und souverän ermittelt D. aus den atl Texten und anderen Quellen, die er vor jedem Abschnitt kurz analysiert, kritisch historische Sachverhalte, wobei er die Grenzen des derzeit Erkennbaren deutlich macht. Dieses Bemühen um Korrektheit und Klarheit markiert die hohe Qualität dieser Geschichtsdarstellung. Von der Auffassung und Konzeption her ist diese Geschichte Israels traditionell und konservativ zu nennen; dies ist nicht wertend, sondern positionsbestimmend gemeint. D. schließt sich betont an A. Alt und M. Noth an.

D. ist sich sehr bewußt, wie wenig die Quellen eine historisch kritische Geschichtsschreibung erlauben (z. B. 247). Um aber zu vermeiden, dürre und zusammenhanglose Fakten aneinanderzureihen, versucht D. gelegentlich einmal, eine Rekonstruktion der Abläufe, ein „Gesamtbild von historischer Wahrscheinlichkeit" zu geben (263). Denn „genau genommen sind die literarischen und archäologischen Quellen nicht mehr als Streiflichter von unterschiedlicher Helligkeit, die dem Historiker die Arbeit nicht ersparen, auf dem Wege der Theorie und Hypothesenbildung so weit wie möglich ins Dunkle einzudringen" (Vorwort 2. Bd).

Die Einbeziehung der Geschichte der Nachbarn Israels erfolgt auf zwei Wegen, zum einen in der Geschehensdarstellung, soweit Berührungen zwischen Israel und seinen Nachbarn zu nennen sind, zum anderen in separaten Abrissen der Geschichte der Völker und Staaten des Alten Orients, die nach Epochen gruppiert blockartig als Versuch eines Gesamtbildes anstelle zerstückelnder Integration eingefügt sind (288).

Was den behandelten Zeitraum betrifft, setzt D. mit den Hyksos und der Städtekultur der Spätbronzezeit ein und endet mit dem Zweiten Jüdischen Aufstand unter Kaiser Hadrian. Die Zeit vor der Landnahme wird unter den „Voraussetzungen" (der Volkwerdung Israels), die hellenistisch-römische Zeit wird als „Ausblick" skizziert. Das Ende einer Geschichte Israels mit dem Beginn der Alexanderzeit zu legen – noch konsequenter wäre es gewesen, das „neue Israel" mit Esra Faktum sein zu lassen –, begründet D. (439f) mit dem Gestaltwandel Israels zum Judentum, des Staates zur Gemeinde, der Kultreligion zur Buchreligion, der grundsätzlicher, tiefergehend und weiter reichend als alle Wandlungen sei, die das Judentum in seiner langen und großen Geschichte später erlebt habe.

Hinsichtlich der absoluten Chronologie, für die sich in der Forschung abweichende Angaben finden, folgt D (229–232) dem Ansatz von A. Jepsen.

Die wichtigsten Positionen von D. sind im folgenden anzuzeigen:

„Die Anfänge Israels führen nicht in den Mythos, sondern in die Welt der Sage . . . Sagen aber sind Tradition, Überlieferung vor der Literaturwerdung" (24). „Die Traditionen der Vorzeit bewahren geschichtliche Erinnerungen, die aus der uns vorliegenden Endgestalt unter Anwendung historischer Methoden erhoben und ausgewertet werden müssen" (72f).

Die Erzvätersagen versucht D. (74) von den Orten und Regionen her historisch zu entschlüsseln. Die Heiligtumsgründungssagen, die Gottesbezeichnungen und die Spuren polytheistischer Vorstellungen hält D. (75) für „vorpatriarchalisch". Von der Lebensweise der Erzväter ausgehend bestimmt D. (73) die „Urisraeliten" als Sippenoberhäupter von Kulturlandnomaden: „ein historisch sehr wahrscheinliches Bild".

Diese Folgerung und andere Gründe für die Historizität der Erzväter (78–81) können nur mit Vorbehalt gesehen werden. Die gegensätzlichen Thesen von J. van Seters und Th. L. Thompson (vgl. ThRv 80, 1984, 289–292) hätten eingehenderer Diskussion bedurft. So mag der Rez. mit D. nur darin übereinstimmen, die Vorgeschichte Israels nicht allzu lange vor der Landnahme, d. h. im Zuge der Stämmeformierung anzusiedeln. Soweit aber einzelne Traditionen Erinnerungen daran bewahren, sind diese kaum mit dem überlieferten Geschehen oder mit den überlieferten Namen/Personen im historischen Sinne verknüpfbar.

D. (91) sieht die Exodusgruppe als eine zuvor in Ägypten eingewanderte Nomadengruppe ohne Relation zu vorisraelitischen Gruppen in Palästina (87f) an. Die Lokalisation fast aller geographischen Fixpunkte Israels in der Wüste ist mit historischer Methode nicht zu sichern. Das gilt auch für den Gottesberg, für den D. (100) dem Zentralmassiv der Sinaihalbinsel den Vorzug geben möchte.

Die Jahwegruppe, die Exodusgruppe?, kam (erst) am Gottesberg mit Jahwe in Berührung, der von Hause aus eine Berggottheit war (101). „Israel, das sich am Gottesberg begründet sah, hat seine Ätiologie auf Exodus und Schilfmeer projiziert. Es hat sich in einer anonymen Exodusgruppe sozusagen wiedererkannt, hat Jahwe im anonymen Gott des Exodus erkannt und seinen Bundesmittler Mose zum Exodusführer gemacht" (114).

Die Annahme, die Oase Kadesch sei ein Sammelbecken zur Formierung der ersten Anfänge des späteren Israel gewesen, ist abzuweisen (104).

D. (43, 47f, 57) lehnt die Völkerwellentheorien, auch die einer „aramäischen Völkerwelle", und die Transhumanz-Theorie generell zugunsten der These von Bevölkerungsumschichtungen und sozialem Rollenwechsel innerhalb der Kulturländer ab. Leider klammert D. (72 Anm. 2) die Auseinandersetzung mit N. K. Gottwald, The Tribes of Jahweh (1979) aus (zur Information vgl. BiKi 1983 Heft 2, Anfänge Israels). Vor dem Hintergrund der These bleiben die Hinweise in den „Voraussetzungen" noch zu allgemein. Der Prozeß des Verfalls der Feudalordnung und die Ausbildung neuer Lebensweisen hätte konkreter beleuchtet werden können. Dafür hätten sich u. a. archäologische Befunde angeboten. Auch in der Archäologie ist es zu einer neuen Beurteilung gekommen, wobei ebenfalls eine Kontinuität von der spätbronzezeitlichen Stadtkultur zur frühen Eisenzeit I unter veränderten sozialen Bedingungen betont wird (vgl. Biblical Archaeology Today 1985, 31ff, bes. A. Mazar, ebd. 61–71).

Die Landnahme Israels versteht D. (61, 122, 126f) als „die langsame Seßhaftwerdung nomadischer Gruppen" (zur Definition der Frühnomaden bes. 48f). ‚Bergnomaden' im Kulturland gingen in einem längeren Prozeß zu seßhafter bäuerlicher, von den Städten unabhängiger Lebensweise mit neuer dörflicher Sozialordnung in den Gebirgsgegenden über. Zuwachs erfuhren diese Gruppen durch Verdrängte aus den Städten *(„outlaws")* und durch den Zuzug von Nomaden nach Art der *Š'św*, die die atl Tradition des „Israel aus der Wüste" und Jahwe mitbrachten.

Auch mit einem Zuzug von sog. Ziehbauern (124) aus den Randgebieten des Kulturlandes ist zu rechnen. Die Verdrängung aus den Städten – eher ein „Proletariat" als *„outlaws"?* – ist vor dem Hintergrund zu sehen, daß die wirtschaftliche Situation der Städte keine hinreichende Versorgung der Bevölkerung mehr ermöglichte. Die Bildung neuer Subsistenzformen in kleinen Einheiten ist keine Sedentarisation und die Loslösung von den Städten begründet noch kein Nomadentum. So kommt denn nach D. den Kulturlandnomaden die tragende Funktion zu. Man gewinnt den Eindruck, daß D. demgegenüber das Element zugewanderter Nomaden minimalisieren möchte, obwohl er ihnen die Dominanz in Palästina einräumt (127). In der Tat kommt diesen Nomaden die entscheidende Rolle bei der Stämmeformierung (sekundär die „Sippengesellschaft" verändernd, 127, 151) und bei der Volkwerdung (69) zu. Von daher konnte sich Israel als nichtautochton verstehen (24, 126).

Aus der „genealogischen Spekulation" der 12 Stämme Israels folgert D. (59–62) zwei Phasen der Formierung des frühesten Israel: 1. nomadisierende Gruppen bilden Stämme und werden zur Lea-Gruppe, 2. Genese der Rahel-Gruppe.

An diese Großstämme sucht D. wiederholt historische Vorgänge anzubinden, was nicht in jedem Fall zu sichern ist.

Die „Verwandtschaft" zu den ‚Aramäern' nur mit der Verbundenheit infolge ähnlicher Lebensbedingungen zu erklären (127), kann als Antwort noch nicht befriedigen.

Aus dem „negativen Besitzverzeichnis" und den Stammesspruchsammlungen (129–145) skizziert D. die Ergebnisse der Landnahme mit historischen Rückverweisen. Gegen die Amphiktyonie-Hypothese von M. Noth stellt D. das Modell einer politischen Stämme-Föderation auf der Grundlage regional-politischer Gegebenheiten Palästinas, nicht aber der Religion (67f).

Zwei Beobachtungen verdienen der Hervorhebung: a) „Man lebte im Landesüblichen und schloß sich an das Landesübliche an. Selbstverständlich hatte dies zur Folge, daß Jahwe mehr und mehr kanaanisiert wurde" (148). Das kanaanäische Erbe wird von D. durch die gesamte Geschichte Israels als lebendiges Element aufgewiesen. b) „Nach der Seßhaftwerdung . . . wurde der Stamm mehr und mehr zu einer bloßen Fiktion . . . Man könnte beinahe sagen, die Ortschaft sei an die Stelle des Stammes getreten" (152).

D. unterstreicht zu Recht die Bedeutung der Deboraschlacht (nicht lange vor König Saul) für die Volk- und Nationwerdung Israels (162f). Allgemein mag gelten: „Historische Zuverlässigkeit ist für die Rekonstruktion der Geschichte der Richterzeit überhaupt ein unerreichbares Ziel" (157).

Die Geographie der Ehudsage (158) wäre auch unter dem Aspekt der Identifikation der „Palmenstadt" mit Thamar statt Jericho zu sehen (vgl. S. Mittmann, ZDPV 93, 1977, 213–235). Dabei ist Thamar entgegen 225 mit *'ēn el-'arūṣ* zu identifizieren.

Die Beurteilung der Simson-Überlieferung (165f) bleibt unzureichend. Simson ist u. a. in der Tradition ao. Geschichten vom Helden dargestellt (Rez. E. Zenger, BN 17, 1982, 43–55).

Die chronische Bedrohung durch die Philister führte zu einem nationalen Heerkönigtum (173f, 180). Den territorialen Bestand des Reiches Sauls erschließt D. (181f) aus 2 Sam 2, 8f, d. h. der judäische Süden (abgetrennt durch den südlichen kanaanäischen Querriegel) gehörte nicht dazu. Auch unter David blieben Nord und Süd getrennte Größen (194). Die Personalunion Juda-Israel-Jerusalem war außenpolitisch offen und erlaubte David die Bildung eines Großreiches (198).

D. (215ff) stellt Salomo als einen König dar, dessen vorrangiges Interesse der Erhöhung des/seines Königtums galt. „Das Bild des historischen Salomo von der Wirkungsgeschichte abzuheben, ist eine schwieriges Unterfangen. Es erbringt bei allen Unsicherheiten im einzelnen zumindest die Einsicht, daß Salomo mehr geworden ist, als er gewesen war" (229). Hinsichtlich der Nachrichten über Salomos Weisheit und der Annahme, der Hof Salomos sei eine Pflanz- und Pflegestätte der israelitischen Literatur gewesen, empfiehlt D. (221) allergrößte Zurückhaltung.

Die Gründung von Samaria sieht D. (226f) als einen politischen Akt in Parallele zur Sonderstellung Jerusalems als Stadtstaat an. „Samaria war unter der Herrschaft der Omriden ein Reservat des Kanaanäertums, ein Staat im Staate" (269). Der Begriff „Kanaanäer" ist im 9. Jh. v. Chr. nicht ethnisch und wohl auch nur eingeschränkt politisch, sondern soziologisch und religiös zu bestimmen (264). Jehu beendete mit Gewalt die dualistische Innenpolitik der Omriden und die kanaanäische Krise in Staat und Religion (279).

297f weist D. ein System der Vernichtung der politischen Selbständigkeit der Kleinstaaten in drei Stufen durch die Assyrer auf, auf das er sich dann immer wieder bezieht.

Sowohl die kulturpolitischen Maßnahmen des Ahas als auch die des Hiskia hält D. (330–332) für weniger bedeutend als allgemein angenommen wird. Der Zustrom assyrischer Kultobjekte sei erst unter Manasse erfolgt und habe zu einer Intensivierung des ‚Kanaanäischen' geführt (337f).

D. (347f) betont den politischen Charakter der Reform des Josia als „Ausdruck der Emanzipationspolitik gegenüber den Assyrern", die zuletzt die Form einer Annexion *(Samerina)* im Sinne einer Politik der Restauration des davidisch-salomonischen Reiches annahm. Die Zentralisation des Jahwekultes am salomonischen Tempel, die „Kultuseinheit", versteht D. (349f), veranlaßt durch die Auffindung des „Gesetzesbuches" 622 v. Chr., das zugleich Auftrag und Rechtfertigung für die gravierenden Maßnahmen bot. Das „Gesetzesbuch" sieht D. (351f) als die Urgestalt des Deuteronomiums an; über Herkunft und Verfasserschaft (kein Auftragswerk des Josia) sei nichts wirklich Sicheres bekannt.

„Durch die Erhebung Jerusalems zum Zentralheiligtum, durch die Proklamation des Deuteronomiums und durch das in Josia verkörperte Königsideal hat die josianische Reform unabsehbare Wirkungen auf die Geschichte Israels, des Judentums, des Christentums und des Islam entfaltet: mithin auf die Kultur-, Religions- und Geistesgeschichte der ganzen morgen- und abendländischen Welt" (357).

Das wenige Bekannte über die Verhältnisse während des Exils in Palästina wie in Babylon (387, 383) fordert eine Korrektur geläufiger Vorstellungen.

D. (407–409) entscheidet sich für die Echtheit des aramäischen Kyrosediktes und für die „Unechtheit" der hebräischen Proklamation. Die eigentliche Heimkehr der Exulanten nimmt aber auch er unter Serubbabel (um etwa 522 v. Chr.) an (411).

Entgegen D. sind allerdings auch an der Echtheit des aramäischen Ediktes mehrfach Zweifel angemeldet worden. Auch für die Annahmen, Scheschbazzar sei 538 v. Chr. mit den zurückgegebenen Tempelgeräten und dem Tempelbauauftrag mit einer Art „Vorauskommando" heimgekehrt, ist eher Zurückhaltung angebracht. – Tripolis ist nicht als Satrapensitz (402) gesichert; R. Stucky hat jüngst erwogen, auch hier das Pfalzsystem (vgl. 241) anzunehmen.

Nehemia erwirkte wahrscheinlich die Einrichtung von Juda als selbständiger Provinz neben Samaria. Für diese Annahme verweist D. auf hist. Sacherwägungen, wogegen die Titel nicht beweisfähig seien (421f). Esra folgte dem Nehemia als „Staatskommissar für das Gesetz des Himmelsgottes" nach (428). Charakter und Herkunft des „Gesetzes" bleiben ganz im Dunkeln. Nach der neuen Ordnung, die das Judentum begründet, gehörte derjenige zu „Israel", der sich dem „Gesetz" unterwarf (431).

Für die Perserzeit hätte D. auch auf die verstärkten Einflüsse von außen, insbesondere von Phönikien verweisen sollen. Die nur auf Juda: Samaria beschränkte Skizze verschiebt die Akzente der zeitgenössischen Situation.

Leitlinie für den „Ausblick" ist D. die Staatlichkeit bzw. das Bemühen um Staatlichkeit der jüdischen Parteien im Land. In einigen Aspekten wird die Geschichte des Zeitraumes etwas anders gesehen. Vgl. z. B. zur Beurteilung des Zweiten Jüdischen Aufstandes (463f) P. Schäfer, Der Bar-Kokhba-Aufstand (1981) (vgl. ThRv 81, 1985, 367–70). – Bostra war die Hauptstadt der *Provincia Arabia*, nicht Petra (463).

Dem 2. Bd ist eine Zeittafel (466–473) und ein hinreichendes Register (475–511) beigefügt.

Diese Geschichte des Volkes Israel von D. vermittelt Grundwissen, ist aber kein Handbuch, sondern will gelesen werden, um verstanden zu werden.

Münster Robert Wenning

Rouillard, Hedwige: **La Péricope de Balaam (Nombres 22–24).** La prose et les oracles. – Paris: J. Gabalda et Cie éditeurs 1985. 526 S. (Fondation Singer-Polignac. Etudes bibliques, N.S. N° 4) kart. FF 400.–

Die Besprechung dieses bedeutenden Werkes erfolgt in drei Schritten. Zuerst sollen Eigenart, Methode und Niveau dieser Studie charakterisiert werden. Dann folgt eine Übersicht über ihren Inhalt und schließlich seien einige Bemerkungen zur Beurteilung der Argumentation angefügt.

1. Es handelt sich um die ausführlichste Monographie über die Bileam-Perikope, die bisher vorgelegt wurde. Die letzte größere Arbeit zu dieser Pentateuch-Sektion geht auf den Tübinger Alttestamentler W. Groß zurück, den Frau Rouillard benützt und würdigt (Bileam. Literar- und formkritische Untersuchung der Prosa in Num 22–24, StANT 38, München 1974). Aber Groß berücksichtigte nicht die poetischen Stücke, während das hier zu besprechende Buch die Perikope Num 22–24 vollständig behandelt.

Die Arbeit geht literarkritisch vor. Die Methode steht qualitativ auf dem hohen Niveau, welches man aus den Arbeiten von F. Langlamet an der Ecole biblique in Jerusalem gewohnt ist. Frau Rouillards Werk wurde schon 1983 vollendet, nachdem die ersten Grundsteine dazu 1978–1979 eben in Jerusalem an der Ecole biblique gelegt worden waren. Die verarbeitete Literatur ist immens. Die Diskussion wird sicher geführt. Der Stil ist klar, schön (das gibt es auch heute noch in der exegetischen Literatur!) und von wohltuender Frische.

Die Argumentation ist weiträumig. Stilistische, altsprachliche, auslegungsgeschichtliche, textkritische, forschungsgeschichtliche und archäologische Gesichtspunkte werden virtuos eingebracht.

2. In einem 1. Teil (Introduction) lesen wir eine Forschungsgeschichte, bei der naturgemäß die Quellen-Hypothese in Bezug auf die Bileam-Perikope besonders eingehend diskutiert wird. Diese war in der Tat ein Ausgangspunkt und Kronzeuge für die Hypothese; sie ist aber auch im Laufe der letzten hundert Jahre zu einem Paradigma für das Ungenügen dieser Hypothese geworden. Ziel der Arbeit von Frau Rouillard ist es, die Perikope literarkritisch zu untersuchen, ohne sich bei ihrer Untersuchung zunächst durch Fragen im weiteren Zusammenhang mit den Pentateuchquellen leiten zu lassen. In diesem methodischen Postulat folgt sie Groß.

Die Literarkritik ist aber nur ein Teil der exegetischen Arbeit. Frau R. hat den Ehrgeiz, die literarkritische Untersuchung bis zur Lösung der Datierungsfrage der Texte und Textteile fortzuführen. Denn erst, wenn die Texte erklärt und chronologisch und geschichtlich eingeordnet sind, hat ein Exeget seine Arbeit abgeschlossen.

Im Falle der Bileam-Sektion ist die besondere Bedingung gegeben, daß ein Bileam-Text in der nächsten Umgebung des alten Israel entdeckt worden ist – in Deir 'Alla in Transjordanien. Dieser Text stammt nach Frau R. und andern aus etwa der Mitte des 8. Jh. v. Chr. Zwischen dem außerbiblischen und dem biblischen Bileam-Text bestehen Beziehungen, die Vf.in als literarische Beziehungen (und nicht nur als gemeinsame Bileam-Tradition) versteht.

Der Hauptteil des Buches ist der detaillierten Analyse der Kap. 22–24 gewidmet. Hier die Ergebnisse, wie Frau R. sie selbst zusammenfaßt (25, 484f): Num 22,2–21; 22,36–23,1–26: leicht vordeuteronomisch; 22,22–35: unmittelbar aus der deuteronomischen Reform hervorgegangen; 23,27–24,6: eine exilische Reaktion auf die Erzählung von der Eselin; 24,7–19: eine leicht spätere Partie, vielleicht unmittelbar nachexilisch; 24,20–22: schwer datierbar, vielleicht aus der Zeit Esras und Nehemias; 24,23f: Zeit Alexanders. Die Bileam-Traditionen treten uns literarisch in folgenden Gestalten und Bezügen entgegen: zwischen 750 und 700 wird der aramäische Text von Deir 'Alla ediert. Die erste biblische Geschichte von Bileam entsteht um 650. Sie setzt die aramäische Geschichte Bileams voraus und transponiert sie. Sie ist ein anti-prophetischer, nationalistischer Text, den Mi 6,5 wiederspiegelt. Während der deuteronomischen Reform ist wohl in Israel die Überlieferung von Bileam in Baal-Peor bekannt geworden (Num 31,8.16). Auf diese reagieren folgende Texte: die Geschichte von Bileams Eselin, Dtn 23,5–6, Jos 24,9f, etwa zu Beginn des Exils. Während der babylonischen Gefangenschaft entsteht die Tendenz, Bileam zu rehabilitieren unter Zuhilfenahme der literarischen Texte 2 Sam 23,1f und Deir 'Alla. Aber auch die negative Bileam-Tradition geht weiter (Neh 13,2). Es ist klar, daß das Ergebnis dieser Analyse nichts von der Pentateuch-Quellenhypothese für die Bileam-Perikope übrigläßt. Indirekt mag es aber, wie Vf.in vorsichtig formuliert, einen Einwand gegen die heute übliche Datierung vieler Pentateuch-Texte darstellen. In der Tat, die Analyse der Bileam-Texte macht viele aus Genesis- und Exodus-Texten geschöpfte Zitate wahrscheinlich, für die die Bileam-Perikope dann den Terminus ad quem abgibt (486).

3. Sind die von Frau R. angeführten Argumente für ihre literargeschichtlichen Ergebnisse überzeugend? Ich habe nicht das ganze Werk überprüft, sondern Sondierungen gemacht. Zu 24,3b–9, dem 3. Lied Bileams (345–388) seien einige der Argumente von Frau R. knapp erörtert. 1. Num 24,3b–4 („exorde") imitiert 2 Sam 23,1–3. Die Ähnlichkeit beider Texte ist oft beobachtet worden. Vf.in sieht in 2 Sam größere Kohärenz, in Num einerseits Abhängigkeit des Orakels von den umgebenden Prosa-Sektionen und Heterogeneität. Frau R. kombiniert somit ein stilistisches mit einem redaktionellen Kriterium. Stilisti-

sche Kriterien sind wohl selten mehr als bloß wahrscheinliche Argumente. 2. V. 5–6 gehören nach Vf.in in den Bereich der Wiederherstellungsverheißungen der Propheten wie z. B. Jes 32,18; 54,2; Jer 30,18; Hos 12,10, etc. Dies ergibt sich aus dem Vokabular. Eine Verifikation kommt m. E. nicht überall zu den gleichen Ergebnisse wie Frau R. Z. B. heißt es, *nth* würde nur einmal intransitiv gebraucht, Num 24,6. Daher sei es ein Hapax (356). Dies trifft nicht zu, wie die Konkordanz zeigt (Jer 6,4; Sach 1,16 sind weitere Beispiele für intransitives *nth*). Garten, *gan,* wäre in Num 24,6 Israel, das JHWH gepflanzt habe und wieder pflanzen werde (im Sinne einer Restauration wie in Ez 36,35; Jes 51,3; 58,11; Jos 2,3) (358f). An all diesen Stellen ist jedoch im Unterschied zu Num 24,5f die zukünftige, verheißene Dimension aus dem Kontext klar ersichtlich. In Num ist die paradiesische Schönheit dieser Gärten gemeint, mit denen Israel verglichen wird, wie im Hohenlied die Schönheit des Gartens oft die Schönheit der Geliebten meint, ohne daß je an die Perspektive einer künftigen Restauration Israels gedacht wäre! In 2 Thr 2,6 ist „der Garten" (und „die Hütte") so etwas wie ein Titel für Israel (oder Juda und Jerusalem/Zion). Wenn es wahr ist, daß der Plural „Gärten" nur im Num 24,6 als Vergleich (*k-gannot*) dient, so haben wir *k-ganna* in Jes 1,30 auf Israel (oder Juda) bezogen, und zwar in einem negativen, nicht-restaurativen Zusammenhang. Alles in allem: „Garten" ist ein Bild, das in der Bibel in viel weiterem Sinn als nur im Sinne des Gartens Eden oder des wiederhergestellten (eschatologischen) Gartens Edens zu Vergleichen gebraucht wird. (Es ist übrigens nicht ganz richtig, 358, A. 28, daß LXX nur für den Garten Eden *paradeisos* verwende, sonst *kepos* – Ausnahmen sind Jes 1,30; Jer 29 [36],5.) 3. Der Anfang, V. 3b–4 wird als banal (345f) beurteilt, V. 5–6 als raffiniert und sehr schön (354, 357). Beide Teile gehören demselben Autor. Liegt hier nicht so etwas wie ein Widerspruch vor, um so mehr, als der inhaltliche Gegensatz der folgenden Verse 7–9 für Vf.in hinreicht, um sie einer anderen Hand zuzuschreiben?

Ich breche ab. Man möge diese Detailbeispiele nicht als Pedanterie und Rechthaberei mißverstehen. Ihr Zweck ist es zu zeigen, daß die einzelnen Argumente von Frau R. nicht alle dieselbe Stringenz besitzen mögen und zu Anfragen Anlaß geben. Dies nimmt dem inhaltsreichen Buch nichts von seiner Bedeutung!

Freiburg/Schweiz Adrian Schenker

Craven, Toni: **Artistry and Faith in the Book of Judith.** – Chico, Calif.: Scholars Press (1983) 139 S. (Society of Biblical Literature, Dissertation Series Nr. 70) kart. US $ 11.25

In ihrer 1980 an der Vanderbilt University eingereichten Diss. will die Vf.in das Buch Judit vor allem als literarisches Kunstwerk untersuchen. Im Einführungskapitel (1–9) verweist sie mit recht knappen Charakterisierungen auf wichtige Veröffentlichungen der letzten Jahrzehnte zu diesem Buch.

Dabei äußert sie die wohl richtige Vermutung, die sie jedoch im Verlauf der Arbeit nicht begründet (sie sieht keine Möglichkeit, sie zu beweisen), daß Jdt in der vorliegenden Fassung ursprünglich griechisch geschrieben wurde. Als Argumente dafür, daß es sich wenigstens in den zahlreichen und für den Buchaufbau wichtigen Reden und Gebeten so verhält, hätte sie finden können: Der Autor denkt von der LXX her (aufweisbar an Stellen, wo LXX und MT stark differieren, bes. Ex 15,3 und Jes 42,13: Jdt 9,7 und 16,3; vgl. auch Gen 34,7: Jdt 9,2; Num 23,19: Jdt 8,16); er benutzt als Gliederungssignale Variationen von Komposita, die nur im Griechischen möglich sind (Achiorrede); er verwendet Reihungen von griechischen Synonyma (8,12) und typisch griechische Begriffe (z. B. prógnosis 9,6; 11,16), er bildet eine Reihe von fünf Gottestiteln, die nicht auf eine hebräische Vorlage zurückgehen können (9,11), und anderes mehr. Die Beobachtung auffällig zahlreicher und „starker" Hebraismen ist richtig, bildet aber für die Vf.in mit Recht keine Gegeninstanz (vgl. sprachlich die JohApk!). Ob man, wenn überhaupt eine hebräische oder aramäische Vorlage anzunehmen wäre, das Verhältnis des Juditbuches dazu sich ähnlich vorzustellen hätte wie Est LXX zu Est MT, könnte als Anregung hier erwogen werden. Die Vf.in ist aber an dieser Frage nicht ernsthaft interessiert.

Das 2. Kap. „Methodological Orientation" (11–46) nennt zwar Prinzipien der Texterschließung und Perspektiven, die die Vf.in z. B. von L. Alonso Schökel, R. Lowth, J. Muilenburg und anderen gelernt hat, betrifft aber das Juditbuch allenfalls indirekt und von ferne.

Von Kap. 3 „External Design of the Book of Judith" (47–64) würde man sich eine präzise Begründung der behaupteten Zweiteilung des Buches (I 1–7; II 8–16) und eine kritische Auseinandersetzung mit anderen Gliederungsvorschlägen erwarten, dies geschieht nicht.

Statt dessen begnügt die Vf.in sich mit einer Nacherzählung und einer Anhäufung von Beobachtungen (von sehr wertvollen, die aber oft zu anderen Folgerungen anregen, als die Vf.in sie zieht, bis zu halbrichtigen, unvollständigen und deshalb sie irreführenden). Statt sich streng an die im Text gegebenen Signale zu halten (Zeitangaben, Verben der Bewegung, Orts-, Szenenwechsel, Namen, neu auftretende Personen oder Gruppen, Reden und Gebete mit Einleitungen und Wirkungsbeschreibungen, Verwendung von Formschemata, Inklusionen, Formelwiederholungen, u. a.) und erst danach zu überprüfen, was sich daraus für die Strukturierung des Inhalts ergibt, erklärt die Vf.in gelegentlich zu Abschnittsgrenzen, was ihr als „natural breaks in the content" erscheint, und gelangt so zu wenig plausiblen, vor allem inhaltlich bestimmten „Symmetrien", die den tatsächlichen Aufbau des Juditbuches fast unerkennbar machen. Dagegen ist mit P. Winter, P. Weimar und E. Zenger eine dreiteilige Struktur anzunehmen (in dem besten bisher vorliegenden Kurzkommentar, dem von E. Zenger in JShrZ, 1981, wären noch einige Modifikationen anzubringen; der jüngste ausführliche Kommentar von C. A. Moore, 1985, liefert zu den Strukturfragen keinen eigenständigen Beitrag; er führt kaum über Bekanntes hinaus und läßt gelegentlich die unerläßliche Sympathie des Auslegers für seinen Text vermissen). Dabei ist jeder Buchteil jeweils ungefähr doppelt so lang wie der vorhergehende: I. Kap. 1–3 „Nabuchodonosors Macht und Anspruch"; II. Kap. 4–7 „Macht als Gotteserweis? Wer ist Gott, Nabuchodonosor oder der Herr, der Gott Israels?" III. Kap. 8–16 „Der Herr erweist sich als der wahre Gott in der Rettung Israels durch die Hand einer gottesfürchtigen Frau".

Auch aus dem 4. Kap. „Internal Structural Patterns in the Book of Judith" (65–112) wird man eine Reihe von zutreffenden Beobachtungen der Vf.in verwerten können, aber die durchgehende Vermischung subjektiv-inhaltlicher Hervorhebungen mit am Text nachweisbaren Strukturen verstellt oft den Zugang zum Buch.

Ähnliches ist zum letzten Kap. 5 „Faith and Literary Artistry in the Book of Judith" (113–123) zu sagen: Anstelle stringenter Argumentation stehen Vermutungen und Behauptungen unterschiedlicher Plausibilität. Man wird der Vf.in gern zustimmen, daß „literary/rhetorical criticism" sich als ein wertvolles Werkzeug zur Erschließung des Buches Judit erweisen kann – man hätte sich nur gewünscht, daß die Vf.in es im einzelnen präziser und kritischer benutzt hätte, um ihren oft guten Intuitionen überzeugende Nachweise zugrundezulegen.

Eine Bibliographie in Auswahl (125–132), ein Autoren- und ein Stellenregister (133f; 135–139) beschließen das Werk.

Frankfurt/Main Helmut Engel SJ

Stähli, Hans-Peter: **Solare Elemente im Jahweglauben des Alten Testaments.** – Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag / Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1985. XI, 60 S. (Orbis Biblicus et Orientalis, 66) br. sfr. 19.–.

Das Fußbodenmosaik in der Synagoge von Beth-Alpha (6. Jh.) regte St. zum Schreiben seiner kleinen Monographie an. Die Synagoge ähnelt von ihrem Grundriß her gleichzeitigen christlichen Basiliken. Aus ihrer Südostmauer ragt eine nach Jerusalem ausgerichtete Apsis für den Thoraschrein hervor, davor liegt der von Steinbänken umgebene Betraum, den zwei Säulenreihen in ein breiteres Mittelschiff und zwei schmalere Seitenschiffe unterteilen. Der Fußboden im Mittelschiff ist mit einem großen, mehrfarbigen Mosaik ausgelegt. Es beschreibt ein in die Länge gezogenes Rechteck und ist wie ein Teppich von einer breiten Borte eingefaßt. Das innere Rechteck des Mosaiks ist so in drei Bildzonen gegliedert, daß sie hintereinander vor dem Betrachter liegen, wenn er im Eingang in das Mittelschiff steht. Direkt zu seinen Füßen erblickt er in einem schmaleren Bildstreifen die Darstellung von Isaaks Opferung. Es folgt als mittlere und größte Bildzone der in ein Quadrat hineingesetzte Tierkreis. In den Ecken des Quadrats erscheinen die Büsten der personifiziert dargestellten vier Jahreszeiten. Der Tierkreis umrahmt ein Medaillon mit dem Sonnengott in seinem von Pferden gezogenen Wagen. Der Hintergrund ist dunkel ausgelegt, so daß der Sonnengott gleichsam aus der Nacht in das Licht hinauszufahren scheint. Hinter der quadratischen Mittelzone liegt direkt vor der Apsis wieder ein schmalerer Bildstreifen, dessen Thema der Thoraschrein, umgeben von anderen kultischen Gerätschaften, ist.

In einem 1. Kap. (1–5) informiert St. überaus knapp über den Befund in Beth-Alpha, und eher beiläufig erwähnt er, daß sich das Motiv des Sonnengottes umgeben vom Tierkreis und den vier Jahreszeiten auf Fußbodenmosaiken in drei weiteren palästinischen Synagogen findet: in *Ḥammat* bei Tiberias (4. Jh.), in *Ḥōsēfā* (arab. *'Isfīyā*) (5. Jh.) und in *Na'ărān* (arab. *'Ēn Dōq*) (6. Jh.). Dann engt St. aber sogleich die das ganze Buch bestimmende Fragestellung darauf ein, weshalb „das Judentum ausgerechnet die Sonne ... der synagogalen Ikonographie integriert" habe (1). Damit sind die Weichen falsch gestellt. Die Juden haben nicht das Bild des *Sol invictus* aus der römischen Kunst übernommen, sondern einen in Thema und Gestaltung feststehenden Motivkomplex, bestehend aus Tierkreis, Sonnengott und den vier Jahreszeiten. Beim Bau des Bēl-Tempels in Palmyra entschied man sich bereits im 1. Jh. für diese Komposition als Decken-

dekoration über dem südlichen Adytum, und als Fußbodenmosaik erscheint sie im 6. Jh. im Kyra-Maria-Kloster in Beth-Sean. Bei den genannten Beispielen hat man das Grundschema nur geringfügig variiert; im großen und ganzen folgte man aber dem römischen Grundmuster, das damit zu einer der im Vorderen Orient „interkonfessionell" gebrauchten Bildchiffren wurde. Weder bei Heiden noch bei Christen noch bei Juden besagt die Übernahme der Komposition etwas über ihre Haltung dem *Sol invictus* gegenüber. Was man übernommen hat, war die römische Darstellung des Kalenders, der mit dem aus dem Dunkel ins Licht fahrenden Sonnengott Tag und Nacht, mit dem Tierkreis die zwölf Monate und mit Frühling, Sommer, Herbst und Winter die vier Jahreszeiten wiedergibt. Diese These ist nicht neu. Gestützt auf viel Belegmaterial hat R. Hachlili sie bereits in einem 1977 erschienenen Aufsatz dargelegt, der in der hier zu besprechenden Monographie leider unberücksichtigt blieb.[1]

Interpretiert man die Darstellung des Sonnengottes auf den synagogalen Fußbodenmosaiken nicht isoliert, sondern im Kontext ihres stereotyp vorgegebenen Rahmens, dann wird man Bedenken haben, die Schlußfolgerung St.s zu akzeptieren: „In der Sonne (zusammen mit dem Tierkreis) proklamiert die Synagoge Jahwe, den in seiner heilvollen Tora gegenwärtigen Gott Israels, als den, der sich selbst in der kosmischen Ordnung und durch diese kundtut" (50). Dieses Fazit kann man nur ziehen, wenn man mit St. den Tierkreis in Klammern setzt und damit als eher zufällige Zugabe abtut.

Der ausschließlich auf den Sonnengott ausgerichtete Blick St.s veranlaßte ihn dazu, nach solaren Elementen im Jahweglauben des AT zu suchen, die die Übernahme des *Sol invictus* in die synagogale Kunst ermöglichten. Auch wenn der Ausgangspunkt für diese Untersuchung m. E. wenig glücklich gewählt ist, schmälert dies den Wert der folgenden Ausführungen keineswegs. St. setzt ein bei den Hinweisen auf einen solaren Kult in Israel (5–12) und auf autochthone solare Kulte im Lande (12–17), sodann bespricht er die Subordination der Sonne unter Jahwe (17–23), solare Wendungen (23–30), das Verhältnis von Sonne und Jahwe (30–39), Jahwe als „Sonne" (39–45) und abschließend die „Strittigkeit der Interpretation solarer Elemente im Jahweglauben" (45–51).

Auf diesem Weg gelangt St. zu dem Ergebnis, daß der Jahweglaube wichtige solare Elemente „aufgenommen, übernommen und auf Jahwe selbst übertragen" habe (46). Keinesfalls möchte er damit die alten Thesen wiederbeleben, die aus dem ursprünglichen Nomadengott Jahwe im Kulturland einen sterbenden und wiederauferstehenden Gott des Sonnenjahres werden ließen. Am Beispiel der Auseinandersetzung mit J. Morgenstern wird dies deutlich gemacht (5–7). Ebensowenig möchte St. aber die solaren Elemente allein „als Fremdeinfluß zur Zeit der assyrischen Oberhoheit im 8./7. Jh. und als Perversion des echten Jahweglaubens" verstehen (9); denn damit mache man sich die in ihrem historischen Urteil keineswegs verläßliche deuteronomistische Sicht zu eigen, die Manasse die Hauptschuld am synkretistischen Kultbetrieb zuschreibe, Hiskia und Josia aber als „Reformkönige" feiere. Gerade Hiskia und Josia hätten als Bildmotive für ihre Königsstempel mit dem vierflügligen Skarabäus und der Flügelsonne ein ägyptisches Solarsymbol übernommen. Da dies kaum unter Absehung von der inhaltlichen Bedeutung des Symbols geschehen sein könne, sei anzunehmen, daß „die beiden Könige jene solaren Symbole für sich als Zeichen des Schutzes der sie tragenden göttlichen Macht (sc. Jahwe) und zugleich als Zeichen der ihnen selbst zukommenden kosmostragenden Funktion" gebraucht hätten (11). Daß weder die Deuteronomisten noch Jesaja Anstoß daran genommen hätten, sei erstaunlich. Erst Ez 8,16–18 verurteile die Anbetung der Sonne im Jerusalmer Tempel als Greuel (11f). Man müsse daraus schließen, daß man vor der Zeit der assyrischen Oberhoheit solare Züge im Jahweglauben für unanstößig gehalten habe.

Diese solaren Elemente führt St. auf einen lokalen vorisraelistischen Sonnenkult zurück. Seine Existenz erschließt er aus den im AT vorkommenden Ortsnamen mit den Elementen *šēmeš* und *ḥēres,* außerdem auch aus der Ost-West-Orientierung des Jerusalemer Tempels (12–14). Diesen hält er im Anschluß an K. Rupprecht für ein jebusitisches Erbstück, nicht für eine salomonische Neugründung. Daß Salomo einen bereits bestehenden Sonnen-Tempel in ein Jahwe-Heiligtum umgewandelt habe, bezeuge noch die LXX-Version des Tempelweihspruchs in 1 Kön 8,12: „Jahwe hat die Sonne an den Himmel gesetzt, er selbst hat erklärt, im Dunkel wohnen zu wollen" (15f). Die Ablösung des Sonnen- durch den Jahwe-Kult sei auch noch in der Erzählung von der Überführung der Lade aus Beth-Semes nach Jerusalem herauszuhören (1 Sam 6).

Notwendig habe die Verdrängung der Sonnengottheit durch Jahwe die Entmythisierung und schöpfungsmäßige Unterordnung der Sonne unter Jahwe zur Folge haben müssen (17–23). Während die betreffenden atl. Aussagen über die Sonne als von Jahwe geschaffenem und zur Herrschaft über den Tag eingesetztem Leuchtkörper reflektiert in ein theologisches System eingefügt seien, enthalte das AT aber auch eine ganze Reihe „solarer" Wendungen, in denen die Sonne gleichsam profan „in der Funktion als ‚Zeitbestimmer'" und als „geographische Bezeichnung" vorkomme (23). In einigen der Ausdrücke, in denen der Sonne scheinbar nur die Aufgabe der Zeitbestimmung zufalle (z. B. „die Sonne sehen", „unter der Sonne", „vor der Sonne"), erweise sich bei näherer Betrachtung die Sonne als lebenspendende und Recht schaffende Macht. Deshalb müsse man Zeitbestimmungen wie „Sonnenaufgang", „Sonnenuntergang" und „bei der Hitze des Tages" daraufhin überprüfen, ob sie ursprünglich „mit der Sonne nicht bloß als Gestirn, sondern als ‚Sonnengott' zu tun" hätten (30f). Beziehe man die altorientalischen Aussagen über den mesopotamischen Šamaš als Richter und den ägyptischen Sonnengott Re als morgendlichen Richter und Retter in die Betrachtung mit ein (31–34), dann erkenne man in vielen atl. Wendungen, daß Jahwe die Nachfolge des Sonnengottes angetreten habe (34–40): „In diesem Sinne ist es durchaus legitim festzuhalten, daß Jahwe offenbar die Nachfolge des Sonnengottes angetreten hat, daß er – und kein anderer – (nunmehr) die ‚Sonne' ist" (40). Habe man diesen Schritt erst einmal vollzogen, dann erkläre sich auch, weshalb man das den Aufgang der Sonne beschreibende Verbum *zrḥ* auch für Jahwes Epiphanie gebrauchen konnte. Auch die mit *zrḥ* gebildeten Jahwe-haltigen Personennamen würden so verständlich (40f). Bei der Prädikation Jahwes als Sonne und Schild in Ps 84,12 müsse man dann auch *šēmeš* nicht mehr in Anpassung an den Ausdruck „Schild" mit Zinne wiedergeben, wie es in vielen Bibelübersetzungen der Fall ist. Überflüssig sei dann auch die Annahme, daß die Bezeichnung Jahwes als Sonne von der Titulierung des Pharaos als Sonne abgeleitet sei. Statt dessen könne die „Bezeichnung ‚Sonne' direkt auf Jahwe übertragen worden" sein (43).

Wie verhält sich sich dann aber mit der bereits zitierten Kritik am Sonnenkult in Ez 18,16–18? Solche Kritik, meint St., mußte sich immer dann zu Wort melden, „wenn zu Zeiten bestimmter politisch-kultureller Konstellationen – in der Zeit der assyrischen wie babylonischen Oberherrschaft – verstärkt solare Fremdeinflüsse auftraten, Einflüsse, die zumindest den Anlaß geben konnten, daß unmerklich, unter der Hand, ein vom Jahweglauben her legitimer, weil gerade essentieller ‚solarer' Jahwismus in einen ‚jahwistisch-synkretistischen Solarismus' abgleiten konnte" (46).

St. ist sich durchaus bewußt, daß ausgehend von seinen Erwägungen die atl Aussagen über „Gerechtigkeit als Weltordnung" daraufhin zu überprüfen sind, „ob und inwieweit in ihnen jeweils noch solare Vorstellungen ... nachwirken und bestimmend sind" (45). Unabhängig von St. ist B. Janowski in seiner 1984 eingereichten Tübinger Habil. „Rettungsgewißtheit und Epiphanie des Heils. Das Motiv der Hilfe Gottes ‚am Morgen' im Alten Orient und im Alten Testament" eben dieser Frage nachgegangen, und zwangsläufig ergeben sich zwischen seiner und St.s Monographie immer wieder Überschneidungen, Berührungen und Ergänzungen. Während Janowski aber das zum Vergleich beigezogene altorientalische Text- und Bildmaterial ausführlicher als die atl. Aussagen behandelt,[2] ist das Verhältnis bei St. gerade umgekehrt. Vielleicht ist St. deshalb bei der Formulierung seiner Ergebnisse weniger belastet und kann deshalb von Jahwe sagen „er ist die Sonne" (38) oder ausführen, „daß er – und kein anderer – (nunmehr) die ‚Sonne' ist" (40).

Welche Sonne ist Jahwe bei St.? Erinnern wir uns daran, daß St. es ablehnt, die solaren Züge Jahwes im AT allein auf Fremdeinflüsse zurückzuführen (9), daß er für sie vielmehr eine autochthone vorisraelitische Tradition erschließt. Zur inhaltlichen Füllung dieser im AT nur indirekt bezeugten vorisraelitischen Sonnengottheit (Ortsnamen, Jerusalmer Tempel) muß St. mangels anderer Belege auf Zeugnisse aus der altorientalischen Umwelt (Mesopotamien und Ägypten) rekurrieren. Wo sich diese mit im AT auf Jahwe bezogenen Aussagen berühren, stoßen wir demnach auf die von Jahwe adoptierten Züge einer vorisraelischen palästinischen Sonnengottheit. Der Weg zu ihr ist lang und kompliziert. Hat man festen Grund unter den Füßen, wenn man sich auf ihn begibt? Bedenken scheinen mir hierbei immerhin angebracht zu sein. So kann man keineswegs ausschließen, daß die in Palästina verehrte Sonnengottheit weiblich war. M. Weippert hat in einem 1969 erschienenen Aufsatz die Belege zusammengestellt, die eine kanaanäische Sonnengottheit weiblichen Geschlechts bezeugen (Armarna-Briefe aus Tyrus und aus Askalon, ugaritische Texte).[3] Eine in Vulci (Etrurien) gefundene Parfümflasche aus Marmor hat die Gestalt einer stehenden Frau, die in ihren symmetrisch vor den Körper gelegten Armen die Flügelsonne trägt. Stilistisch und gattungsmäßig gehört das Stück zu den phönizischen Exportartikeln des späten 7. Jh.s v. Chr.[4] Haben wir in der kleinen Gestalt eine Urenkelin der kanaanäischen Sonnengöttin vor uns? Bei der vierflügligen *Dea nutrix* auf einer Elfenbeinplakette aus Ugarit (14. Jh. v. Chr.) erscheint die anatolische Sonnenscheibe noch zwischen der Hörnerkrone auf dem Kopf.[5] Es könnte durchaus lohnend sein, in der Ikonographie nach der inschriftlich bezeugten kanaanäischen Sonnengöttin zu suchen. Wohl nur so ließe es sich vermeiden, daß man für ihre inhaltliche Deutung auf das angewiesen ist, was altorientalische Texte über ihre männlichen Kollegen sagen.[6] Erst im Anschluß daran könnte

[1] R. Hachlili, The Zodiac in Ancient Jewish Art: Representation and Significance. BASOR 228, 1977, S. 61–76. Vgl. jetzt auch G. Foerster, Representations of the Zodiac in Ancient Synagogues and their Iconographic Soures EI 18, 1985, S. 380–391 (hebr.; engl. Summary S. 78*).

[2] Der altorientalische Teil ist als WMANT 59 angekündigt, der atl. Teil soll für den Druck erweitert werden.

[3] M. Weippert, Elemente phönikischer und kilikischer Religion in den Inschriften vom Karatepe. ZDMG Supplementa I, Wiesbaden 1969 (S. 191–217), S. 204f mit Anm. 58.

[4] W. Culican, The First Merchant Venturers: The Ancient Levant in History and Commerce, London 1966, S. 112 Abb. 125. – Daß man deshalb die eisenzeitlichen Tonfiguren mit der „Scheibe" solar interpretieren müßte, erscheint mir fraglich; doch vgl. R. Amiran, A Note on Figurines with „Disks". EI 8, 1967, S. 99f.

[5] U. Winter, Frau und Göttin: Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt. OBO 53, Freiburg/Schweiz–Göttingen 1983, S. 397–403 zu Abb. 409.

[6] Texte über Sonnengöttinnen sind selten; vgl. B. Janowski, a.a.O., S. 73f zu einem Hymnus auf die Sonnengöttin von Arinna.

man wohl auch beurteilen, ob und welche solaren Züge Jahwes aus fremden oder einheimischen Traditionen stammen.

Daß das atl. Jahwebild in der Tat solare Eigenschaften aufweist, hat St. mit seinen Argumenten gut begründet. Natürlich kann man die Stichhaltigkeit des einen oder anderen Arguments bezweifeln; doch stürzt St.s These dadurch nicht in sich zusammen. Ich möchte mich hier auf seine Bemerkungen zu den Königsstempeln beschränken (10f, vgl. 43). Bei ihrer Datierung in die Regierungszeiten Hiskias und Josias folgt St. P. Welten;[7] doch bei der inhaltlichen Deutung der Bildmotive lehnt er Weltens nüchterne Interpretation als „eine Art Wappen oder Kennzeichen des Königshauses oder der königlichen Verwaltung" ab (10). Neuere Ausgrabungen auf dem *Tell ed-Duwēr* (Lachis) und auf dem *Tell el-Baṭāšī* legen es freilich nahe, alle Königsstempel ins ausgehende 8. Jh. v. Chr. zu datieren,[8] so daß man einen Zusammenhang mit Josia nicht mehr herstellen sollte. Die von einer inhaltlichen Deutung absehende, rein funktionsbezogene Interpretation der Bildmotive auf den Königsstempeln sollte man aber solange beibehalten, als die solare Symbolik in der darstellenden Kunst Palästinas noch nicht gründlich erforscht ist.

Heidelberg Helga Weippert

Theißen, Gerd: **Der Schatten des Galiläers.** Historische Jesusforschung in erzählender Form. – München: Chr. Kaiser Verlag (1986) 271 S. kart. DM 32.–

Dieses Buch ist für Leser gedacht, „die keinen Zugang zu hist. Studien haben" (10). Es enthält eine fortlaufende Erzählung, die immer wieder durch fiktive Briefe unterbrochen wird. Erzählt werden die Erfahrungen und Begegnungen eines Getreidehändlers namens Andreas z. Z. Jesu, der von der römischen Besatzungsmacht erpreßt wird, Informationen über religiöse Gruppierungen zu beschaffen. Diese Ausgangssituation ermöglicht es Theißen, seine Leser durch die Vielfalt des damaligen Judentums zu führen. In den Briefen, durch die der Vf. „Rechenschaft über sein methodisches Vorgehen ablegen" (121) will, antwortet Th. auf die Einwände eines fiktiven Kollegen. Sie lesen sich streckenweise wie eine Parodie auf das wohl aussterbende Genus der Gelehrtenkorrespondenz, haben gleichwohl aber einen hohen argumentativen Stellenwert für das gesamte Buch. Dies entzieht sich von seiner ganzen Anlage her dem wissenschaftlichen Diskurs und so auch einer üblichen Rezension.

Dennoch ist es einiger Aufmerksamkeit wert. So wird man davon ausgehen können, daß das Buch seine Leserschaft finden und insbesondere sein Jesusbild auf Anklang stoßen wird. Zugleich liegt hier ein interessanter Versuch vor, wissenschaftliche Erkenntnisse narrativ aufzuarbeiten (zur Definition des Ansatzes vgl. 33), um sie so außerhalb des wissenschaftlichen Gesprächs zu Gehör kommen zu lassen. Daß es sich hierbei um Th.s Position handelt und manche Thesen aus seinen wissenschaftlichen Publikationen nun in anderer Gewandung begegnen, nimmt nicht wunder.

Das Bedeutsamste an dem Buch ist die Zeichnung des Judentums ohne irgendein antijudaistisches Vorurteil. Th. hat hier eine Wiedergutmachung geleistet. Das Buch hätte seinen Zweck schon erfüllt, wenn es bewirkte, daß die zahlreichen Klischees verbleichen würden. Selbst bei der Frage nach der Schuld am Tode Jesu (229–240) kann Th. Gründe nennen, die zwar auf den ersten Blick banal politisch wirken, aber dennoch angesichts der politischen Realitäten Palästinas plausibel erscheinen. Jedenfalls verfällt er nicht der Gefahr, dem zeitgenössischen Judentum die Schuld anzulasten.

Das Jesusbild, das Th. seinen Lesern zeigt, ist das eines sozial engagierten Jesus. Dieses Bild wird erzähltechnisch sehr geschickt über Eindrücke verschiedener Beteiligter vermittelt. Jesus tritt nicht als handelnde, sondern als bewirkende Person auf. Sein Bild „gewinnt erst aus der Perspektive des Andreas" Eindeutigkeit. Die Struktur der Erzählung ist bewußt so angelegt, daß keiner auf den Gedanken kommen kann, hier würde ein Bild von „Jesus an sich" wiedergegeben. Es ist „Jesus" aus der Perspektive bestimmter sozialer Erfahrungen" (214). Nach Th. erwartete Jesus eine „wunderbare Veränderung" und „radikal veränderte Verhältnisse" (136) aufgrund des Eingreifens Gottes. Jesus „vollzieht eine ‚Wertrevolution', eine Aneignung von Oberschichtwerden (sic!) durch die Unterschicht" (179). Warum Th. in diesem Kontext das Reizwort vom Revolutionär (ebd.) benutzt, ist unverständlich. Wenn man schon die leidigen neuzeitlichen Polittermini benutzen will, wäre doch wohl eher die Bezeichnung „religiöser Sozialreformer" angebracht. Es läßt sich bei Th. die Folge dieser Einengung feststellen. So gelingt es ihm m. E. nicht, die Entwicklung der Hauptperson vom Interessierten zum Glaubenden überzeugend darzustellen. Die „nachösterlichen" Kapitel bleiben reichlich diffus. Bemerkenswert ist das Vertrauen, das Th. in den Quellenwert des Josephus (vgl. 266: „seine [sc. Josephus] Werke sind der beste Kommentar zu den synoptischen Evangelien") setzt, als hätte dieser nicht mit einem bestimmten Interesse geschrieben. Ähnliches läßt sich zu seinem Umgang mit den ntl. Schriften sagen. Dies begründet er mit einem mehr als gewagten Analogieschluß (vgl. 96f). Im Erzählteil wird die Authentizität der synoptischen Überlieferung dadurch suggeriert, daß auftretende Personen ganze Perikopen auswendig aufsagen. Fügt jemand aber Nichtjesuanisches hinzu, findet sich gleich ein Kind, das die (literarkritische?) Einlassung macht: „Diesen Schluß hat Jesus nie erzählt.", welche vom Vf. in der Fußnote als „übereinstimmende(r) Meinung der meisten Forscher" (162f) eingeführt wird.

Es drängt sich bei der Lektüre der Verdacht auf, daß Th. es sich doch zu leicht macht, daß er die Frage nach der Authentizität jesuanischer Überlieferung zu schnell als beantwortet ausgibt. Auch seine Umformulierung des Differenzkriteriums (vgl. 199) ist nicht hilfreich, da hierbei die schöpferische Kraft des Urchristentums unberücksichtigt bleibt.

Aber man wird, um es nochmals zu betonen, sicher sein können, daß Th.s These wohl Zustimmung bei den meisten Lesern finden wird. Denn in diesem Buch werden fast alle denkbaren schriftstellerischen Möglichkeiten ausgeschöpft, um eine kritische Distanz zu verhindern und um eine Identifikation des Lesers mit dem Text zu erreichen. Dazu zählt im Erzählteil der Ich-Stil. Der Leser nimmt teil an den Erlebnissen, Erkenntnissen, Abenteuern und Begegnungen des Helden, wird bekannt mit einer ihm fremden Welt, lernt die Menschen kennen und ihre Lebensweise, auch wenn diese wohl nicht immer treffend gezeichnet ist (so gibt es z. B. bei einem Essen in einem jüdischen Haus Schnecken! [71]). Alles läuft auf den Satz hinaus: So war es. Und daß in den „Briefen" Th.s Meinung obsiegt, versteht sich von selbst. Und damit gleich zu Beginn kein Zweifel aufkommt, wird die Versicherung gegeben: „In meinem Buch steht nichts, was ich nicht auch an der Universität gelehrt habe" (9). Oder sollte das Ironie sein?

Verschwiegen werden sollte allerdings auch nicht, daß Th. bewiesen hat, daß er gut zu erzählen vermag, und sich bisweilen wahrhaft schöne Passagen finden, so z. B. der Abschnitt, in dem Kinder Zöllner des Reiches Gottes spielen (164f). Vielleicht sollte Th. sich mit seiner beachtenswerten sprachlichen Begabung an die Übersetzung der Evangelien wagen, der besten Bücher über Jesus.

Paderborn Rainer Kampling

Das Evangelium nach Matthäus. Übersetzt und erklärt von Alexander Sand. – Regensburg: Friedrich Pustet (1986). 678 S. (Regensburger Neues Testament). Ln. DM 96.–

Zum Matthäus-Lesejahr 1986/87 sind in zwei alten katholischen Reihen neue Kommentare zum ersten Evangelium nach Matthäus erschienen, in der Neuen Echter-Bibel der von Rudolf Schnackenburg, im RNT in der Nachfolge desjenigen von Josef Schmid nun der vom Bochumer Exegeten Alexander Sand, der das – durch den augenfeindlichen Kleindruck noch voluminösere – Werk seinem Lehrer Otto Kuss gewidmet hat. Ein Vergleich der beiden Kommentare von Kommentatoren vergleichbarer Herkunft wäre reizvoll. Doch genügt es hier zu sagen: Der neue Kommentar im RNT hat den Rezensenten – bei immer neuen Stichproben – durchweg nicht zufriedenstellen können.

Das Werk bietet merkwürdigerweise 2 Einleitungen, eine allgemeine (17–34) und zu Beginn der Auslegung (35–604) eine spezielle „Die Struktur des Evangeliums" (35–37), die als 5. Punkt auch zur allgemeinen hätte gestellt werden können. Dort ist 1. die schriftstellerische und theologische Eigenart (17–21), 2. die Quellenfrage (21–27), 3. Verfasser, Adressaten, Sprache und Umfeld (27–30) und 4. Zeit und Ort der Abfassung des Mt-Ev (30–34) besprochen.

Die Einleitung leidet darunter, daß hier viele Äußerungen der Forschung zusammengetragen werden, dem Leser aber kein klares Bild vermittelt wird: weder über die literarische, noch die theologische Eigenart des Mt-Ev, auch nicht über seine Quellen (die Zwei-Quellen-Hypothese wird aufgeweicht), auch nicht über seinen Vf. (dazu kennt S. wichtige Literatur nicht!), noch über Ort und Zeit der Entstehung (wofür wichtige Argumente nicht erörtert werden). Wer vermag S.s Ansicht (z. B. im Blick auf seinen Vorgänger als Kommentator J. Schmid) zu teilen: „die katholischen Forscher – vor allem des deutschen Sprachraums – ‚unterwarfen' sich nach und nach dem Diktat der Zwei-Quellen-Theorie" (23)?

[7] Die Königsstempel: Ein Beitrag zur Militärpolitik Judas unter Hiskia und Josia. ADPV [1], Wiesbaden 1969.

[8] D. Ussishkin, The Destruction of Lachish by Sennacherib and the Dating of the Royal Judean Storage Jars. TA 4, 1977 (S. 28–60), S. 54–57; ders., Excavations at Tel Lachish – 1973–1977: Preliminary Report, TA 5, 1978 (S. 1–97), S. 76–81; ders., Excavation at Tel Lachish 1978–1983: Second Preliminary Report. TA 10, 1983 (S. 97–175), S. 160–164; G. L. Kelm – A. Mazar, Three Seasons of Excavations at Tell Batash – Biblical Timnah. BASOR 248, 1982 (S. 1–36), S. 29f; vgl. ferner A. Lemaire, Classification des estampilles royales Judéennes. EI 15, 1981, S. 54*–60*.

Seite um Seite rächt sich, daß S. sich von dieser – durch viele Arbeiten katholischer Forscher gewisser gemachten – Theorie leichtfertig lossagt.

In der speziellen Einleitung folgt S. der Bestimmung des Aufbaus des Mt-Ev durch J. D. Kingsbury – ohne nähere Begründung: I. 1,1–4,16; II. 4,17–16,20; III. 16,21–20,34; IV. 21,1–26,2; V. 26,3–28,20. Die Kuriosität dieser Gliederung blitzt besonders deutlich dort auf, wo der Beginn der Passionsgeschichte in 26,1–2 noch zu Teil IV, deren Fortsetzung in 26,3 dann als Beginn des letzten Teils gewertet wird: Da kamen die Oberpriester . . ." S. hat freilich die Abschlußformeln der mt Rede-Kompositionen (7,28f; 11,1; 13,53; 19,1 und 26,1) durchweg als Schlüsse von Unterabschnitten beurteilt, von denen die Großabschnitte 2 (1,1–2,23; 3,1–4,16), 7 (4,17–25; 5,1–7,29; 8,1–9,38; 10,1–11,1; 11,2–12,50; 13,1–53; 13,54–16,20), 3 (16,21–17,27; 18,1–19,2; 19,3–20,34), 3 (21,1–22,46; 23,1–39; 24,1–26,2) bzw. 2 (26,3–27,66; 28,1–20), das ganze Mt-Ev also 17 enthalten; daß die Rede-Schluß-Formeln zugleich e i n l e i t e n d e Geschehensanschlüsse sind, hat S. nicht gesehen. Die Kommentierung der meisten Unterabschnitte mündet in einen Exkurs (insgesamt 18 Exkurse).

Wieso blieb der Rezensent bei allen Stichproben im Kommentar enttäuscht? Beispiele: Zu Mt 1–2 (sog. Kindheitsgeschichte) stellt S. keine historischen Fragen, beantwortet folglich auch keine. Zu 3,1–6 erfährt der Leser nicht, daß die Täuferpredigt in 3,2 die vorweggenommene Jesuspredigt aus 4,17 ist; stattdessen heißt es: „Die Predigt des Täufers entspricht nach Mt dem Grundgedanken der Jüngerpredigt (10,7)" (65). Daß das Motiv der Sündenvergebung von der Johannestaufe zum Becherwort (26,28) gewandert ist, bleibt ebenfalls unerwähnt. Weil S. die Zweiquellenhypothese aufgibt und den Leser über die vormt Quellen im Unklaren läßt, kann er ihn auch nicht mit dem Profil der mt Redaktion genauer bekannt machen. Daß Mt Quellen (Doppelüberlieferungen wie in 13,31f: Senfkorngleichnis) verbindet, bleibt außerhalb der Betrachtung. Zu Mt 18,19f folgt S. (373f) einer Hypothese von J. D. M. Derrett, der meint, es gehe nicht um Gebet und Versammlung, sondern um Streitschlichtung von Friedensstiftern – wenig wahrscheinlich, wie sich der Nachprüfung erweist. S. stellt – um ein weiteres Beispiel anzuführen – fest: „Das Mk-Ev. hatte ursprünglich mit 16,8 geendet . . .; möglicherweise endete(n) damit auch die dem Mt zur Verfügung stehende(n) Tradition(en)" (591). Diese Feststellung hat jedoch keine Konsequenzen für die Auslegung von Mt 20,8, wo die Darstellung von Mk 16,8 (Schweigen der Frauen) ja erheblich abweicht; S. erklärt nur: „Die Frauen führen den Auftrag sofort und ohne Zögern aus" (582). Ob so schon die (mit Mk nicht identische?) vormt Tradition sprach oder erst der Evangelist, bleibt unerörtert.

Das Resultat aus vielen weiteren Stichproben: Quellen- und redaktionskritische Fragen bleiben weithin ungeklärt, überlieferungskritisch-historische Fragen werden selten gestellt; S. folgt – nach unausgewiesenen Gründen – dieser oder jener Sekundärliteratur. Das Profil der mt anspruchsvollen literarischen Arbeit und Theologie ist insgesamt zu wenig erarbeitet. Im Vorwort des Kommentars (14–15) ist das Vorhaben des Kommentators schon in merkwürdig modernistischer Verfremdung geschildert, z. B.: „Die Kommunikationsabsicht des Evangelisten, die aktive Rolle der Adressaten und die die einzelnen Perikopen bestimmenden theologischen Gedanken sollen im Sinne von ‚Sprechhandlungen' herausgestellt werden, eines Prozesses, der geprägt ist von der Wechselseitigkeit von Rede und Gegenrede, von Frage und Antwort" (14). Dem entspricht ein vermeintliches Wissen um angebliche Diskussionen in der mt Gemeinde im jeweils letzten Abschnitt (III) einer Kommentierung, z. B. zu Mt 7,6: „Die V. 1–5 hatte die Gemeinde aufgefordert, beim Richten äußerst behutsam vorzugehen, am besten gar nicht zu richten. Einer daraus fälschlich gezogenen Konsequenz, jeglicher entscheidenden Verantwortung aus dem Weg zu gehen, will das vorliegende Logion entgegenwirken" (147), nämlich: „Gebt nicht das Heilige den Hunden"!

Für wen ist dieser (die Textlage komplizierende) Kommentar geschrieben? S. meint: „Nicht zuletzt übt heute wie früher gerade dieses Evangelium seine Anziehungskraft vor allem auf Menschen aus, die in dieser Welt an den Rand gedrängt sind, deren Leben durch Unterdrückung und Not gezeichnet ist und auf deren Schultern schwere Lasten liegen" (13). Solche Adressaten des Evangeliums – für welche der Kommentator viel gearbeitet, sich dienend eingesetzt hat – bedürfen des Kommentars nicht; und hilft der Kommentar, solche Adressaten zu erreichen? Er wirft Fragen auf, Rätsel.

München Rudolf Pesch

Broer, Ingo: **Die Seligpreisungen der Bergpredigt.** Studien zu ihrer Überlieferung und Interpretation. – (Königstein/Ts.): Peter Hanstein Verlag (1986). 110 S. (Bonner Biblische Beiträge 61), geb. DM 38.–

In der Fülle der neueren exegetischen Literatur zur Bergpredigt (vgl. ThRv 79, 1983, 177–198; 81, 1985, 196–200) ist das vorliegende Buch charakterisiert durch ein intensives Bemühen um ein Gespräch mit sonstigen Interpretationen, die sorgfälig referiert und mit den Gegenmeinungen konfrontiert werden. Längere Zitate aus der Sekundärliteratur prägen daher den Text, anderes wird in die umfangreichen Anmerkungen aufgenommen, die allerdings häufig den laufenden Seitentext quantitativ übertreffen, was dem Lesefluß nicht immer gerade förderlich ist. Motiviert ist diese bewußte Gesprächssuche in der „Sorge um den Wissenschaftscharakter der neutestamentlichen Exegese" (Vorwort), denn: „Die gegenwärtige Lage der neutestamentlichen Bibelwissenschaft ist schlecht." Mit diesem Satz beginnt Vf. auf S. 11 wie mit einem Paukenschlag seine Ausführungen. Auswege sieht er nicht in der Übernahme neuerer sprachwissenschaftlicher Methoden oder in der verstärkten Herausarbeitung der Kontinuität ntl. Theologien mit jüdischer Theologie (12; gehören die extensiven traditionsgeschichtlichen Erörterungen im Buch nicht dazu?), sondern nach seiner Meinung wird es apodiktisch „für die neutestamentliche Exegese . . . bei den bekannten methodischen Schritten bleiben müssen", „solange nicht bessere – und das heißt für mich: intersubjektivere, die Vielfalt einander widersprechender Meinungen beseitigende – Verfahren entwickelt sind" (12). Der Begriff Intersubjektivität – von ihm sind die Ausführungen im Vorwort und in der Einleitung 9–13; vgl. auch 15) geprägt – beschwört weniger das Einverständnis und die Betroffenheit des je neuen Lesers mit dem und durch den Text als vielmehr die Übereinkunft der Lesegemeinschaft der Ausleger. Den Versuch nach „wenigstens etwas größerer Intersubjektivität . . . nicht zu wagen, hieße die Exegese aufzugeben" (13). Liegt es wirklich nur am mangelnden Willen der am Gespräch Beteiligten? Oder lädt nicht die Knappheit der Texte und ihre Eingebundenheit in eine geprägte Sprachwelt gerade zu vielfältigem Lesen ein und ist Grund für ihre Offenheit und Unabgeschlossenheit (was Vf. durchaus auch anmerkungsweise sieht: 13 Anm. 8). Daß dem Vf. es bei vielen Aspekten seines Buches gelungen ist, argumentativ zu größerer Klarheit und Eindeutigkeit zu gelangen, wird man ihm gern bestätigen, ebenso sein geduldiges, genaues Hinhören auf die in der Exegese vertretenen Meinungen. Hier liegt die Stärke des Buches, womit jedoch nicht alle Fragen ausgeräumt sind und im traditionsgeschichtlichen und redaktionsgeschichtlichen Bereich Eindeutigkeit erzielt werden kann. Der berechtigte Hinweis des Vf.s (15) auf die komplexe Natur des Gegenstandes bleibt berechtigt und gibt gleichzeitig die Grenzen des Buches an.

Zunächst ein Überblick: Nach der Einleitung behandelt Kap. 1 die Überlieferungsform der Seligpreisungen und Weherufe in der vorlukanischen und vormatthäischen Tradition (15–38). Ein Überblick zur Formgeschichte der Makarismen im Alten und Neuen Testament wird in Kap. 2 geboten (39–52). In Kap. 3 behandelt Vf. das Problem der matthäischen Sondergut-Makarismen (53–63), während er in Kap. 4 den (oft behaupteten, aber nicht vorhandenen) Zusammenhang der Makarismen mit Jes 61 untersucht (64–67). Kap. 5 ist überschrieben: „Voraussetzungen für eine Interpretation der Seligpreisungen" (68–98) – mit der Konsequenz, daß der Leser gemäß dem Haupttitel die eigentliche redaktionskritische, die Seligpreisungen aus dem Gesamtentwurf der matthäischen Theologie deutende Interpretation im Grunde noch erwartet. Ein Literaturverzeichnis, in das auch die Verfasser längerer Spezial-Artikel nicht aufgenommen wurden, sowie ein Stellenregister und Autorenregister schließen die Studien ab.

Haupttitel und Untertitel geben mehr an, als geboten wird. Erwartet der Leser Studien zur Überlieferung und Interpreation aller Seligpreisungen der Bergpredigt, so wird der Gegenstand nicht in der Einleitung, sondern irgendwann im Verlauf des Textes im Nebenhinein mit folgender Begründung eingeengt:

„Mt 5,10 wird so allgemein auf Mt zurückgeführt, daß hier auf eine Erörterung verzichtet werden soll" (62 Anm. 26). Und: „Es versteht sich dabei von selbst, daß nur die umstrittenen Seligpreisungen behandelt zu werden brauchen" (68; vgl. 96). Daß bei diesem Vorgehen die redaktionelle Intention des Matthäus wie auch seine kompositorischen Fähigkeiten stark unterbewertet werden, ist nicht zu verhindern. So werden die übergreifende Gestalteinheit der Makarismen mit der doch wohl bewußt verwendeten hochstilisierten π-Alliteration in den a-Versen in Mt 5,3–6, der Aufbau in zwei Strophen mit gleicher Anzahl der Worte (W. Weber, J. Schniewind, Chr. Michaelis) nicht formkritisch erörtert. Die Exegese als Interpretation des vorliegenden Textes muß bei einem solchen Ansatz zu kurz geraten.

Der Rezensent lehnt keineswegs vormatthäische, urchristliche Traditionen (neben sonstigen jüdischen) ab, jedoch erscheint ihm z. B. die These, in den Sondergut-Makarismen des Matthäus könne man „mindestens (sic!) fünf Schichten" unterscheiden (60), nicht mehr nachvollziehbar, zumal rein innertextlich formuliert und nicht einmal der Versuch nach einer Verortung (Verfasser, Gemeinde, Zeit) einer damit verbundenen Theologie gemacht wird. Der in der Einleitung beklagte Schaden ist evident. Ebenso ist die in diesem Kontext genannte „Uneinheitlichkeit" als Kriterium zu befragen. Warum soll eine wie immer geartete, aus der Spruchliteratur sehr wohl bekannte Uneinheitlichkeit

gegen die redaktionelle Bildung des Matthäus sprechen (ebd.)? Außerdem kann die für die Makarismen behauptete „Uneinheitlichkeit" nicht damit belegt werden, daß Matthäus in 5,4.5.7 die LXX rezipiert, in 5,8 nicht (vgl. jedoch zur Kombination von Reinheit des Herzens und Gottesschau Ps 24,4.6), ebenso nicht in 5,9 (doch vgl. Ps 34,15; Spr 10,10), während es für 5,10 in der Tat keine LXX-Vorlage gibt, da auch Vf. diesen Vers ohne Zweifel (62 Anm. 26) für redakionell hält (insofern haben die Hinweise 60f auf 5,10 zu entfallen). Sollte Matthäus in 18,15–20 ein vorformuliertes Stück aufgenommen haben (so mit Schnackenburg 56), was besagt dies für 5,3–10?

Eine methodisch gesicherte Unterscheidung zwischen Tradition und Redaktion wird auch wohl in Zukunft weiter unser aller Wunsch sein. Zu einem stärker überprüfbaren Ansatz mit Hilfe von sprachlichen Eigentümlichkeiten vgl. P. Dschulnigg, Sprache, Redaktion und Intention des Markus-Evangeliums, Stuttgart 1984, und U. Luz, Das Evangelium nach Matthäus I, Köln–Neukirchen 1985, 35–56, die aber in der Auswertung – dies sei deutlich betont – unterschiedliche Folgerungen ziehen. Das Problem ist demnach wohl noch umfassender anzugehen und nur asymptotisch zu beschreiben.

Die Thesen des Vf.s bleiben ohne Zweifel bedenkenswert, im Ergebnis großenteils auch hypothetisch möglich, in jedem Fall sind sie stimulierend – auch in der Art, wie andere Meinungen ernstgenommen, ihre Schwachstellen in der Argumentation offengelegt und sachlich, aber auch ironisierend und selbstbewußt zurückgewiesen werden (16 Anm 10; 25 Anm. 45; 37 Anm. 77; 61; 66 Anm. 11; 69 u. ö.). Insofern ist die Arbeit forschungsfördernd und wird trotz ihres Auswahlcharakters für die weitere Auslegung der Makarismen unersetzlich bleiben – auch im Vergleich zur umfassender ansetzenden Arbeit von G. Strecker, Die Bergpredigt, Göttingen 1984 (ebd. 28f weitere Literatur zu den Makarismen; vgl. auch Luz, aaO. 198f). Mit Recht setzt Vf. sich von Streckers einlinig ethisch-fordernder Interpretation ab (vgl. auch die Rezension in: ThRv 81, 1985, 196–198), da die Makarismen primär einen für die Hörer überraschenden Indikativ enthalten.

Abschließend ein Hinweis an Verlag und Herausgeber: Die Typen im Computersatz strapazieren die Augen, die Anordnung des Textes auf den Seiten mit Leerstellen am unteren Rand sind z. T. arg verwirrend (etwa 74f. 77f. 93f), der Preis für 110 Seiten (samt Titelei) ist horrend.

Paderborn Hubert Frankemölle

Uhlig, Christian: **Funktion und Situation der Kirchengeschichte als theologischer Disziplin.** – Frankfurt a. M., Bern, New York: Peter Lang (1985). 307 S. (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII, Bd 269) kart. sfr. 65.–

Vorbemerkung: Die folgende Besprechung zu verfassen fiel dem Rezensenten nicht leicht, handelt es sich doch bei dem Buch von Christian Uhlig, Redakteur der Theologischen Realenzyklopädie seit dem 12. Band (1983), um eine Doktorarbeit, die 1976 am Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Münster eingereicht wurde, als der Vf. noch Assistent am dortigen Seminar für Alte Kirchengeschichte war (Referenten: Kurt Aland und Helmuth Kittel †), zu einem Zeitpunkt, als der Rezensent selbst an einer thematisch gleichgelagerten Dissertation zu arbeiten begann, die dann 1979 vom Fachbereich Katholische Theologie derselben Universität angenommen wurde (Kirchengeschichte – Geschichtstheologie – Geschichtswissenschaft. Analysen zur Wissenschaftstheorie und Theologie der katholischen Kirchengeschichtsschreibung, Düsseldorf 1981). Die Existenz der Arbeit Uhligs von 1976 blieb dem Rezensenten leider unbekannt – kein gutes Zeichen für die Kontakte zwischen den Fakultäten; umgekehrt berücksichtigt die schließlich 1985 publizierte These Uhligs nicht diejenige des Rezensenten, genausowenig aber andere neuere protestantische Arbeiten, wie etwa die Habilitationsschrift von Eckehart Stöve, Kirchengeschichte zwischen geschichtlicher Kontinuität und geschichtlicher Relativität. Der Institutionalisierungsprozeß der Kirchengeschichte im Zusammenhang neuzeitlichen Geschichtsverständnisses (masch. Heidelberg 1978; vgl. dazu den Beitrag Stöves = Röm Qu 80, 1985, 189/99). Uhlig ließ seine Arbeit nach nahezu zehn Jahren ohne jede Aktualisierung erscheinen und auch ohne jede Erklärung für diesen Umstand. Eine solche Ausgangslage könnte zu Beckmessereien verleiten, zumal eine große Zahl von im Satz stehengegliebenen ärgerlichen, z. T. sinnentstellenden Druckfehlern, ja sogar fehlende Wörter (z. B. 53; 59) die Lektüre nicht besonders angenehm machen. So war es, dieser Gefahr bewußt, dem Rezensenten nicht leicht, zu einem – so weit als möglich – unvoreingenommenen Urteil vorzudringen.

Indessen bietet die späte Veröffentlichung der Arbeit aber die Chance zu fragen, was sich verändert hat seit 1976 und was nicht. Zuvor sei jedoch ein kurzer Abriß der Untersuchung Uhligs geboten:

Im ersten Teil seiner Arbeit (23/156) bietet U. einen Überblick über die Konzeption der Disziplin Kirchengeschichte innerhalb der protestantischen Theologie seit Karl Barth („Hilfswissenschaft"). Er behandelt und kommentiert im einzelnen folgende Theologen: Rudolf Bultmann, Gerhard Ebeling (für dessen Konzeption U. deutliche Vorlieben zeigt), Ernst Benz, Walter Delius, Heinrich Bornkamm, Heinrich Karpp, Winfried Zeller, Kurt Dietrich Schmidt, Peter Meinhold, Martin Schmidt, Ernst Wolf, Alfred Schindler, Hanns Rückert und Gerhard Ruhbach sowie die innerhalb der theologischen „Enzyklopädie", d. h. innerhalb des Versuchs, das Gesamt der theologischen Disziplinen zu beschreiben, entwickelten Bestimmungen von Kirchengeschichte bei Hermann Diem, Hans-Georg Fritzsche, Friedrich Mildenberger, Eberhard Jüngel und Wolfhart Pannenberg. Der Abschnitt schließt mit einem Ausblick auf die Diskussion innerhalb der katholischen Theologie (Jedin, Grotz, Plongeron, Stockmeier, Walter Kasper).

Im zweiten Teil (157/236) geht U. angesichts der unumstrittenen Meinung, derzufolge Kirchen- und Profangeschichte sich derselben Methoden bedienen, auf die Legitimationskrise der letzteren ein, die in den siebziger Jahren zu einer Fülle von wissenschaftstheoretischer Literatur führte. U. fragt nach den Konsequenzen dieser Überlegungen für die an der Methodenidenität mit der Profangeschichtsschreibung festhaltende Kirchengeschichtsschreibung und bespricht die Fragen der Objektbestimmung in der Kirchengeschichte, ihren Zusammenang mit der historischen Sozialwissenschaft, der „Strukturgeschichte", das Problem von subjektiver und objektiver Erkenntnis, das Verhältnis von Geschichtsbewußtsein und Geschichtsforschung (thematisiert unter der Überschrift: „Zur Frage nach der Zukunft in der Geschichtswissenschaft") sowie von „Universalgeschichte und Kirchengeschichte".

Der letzte Teil (255/292) stellt das Ergebnis der Analysen U.s dar, eine Grundlegung der Kirchengeschichtsschreibung innerhalb des theologischen Fächerspektrums (ihre Legitimität und Relevanz „zwischen Historie, Systematik und Empirie"), den Versuch einer Objektbestimmung und die Entfaltung ihrer theologischen Aufgabenstellung („Kirchengeschichte als Modell der ständig wiederholten Erneuerung des in der Bewährung Bewährten").

1976 stellt U. fest, daß die Kirchenhistoriker „von der neueren Diskussion um die Theorie und Methodik der Geschichtswissenschaft nur wenig Notiz genommen" hätten. „Eine Krise der Kirchengeschichte im Sinne der ‚neueren Krise' in der Geschichtswissenschaft fand nicht statt" (157). Diese Feststellung, im Blick hauptsächlich auf den protestantischen Bereich getroffen, hatte – und hat – Geltung genauso für die katholische Theologie, unabhängig davon, daß die Positionen innerhalb der Theologie beider Konfessionen von theoretischen Unzulänglichkeiten und Differenzen gekennzeichnet waren. Warum dennoch eine grundsätzliche Krise ausblieb, versucht U. damit zu erklären, daß „das historische Interesse (. . .) in der Kirchengeschichte seine Fixierung und sein zu Interpretierendes nicht verloren (habe); ihr blieb vielleicht darum eine Grundlagenkrise dieses Ausmaßes erspart" (160).

Das „vielleicht" dieser Antwort offenbart freilich eine gewisse Unsicherheit im Urteil und ist damit zugleich Indikator für die Schwachstelle der wissenschaftstheoretischen Überlegungen U.s. Die nach des Vf.s Meinung den Kirchenhistoriker vermutlich vor der Grundlagenkrise rettende „Fixierung auf sein zu Interpretierendes" ist jene Prämisse, die U. nicht konsequent genug der wissenschaftstheoretischen Analyse unterzieht. Nur wer dies tut, wird wirklich darüber Auskunft geben können, warum der Kirchengeschichte die „Grundlagenkrise" erspart blieb, wird beurteilen können, ob dies zu begrüßen ist und auch Konsequenzen der Entwicklung abschätzen und bewerten können.

U. geht durchwegs davon aus, daß der „Kirchenhistoriker (. . .) in einer besonderen, qualitativ anderen Beziehung zu seinem Erkenntnisobjekt (stehe) als der Historiker, der sich der Geschichte im allgemeinen zuwendet" (194), daß er „bereits von vornherein eine Gegenstandsbegrenzung und -eingrenzung qua Definition mitbringt, eine Beschränkung, der eine Entscheidung vorausgegangen ist" (197). Diese ist die den Kirchenhistoriker von anderen Geschichtswissenschaftlern unterscheidende Entscheidung dafür, daß „christlicher Glauben an ein wie immer zu beschreibendes historisches Ereignis gekoppelt ist, ein Ereignis, das als konstitutiv für christlichen Glauben überhaupt ausgegeben wird" (257).

Erneut verweist die Unbestimmtheit der Formulierung („wie immer zu beschreibendes historisches Ereignis") auf die Schwäche der Analyse. Was ist dieses „historische Ereignis", das den Grund legt für das besondere Verhältnis des Kirchenhistorikers zu seinem Objekt? Die Menschwerdung Jesu Christi, die Auferstehung[1], die Geistsendung? All dies sind „Ereignisse", deren Bedeutung sich keinesfalls in der Historizität des ihnen zugrunde liegenden Ereignisses erschöpft, son-

[1] Zur Problematik des Ereignischarakters der Auferstehung vgl. jetzt I. Broer, „Der Herr ist wahrhaft auferstanden" (Lk 24,34). Auferstehung Jesu und historisch-kritische Methode. Erwägung zur Entstehung des Osterglaubens = L. Oberlinner (Hg.), Auferstehung Jesu – Auferstehung der Christen. Deutungen des Osterglaubens (FS A. Vögtle zum 75. Geburtstag), Freiburg/B., Basel, Wien 1986 = QDisp 105, 39/62.

dern sich erst im gläubigen Diskurs erschließt. In dessen ganz eigenen Plausibilitätsstrukturen mag sich neben dem Kirchenhistoriker auch manch anderer Historiker wiederfinden und wohlfühlen, der als Christ sein Geschäft betreibt – ohne doch zum Kirchenhistoriker zu werden. Die Überzeugung „daß christlicher Glaube sich auf ein historisches Ereignis gründet" (246) ist keinesfalls schon ein hinreichender Grund bei der Begründung der Kirchengeschichte als Wissenschaft, und die Probleme, die sich der Theologie dabei angesichts des Verhältnisses von „Glauben und Geschichte" stellen, lassen sich keinesfalls bloß bei dem – innerhalb des protestantischen Bereichs natürlich sehr wichtigen – Problem der Geltung des sola scriptura-Prinzips angesichts der historischen Erkenntnisse über die Entstehungsbedingungen von Schrift und Kanon selbst beobachten. Sie kehren in gleicher Weise bei all den anthropologischen Grundlagen wieder, die U., von der gläubigen Grundentscheidung ausgehend, für die Kirchengeschichtsschreibung meint voraussetzen zu können (vgl. 207; 240; 282; 290 u. ö.).

Es ist schade, daß der Autor zu keiner positiven Würdigung der narrativen Modelle hist. Erklärung und Erkenntnis vorstößt. Er tut sie in einer Anmerkung (230, A. 140) als „eine Verkürzung von Geschichte (. . .) wie auch der geschichtswissenschaftlichen Möglichkeiten" ab, weil ihrzufolge – und hier zitiert er J. Oelkers – „die Inhalte der Erzählung (. . .) von bestimmten geschichtswissenschaftlichen Konstruktionen ebenso abhängig (sind), wie von leitenden Theoremen der Interpretation, die je gegenwärtig gewonnen werden". Erst dies aber und dies allein ermöglicht es nach der anderweitig vom Rezensenten dargelegten Meinung, daß wissenschaftstheoretisch akzeptabel die Rahmenbedingungen eingeführt werden, welche Geschichte im Kommunikationsrahmen „Kirche" zur Kirchengeschichte machen. Deren Definition erfolgt also nicht topisch, von der Gegenstandsbegrenzung, sondern tropisch, von ihrer Darstellungsweise her.

Die Basis für eine Analyse des narrativen Erklärens in der Geschichtswissenschaft bilden nach wie vor die Studien Arthur C. Danto's (1965, deutsch 1974); sie ist mittlerweile durch die Studien Paul Ricoeurs (Temps et récit, 2 Bde, 1983/84; deutsche Übers. angekündigt in der Reihe „Übergänge", Bd 18, Fink-Verlag, München; vgl. einstweilen: ders., Zufall und Vernunft in der Geschichte, Tübingen 1986) und Hayden Whites weiter vorangetrieben worden (Auch Klio dichtet oder Die Fiktion des Faktischen. Studien zur Tropologie des historischen Diskurses, Stuttgart 1986 = Sprache und Geschichte Bd 10).

Darin, daß die Kirchengeschichte ihren Kommunikationsrahmen nie verlor, liegt der Grund, warum sie von einer Grundlagenkrise verschont blieb, wie sie die „Profangeschichte" durchmachte, welche schlichtweg vor zehn bis fünfzehn Jahren ihr Publikum zu verlieren drohte. Diese hat seitdem gewaltige Anstrengungen unternommen, um wieder zu einer respektablen Größe anzuwachsen. Daß ihr dies gelungen ist, wird man feststellen müssen, auch wenn man nicht alles begrüßt, was dazu unternommen wurde (insbesondere die im jüngsten „Historikerstreit" zu Tage getretenen Tendenzen der neuen Nationalgeschichte stimmen den Rezensenten bedenklich; vgl. W. J. Mommsen, Weder Leugnen noch Vergessen befreit von der Vergangenheit = „Historikerstreit". Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung, München: Piper 1987, 300/21; H. Mommsen, Suche nach der „verlorenen Geschichte"? = ebd. 156/73).

Da aber die Kirchengeschichte, wie U. richtig feststellte, keine solche Grundlagenkrise durchgemacht hat, droht ihr womöglich, den Anschluß an die Entwicklungen zu verpassen, welche in der allgemeinen Geschichtswissenschaft seit deren Grundlagenkrise verstärkt Einfluß gewannen. Dies zeigt sich deutlich an zwei Bereichen, die U. bereits 1976 einer verstärkten Aufmerksamkeit empfahl (und die späte Publikation seines Buches ist wohl kaum der Grund, warum wir hier, und das gilt für beide Konfessionen, recht wenig Fortschritte zu verzeichnen haben): die Sozialgeschichte und das, was er „Strukturgeschichte" nennt. Aus beiden schälte sich in Frankreich die für die Kirchengeschichte besonders interessante und wichtige Mentalitätsgeschichte heraus, deren Fragestellungen zu adaptieren sich als äußerst lohnenswert empfiehlt (vgl. dazu das Nachschlagewerk von J. Le Goff – R. Chartier – R. Revell, La nouvelle histoire, Paris 1978 sowie G. Duby und V. Sellin = HZ 241, 1985, 543/98 und Raulff [Hg.], Mentalitätengeschichte. Zur historischen Rekonstruktion geistiger Prozesse, Berlin 1987 = Wagenbachs Taschenbücherei 152).

Für den Bereich des frühen Christentums sind in letzter Zeit von einer Reihe Autoren sozialgeschichtliche Themen verstärkt angepackt und teilweise auch schon publiziert worden. (E. Plümacher und W. Wischmeyer = Studia patristica XVIII, 1 im protestantischen Bereich; G. Schöllgen = JAC Erg.bd. 12, 1984 auf katholischer Seite.) Auf A. Angenendts Darstellung des Frühmittelalters (= Christentum und Gesellschaft Bd 4, Kohlhammer Verlag) wird man mit Sicherheit gespannt sein dürfen. Aber man wünschte sich auch Studien dieser Art aus der Feder von Kirchenhistorikern für den Bereich des Hoch- und Spätmittelalters, der Reformation bzw. der Frühneuzeit sowie der Neuzeit überhaupt. Hier befindet sich die sog. Profangeschichte derzeit sicher im Vorsprung (wofür nur einige Namen stehen mögen: A. Borst, F. Braudel, P. Burke, H.-W. Goetz, J. Delumeau, C. Ginzburg, J. Le Goff, J. Heers, E. Le Roy Ladurie, M. Vovelle); in neuer Zusammenschau von Fragen, die traditionell eher der Volkskunde, Kunst-, Kultur- oder Frömmigkeitsgeschichte zugerechnet werden, werden hier unter Einbezug einer sozialgeschichtlichen Perspektive verstärkt Themen behandelt, die auch innerhalb der Kirchengeschichte von Bedeutung sind, wie Häresie, Inquisition, Fegfeuer, Festbrauch, Mönchtum usw. – indessen richten sich diese Studien kaum an das „kirchliche" Publikum.

Unter dem Einfluß solcher und ähnlicher Fragestellungen könnte es gelingen, daß sich auch die Kirchengeschichte beider Konfessionen von der auch von U. mehrfach apostrophierten und vielfach noch vorherrschenden „antiquarischen" Art weiter löst. Sie war die Hauptursache jener Krise, in die die allgemeine Geschichtswissenschaft Ende der sechziger Jahre schlitterte. Daß der Kirchengeschichte dies erspart blieb, will nicht heißen, sie könne unbesehen so weiterarbeiten wie zuvor; sie könnte es nur um den Preis, den Anschluß an die allgemeine Geschichtswissenschaft zu verlieren.

Deren Zielvorstellungen faßt U. im Anschluß an J. Kocka wie folgt zusammen (248; Z. 2 v. o. fehlt im Zitat U.s aus Kocka nach „haben" ein „und"): Die Geschichtswissenschaft und auch die Kirchengeschichte dienen

„1. der Erklärung von Gegenwartsphänomenen,
2. der Vermittlung von Orientierungs- und Handlungskategorien,
3. der Kritik und Kontrolle öffentlich wirksamer Traditionen,
4. als Demonstration von Alternativen und Verflüssigung des Selbstverständlichen (Einsicht in dauerhafte Strukturen),
5. als historisches Bildungsgut auch in der Relevanz des Irrelevanten,
6. der Erziehung zu konkretem Denken,
7. als Erfahrungsmuster zukünftiger Entscheidungen."

Was die unmittelbare Vermittlung von Handlungskategorien anbetrifft, so ist der Rezensent skeptischer als U. Er stimmt ihm aber zu, daß der Kirchenhistoriker „in der glücklichen Lage (ist), daß die historische und systematische Dimension (jeglichen Denkens und Handelns, d. Rez.) sich bereits unter einem Dach, dem der Theologie vorfinden" (249). Hier schließlich nähert sich U. jenem pragmatischen Ansatz einer Definition der Kirchengeschichte, wie er sich wissenschaftstheoretisch konsequent nur aus den Denkmodellen narrativer Geschichtswissenschaft ableiten läßt.

Siegen Hans Reinhard Seeliger

Brox, Norbert: **Kirchengeschichte des Altertums.** – Düsseldorf: Patmos (1983). 206 S. (Leitfaden Theologie 8), kart. DM 19.80

Geschichte der katholischen Kirche. Ein Grundkurs. Hrsg. v. Josef Lenzenweger, Peter Stockmeier, Karl Amon, Rudolf Zinnhobler. – Graz, Wien, Köln: Styria (1986). 583 S., Ln DM 78.–

Jacobs, Manfred: **Das Christentum in der antiken Welt.** Von der frühkatholischen Kirche bis zu Kaiser Konstantin. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1987. 202 S. (Zugänge zur Kirchengeschichte 2), kart. DM 16.80

Seit 1980 setzte sich eine kleine Lawine in Bewegung, die ein halbes Dutzend Darstellungen zur Geschichte der alten Kirchen hervorbrachte. Diese Darstellungen sind in der Regel aus den Standardvorlesungen akademischer Lehrer hervorgegangen, die in erster Linie Studierenden und sonstigen Interessenten unter dem Anspruch, die neuesten Forschungsergebnisse der Disziplin über die veralteten oder zu umfänglichen neueren Lehrbücher hinaus griffig und übersichtlich vorzulegen, behilflich sein wollen. Die so gehäuften, je neuen Versuche, die Fülle des Stoffes in das Prokrustesbett einer beschränkten Seitenzahl zu zwingen, machen deutlich, daß Handbücher und Gesamtdarstellungen auch in der Disziplin Alte Kirchengeschichte mehr und mehr problematisch werden. Das sei kein Vorwurf an die Adresse der Vf., sondern die grundsätzliche Anfrage, ob nicht doch die gestellte Aufgabe besser und ausschließlich durch grundkursartige Vorlesungen, die ungedruckt bleiben, zu lösen wäre. Ein weiteres Problem wird dringlicher. Die christliche Archäologie hat in den letzten 20 Jahren Erhebliches geleistet. Die Mitverarbeitung der monumentalen Quellen aber in den zu besprechenden Darstellungen geschah kaum. Ist die Forderung unbillig, literarische und monumentale Quellen in gleicher Weise und gleichberechtigt als Grundlage für kirchengeschichtliche Gesamtsichten einzufordern oder soll es bei dem Ansatz eines Eusebius von Caesarea bleiben, der Kirchengeschichte als Wortgeschichte darbietet

und verstreut konstantinische Kirchenbauten erwähnt, die dann ebenso versprengelt in den vorgestellten Darstellungen erwähnt werden? Auch diese Überlegung stellt sich als prinzipielle Frage und nicht als Einwand gegen das Bemühen der Autoren.

M. Jacobs geht von der Voraussetzung aus, daß der Bildungsauftrag den Raum der Universität zu überschreiten habe und daß der Leser angeleitet werden solle, selbständig mit den Quellen umzugehen. Demzufolge werden 107 Quellenauszüge in Übersetzung vorgelegt, eingeleitet, kommentiert und ausgewertet. Wenn aber von J. A. Fischer: Die Apostolischen Väter. Darmstadt ^{9}1986 aus einer Auflage von 1964 Texte entnommen werden und die Didache den Apostolischen Vätern zugerechnet wird, ebenso wie der Barnabasbrief, dann fragt sich, warum die von J. A. Fischer vertretene und allgemein anerkannte Eingrenzung der Apostolischen Väter dem Studierenden vorenthalten wird? Origenes wird nicht nur in der laufenden Darstellung Origines geschrieben, sondern auch das wirre Literaturverzeichnis verändert alle Titel zu Origines. Das haben Übersetzer und Vf. nicht verdient. In gleicher unzulässiger Weise ist die Rede vom Mailänder Edikt. Mit einem Wort: einen Anspruch auf wissenschaftliche Würdigung kann der Band nicht erheben.

N. Brox teilt seine Ausführungen wie folgt unter: Die Anfänge der Kirche – Die Geschichte von Mission und Bekehrung – Gesellschaft, Staat und Christentum – Kirchliches Leben und Organisation – Konflikte, Häresien, Schismen – Theologische Orientierungen – Die theologische Literatur der Alten Kirche – Die vier ökumenischen Konzile. Das Ziel seiner Darstellung, die B. danach konsequent aufgebaut hat, ist zu Beginn seiner Schlußsätze präzis ausformuliert: „Bis zum 6. Jahrhundert ist das Christentum die Religion der Alten Welt geworden und über deren Grenzen hinaus verbreitet gewesen. Es hat in dieser Epoche die entscheidenden Elemente seiner Identität als Kirche herausgebildet ... Dieser Prozeß ließ sehr haltbare Traditionen und Kontinuitäten entstehen, führte in der Diskussion kontroverser Auslegungen allerdings auch dazu, daß das Christentum schon in dieser Frühphase seine Einheit verlor, die nicht mehr zurückgewonnen wurde." Besonderes Interesse widmet B. der kirchlichen Organisation und dem Amt. Übersichtlich, klar und verständlich werden die entscheidenden Gesichtspunkte zum Werden und der Struktur des Amtes und die Forderung nach dem Diakoniecharakter von Verfassung und Amt als Grundprinzip des Aufbaus der Kirche herausgearbeitet und gleichzeitig auf die communio-Struktur der Alten Kirchen aufmerksam gemacht, ein ansonsten vernachlässigtes Thema. Die Entstehung der Metropolien und dann der Groß-Metropoliten, ab dem 6. Jh. Patriarchen genannt, erklärt B. pragmatisch, nicht theologisch. Dem ist zuzustimmen, weil eine Angleichung der Kirchenstruktur an die Reichsstruktur als selbstverständliches Prinzip erschien, nach dem die Kirche im Regelfall staatliche Verwaltungsreformen für ihre Verwaltungsbezirkseinteilung mitvollzog. Alexandrien scheint als umfassender Kirchenverbund spätestens im 3. Jh. bereits die faktische Stellung eines Patriarchats für Ägypten eingenommen zu haben, während die anderen Patriarchate in ihrer Geschlossenheit erst später eine ähnliche Bedeutung erlangten, wobei Rom als Hauptstadt des Reiches seine eigene Rolle beanspruchen konnte.

Nüchtern, kühl und distanziert erledigt P. Stockmeier seine Aufgabe in der „Geschichte der katholischen Kirche" (21–179). Der Titel des Buches, das mit der Urgemeinde von Jerusalem (sollte man nicht besser von Urgemeinden sprechen?) beginnt und mit der liturgischen Bewegung des 19./20. Jh.s endet, ist zumindest für den Teil Altertum unglücklich gewählt. Ab dem Mittelalter scheint der Werktitel eine Einschränkung zu bedeuten; denn der Abschnitt von G. Larentzakis (269–278) „Das Verhältnis von Ost- und Westkirche" meint lediglich die Byzantinische Kirche. Armenien wird nur S. 157 und 428, die Kopten S. 172 erwähnt, die anderen Großkirchen kommen nicht vor.

Wie ein roter Faden durchzieht St.s Darstellung die Überzeugung von der Kontinuität römischer Kultur und Religiosität im Christentum, die an der Gestalt Konstantins I. besonders deutlich wird, eine Sicht, die St. seinen mehrfachen Arbeiten zu dieser Frage verdankt. Viel Aufmerksamkeit räumt Vf. der zeitgenössischen Literatur christlicher, paganer und häretischer Provenienz ein. Dies führt zu Kabinettstücken wie S. 45f, wo die Apokryphen in knappster Form ihrer Tendenz nach präsentiert werden oder wie S. 47ff, wo die komplizierten gnostischen Erlösungslehren in vier Punkten meisterlich zusammengefaßt werden, ohne dadurch die notwendigen Differenzierungen abzublocken.

An die vorgestellten Grundkurse und darüber hinaus an alle Gesamtdarstellungen wären begriffliche und inhaltliche Desiderate zu richten. Die Terminologie zur Behandlung des Amtes sollte von einer gemeinsamen Nomenklatur ausgehen, die den Anachronismus möglichst vermeidet. Z. B. wäre für die kollegiale Verfassung von Ortskirchen der Terminus „Presbyter-Episkopen" angemessen. Da das Amt übereinstimmend unter diakonischem Charakter gesehen wird, führt die Rede vom monarchischen Episkopat in eine politische Auffassung, die das Herrscherliche in den Vordergrund stellt. Der Ausdruck Monepiskopat würde neutral eine solche Assoziation unterbinden und wäre zudem sachgemäßer. Warum Karten bzw. Kartenskizzen fehlen, ist schwer einzusehen. Man kann nicht erwarten, daß solche Bücher mit kirchengeschichtlichen Atlanten gelesen werden. Freilich verzichtet man lieber auf Karten, wenn wie bei Jacobs S. 154f unter der Überschrift „Stätten der Christenheit in Asien" ohne jede Begründung das Gebiet der Türkei nicht erscheint. Ohne einer feministischen Theologie das Wort reden zu wollen, fehlt in o. g. Werken ein Abschnitt über Bedeutung und Stellung der Frau in der Kirche. Dieses Thema auszulassen, verkürzt die historische Wirklichkeit. Ein Muster, auf welche Weise dazu eine Darstellungsmöglichkeit besteht, findet sich in dem Werk von A. Hamman: Die ersten Christen. Stuttgart 1985, das in französischer Sprache 1971 erschien und das die These von der aktiven Rolle der Frau in den Ortskirchen erhärtet.

Augsburg Wilhelm Gessel

Narsai. Cinq homélies sur les paraboles évangéliques. Introduction et traduction par Emmanuel-Pataq Siman. Paris: Cariscript 1984. 209 S. kart. FF 130.–

Das anzuzeigende Werk ist ein Taschenbuch, das in der Form einer Leseausgabe mit fünf thematisch zusammengehörigen Homilien des nestorianischen Schulhauptes Narsai (gest. 503) bekannt machen möchte.

Es enthält 1. die Homilie über die klugen und die törichten Jungfrauen Mt 25,1–13 (in der Zählung von A. Mingana Nr. 27), 2. über den verlorenen Sohn Lk 15,11–32 (Mingana Nr. 33), 3. über die bösen Weingärtner Mt 21,33–46 parr. (Mingana Nr. 47), 4. über den reichen Mann und den armen Lazarus Lk 16,19–31 (Mingana Nr. 48), 5. über das Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen Mt 13,24–30 (Mingana Nr. 53). Die Authentizität dieser Homilien ist unbestritten.

Text und Übersetzung sind auf gegenüberliegenden Seiten gedruckt. Als Text ist in Faksimile eine ausgewählte Hs. wiedergegeben, die in gleichermäßigen Doppelversen geschrieben ist. Das erleichtert die Zuordnung zur Übersetzung, die dem Text parallel gegenübergestellt ist. Zwei der Homilien (die 1. und die 4.) sind schon in der Editio princeps von A. Mingana, Narsai doctoris syri homeliae et carmina, vol. I–II, Mossoul 1905, enthalten. Die Übersetzung der fünf Homilien geschieht erstmalig.

Die Introduction skizziert knapp Narsais Leben und seine Lehrtätigkeit an der Schule von Edessa bzw. Nisibis und nennt das Handschriftenmaterial zu den Homilien (S. 2–3 muß anstatt Patriarcat Chaldéen No. 701, 703 und 704 die No. 70/1, 70/3 und 70/4 stehen; S. 3 ist die No. von Notre Dame des Semences 61 in 161 zu ändern). Eine Kurzbeschreibung der reproduzierten Hs. sowie einige Hinweise zum syrischen Text und zur Übersetzung beschließen die Introduction.

Zur hsl. Überlieferung erfahren wir, daß insgesamt 17 Zeugen mit den genannten Homilien bekannt sind (nur zwei von ihnen enthalten jeweils alle fünf), die drei ältesten aus dem 13. und 14. Jh., die übrigen aus dem 19. und 20. Wegen Unerreichbarkeit der drei ältesten Zeugen (zwei in Mardin/Türkei, eine in Baghdad) ging Hrsg. von seinem anfänglichen Plan einer kritischen Edition ab und entschloß sich zur Reproduktion einer Hs. und ihrer Übersetzung. Seine auch unter diesen Umständen festgehaltene wissenschaftliche Zielsetzung zeigt er mit folgenden Worten an: „Les homélies traduites ici comportent l'indéniable intérêt de manifester un témoin, jusqu'ici mal connu, des procédés pédagogiques et méthodologiques de l'exégèse dans l'école de Théodore de Mopsueste ..." (S. 1). „Chercheurs et historiens" (S. 1) nennt er als seine Adressaten.

Im Ergebnis ist das Buch jedoch kein wissenschaftlicher Beitrag zur Narsai-Forschung, da es auf dem Niveau einer unkommentierten Leseausgabe verbleibt. Jegliche Anmerkungen zum Text und zur Übersetzung fehlen sowie eine eingehende Beschreibung der Hs.

Insbes. wären Anmerkungen an den Stellen notwendig gewesen, wo Hrsg. in der Übersetzung den Text seiner Hs. stillschweigend korrigiert. Sein allgemeiner Hinweis auf dieses Verfahren (S. 4), am Beispiel grammatischer Fehler illustriert (S. 5 Anm. 4), genügt hier nicht. Ein klarer Fehler der Hs. liegt z. B. S. 9 Str. 45 vor (*ḥusrānā* = defectio anstatt *ḥumsānā* = constantia; Mingana opus cit. I, 348, 18 bietet die korrekte Lesung), wo Hrsg., den Text korrigierend, richtig mit ‚constance' übersetzt. Weniger klar sind aber Fälle wie S. 10 Str. 60: „Il nomma son Évangile: ‚le Royaume est semblable à des femmes' (syr. Text: *l-'nāšā*, Mingana I, 347,15 *l-nešše*), du fait que le Royaume céleste évangélisa les humains (*la-bnaināšā*)." Die Korrektur ist hier nicht zwingend, sie ist bestenfalls ein Vorschlag des Hrsg. Ihre Berechtigung kann nur auf der Basis des gesamten Handschriftenmaterials erwiesen werden. Zudem ist hier besser zu übersetzen: „Il nomma son évangile un Royaume, qui est semblable aux hommes ...', (*lāh la-sbartēh qārāh malkūtā d-dāmjā l-'nāšā*). Ebenso S. 6 Str. 10, syr. Text: „... dans ses écritures", Übers.: „... dans tes écritures" (so auch Mingana I, 344, 12). Dem Sinn nach ist beides möglich. S. 6 Str. 9 bleibt ein Suffix unübersetzt; S. 6 Str. 10 und S. 8 Str. 28 sind Plurale als Singulare übersetzt, S. 7 Str. 19 ein Singular als Plural – handelt es sich um stillschweigende Korrekturen? Derartige (z. T. unerhebliche) Texteingriffe seitens des Hrsg. sind ohne Kennzeichnung methodisch bedenklich, da sie dem Leser der Übersetzung völlig entgehen und ihre Berechtigung nicht immer evident ist.

Trotz der fehlenden wissenschaftlichen Bearbeitung der Homilien ist dieses Buch für die wissenschaftliche Beschäftigung mit Narsai durch die drei Inedita (2., 3. und 5. Homilie) von Bedeutung. Es ist ein willkommenes Arbeitsmittel, solange keine kritische Edition dieser

Homilien vorliegt. Das gilt um so mehr, als der syrische Text in Faksimile geboten wird. Neben der erstmaligen Übersetzung ist auch ihre Zusammenstellung von Nutzen, da sie in ihrer Gesamtheit Einblick in die ntl Exegese Narsais gewähren.

Da das Buch keine Untersuchungen enthält, sei hier nur einer (allerdings vordringlichen) Frage nachgegangen: der nach der Zuverlässigkeit des ausgewählten Textzeugen.

Wir erfahren (S. 3), daß es sich um das „Ms Neesan No. 1" handelt (im folgenden N; nach seinem Auftraggeber benannt), eine späte Hs. (A. D. 1896) aus der Nähe von Urmia, jetzt im Besitz des chaldäischen Erzbischofs von Teheran. Ferner erfahren wir, daß diese Hs. eine Kopie des Ms Brit. Library or. 5463 ist (A. D. 1893, im folgenden B). Ohne Bezugnahme auf etwaige Vorarbeiten der anfänglich geplanten kritischen Edition begründet Hrsg. die Auswahl der Hs. mit ihrer Qualität als Hs. (Vollständigkeit, Lesbarkeit, versweise-strophische Textgliederung); das ist hinsichtlich des Faksimile-Druckes sicherlich von Bedeutung, sagt aber über die Qualität als Textzeuge nichts aus. Auch ohne die drei ältesten Zeugen wäre hier eine minimale Kontrolle der Hs. mit Hilfe der in europäischen Bibliotheken zugänglichen Hss. nützlich gewesen. Der Verzicht des Hrsg. auf eine solche Kontrolle bzw. auf die Mitteilung der aus ihr gewonnenen Ergebnisse beläßt den Leser in Unkenntnis auch nur ihres ungefähren Grades an Zuverlässigkeit.

Mit den beiden kritischen Editionen von Ph. Gignoux (Homélies de Narsai sur la création, Patrologia Orientalis XXXIV, 3–4, Turnhout 1968) und F. G. McLeod (Narsai's Metrical Homilies on the Nativity, Epiphany, Passion, Resurrection and Ascension, Patrologia Orientalis XL, 1, Turnhout 1979) ist nun aber die hsl. Überlieferung der Narsai-Homilien weitgehend aufgearbeitet und die Stellung von N innerhalb dieser Überlieferung bestimmt worden. Insbes. die Edition von Mc Leod ist hier grundlegend, da er auf die Vorarbeiten von W. F. Macomber (The Manuscripts of the Metrical Homilies of Narsai, Orientalia Christiana Periodica 39, 1973, 275–306) zurückgreifen und durch den Zugang zu den im Orient befindlichen Hss. (incl. die drei ältesten) ein Stemma codicum erstellen konnte, das, obgleich es nur die seine Homilienauswahl enthaltenden Hss. abbildet, doch den Verlauf der Gesamtüberlieferung verdeutlicht (Gignoux konnte kein solches Stemma erstellen, da die von ihm bearbeiteten Homilien in den ältesten Zeugen nicht enthalten sind). Schon der erste Blick auf dieses Stemma (S. 18) läßt erkennen, daß N in keiner engeren Beziehung zu einer der drei ältesten Zeugen steht, sondern zu einem von ihnen unabhängigen Traditionsstrang (mit einer Hauptspaltung) gehört, dessen Hyparchetyp lediglich einen frühen Vorfahren mit den ältesten Zeugen gemeinsam hat.

Nun war N für McLeod nicht in vollem Umfang zugänglich (S. 13), er läßt diese Hs. daher von B vertreten sein. Denn daß B und N Schwesterhandschrifen d. h. Abschriften von ein und derselben (verlorenen) Vorlage sind, konnte er aufgrund der gezielt eingeholten Informationen zu N feststellen. Als unabhängigen Zeugen rechnet er B(N) zu seinen ‚major manuscripts' (S. 10–13), beurteilt B aber insgesamt als unzuverlässig (unreliable, S. 16). Denn B weist eine hohe Zahl von Sonderlesarten auf, die N als Schwesterhandschrift in erheblichem Maße teilen dürfte (Gignoux S. 520 und Siman S. 3 gehen sogar soweit, in N eine Abschrift von B zu sehen). So entfällt dann auch im kritischen Apparat der Edition der größte Anteil der Notate auf B. die genauere Begründung des Stemmas ist bei McLeod S. 16–17 nachzulesen, der Anschauung diene sein kritischer Apparat.

Die Einschätzung der Hs. B(N) durch McLeod sollte dem Leser des Buches ins Gedächtnis gerufen werden. Daß die Einschätzung in Bezug auf die fünf von Siman aus N vorgelegten Homilien eine grundsätzlich andere sein sollte, ist nicht wahrscheinlich. Denn zumindest für die Homilie über die törichten und die klugen Jungfrauen (Mingana Nr. 27) liegt es nach McLeod S. 14 nahe, daß das Ms Vat. Borgia 83 (A. D. 1868) einen besseren Text als B(N) bietet, da es von dem ältesten (und zugleich zuverlässigsten) Zeugen abhängig ist.

Neben den Auskünften über N in den beiden kritischen Editionen verbleibt dem wissenschaftlich interessierten Leser noch die Möglichkeit, zwei der Homilien mit der Editio princeps von Mingana zu vergleichen. Im Falle derjenigen über die törichten und die klugen Jungfrauen (bei Mingana I, 243–256) bringt dieser Vergleich erhebliche Divergenzen ans Licht. Teilweise stimmt hierbei N mit den bei Mingana in den Anmerkungen genannten Varianten aus dem (nicht identifizierbaren) Codex Mausiliensis überein. Im Falle der Homilie über den reichen Mann und den armen Lazarus (bei Mingana II, 84–99) ist hingegen eine große Textkonformität festzustellen. Weitere Nachforschungen über die Zuverlässigkeit von N sind mit leicht erreichbaren Hilfsmitteln nicht möglich. Das Ergebnis: Die Frage nach der Zuverlässigkeit stellt sich mit Dringlichkeit, der methodisch ohnehin geforderte Zweifel an der Zuverlässigkeit einer einzelnen Hs. hat konkrete Anhaltspunkte gefunden. Die Ergebnisse der Edition von McLeod lassen eine erhebliche Minderung des Zeugenwertes von N auch für die von Siman edierten Homilien vermuten.

Die vorstehenden Hinweise wollen als Ergänzung zur Introduction und zugleich als Anstoß zur Weiterarbeit an den fünf Homilien verstanden sein, an deren Ende eine kritische Edition stehen muß. Bis dahin ist dieses Buch von großem Nutzen. Jeder an Narsai und seiner Auslegung des NT Interessierte wird gerne zu dieser Leseausgabe greifen, da hier drei Inedita zugänglich werden und ein thematisch einheitlicher Homilienkomplex vorgeführt wird. In diesem Sinne ist das von Siman vorgelegte Taschenbuch willkommenzuheißen.

Münster Andreas Juckel

Rordorf, Willy: **Liturgie, foi et vie des premiers chrétiens.** Etudes patristiques. – Paris: Beauchesne (1986). 520 S. (Théologie historique 75 = Publications de la Faculté de Théologie de l'Université de Neuchâtel-Suisse 1), kart FF 150.–

Aus Anlaß der zwanzig Jahre Lehrtätigkeit W. Rordorfs an der Theologischen Fakultät in Neuchâtel haben seine Kollegen dort die Initiative ergriffen, wichtige Aufsätze des Geehrten in dem hier vorzustellenden Bd gesammelt vorzulegen. Mit ihm eröffnet die Theologische Fakultät Neuchâtel eine neue Reihe ihrer Veröffentlichungen. Ein Beitrag ist das französische Original eines zuvor in italienischer Übersetzung publizierten Artikels (381–403). Da dieser Teil in dieser Form hier zum ersten Mal gedruckt wurde, konnte der Vf. ein Postscriptum (402f) anfügen. Das übrige ist ein Nachdruck nach den Vorlagen der Erstveröffentlichung, weshalb es nicht möglich war, z. B. die Bibliographie zu ergänzen (vgl. Vorwort S. 8). Der Ort der Erstveröffentlichung ist im Inhaltsverzeichnis jeweils angegeben. Bekanntlich publiziert der Vf. auch in Deutsch. Dieser Bd enthält ausschließlich französische Texte. Ein Gesamtverzeichnis der Veröffentlichungen Rordorfs bis 1985 findet sich auf den Seiten 15–25.

Die einzelnen Aufsätze sind zu Themengruppen zusammengestellt, die gut die besonderen Interessen des Autors erkennen lassen. Die 1. Gruppe steht unter der Überschrift: Liturgie. Sie wird eröffnet durch eine Studie über Ursprung und Bedeutung der Sonntagsfeier im frühen Christentum. Zu diesem Thema hat der Autor 1962 eine Monographie vorgelegt: Der Sonntag. Geschichte des Ruhe- und Gottesdiensttages im ältesten Christentum, Zürich. Eine entsprechende Textauswahl mit Übersetzung erschien 1972 als 2. Bd in der von ihm mitherausgegebenen Reihe Traditio Christiana. Man sieht, der Vf. verfolgt Themen weiter, auf die er in frühen Jahren gestoßen ist. Weitere Aufsätze dieser Gruppe betreffen z. B. die das Gebet begleitenden Gesten nach Tertullian und Origenes und die Bischofsweihe nach der Traditio apostolica Hippolyts.

Die 2. Gruppe enthält Studien zur Didache, die damit zusammenhängen, daß Rordorf für die Sources Chrétiennes den Kommentar zu dieser Schrift verfaßt hat (zusammen mit A. Tuilier, La doctrine des douze apôtres, SC 248, 1978). Die hier abgedruckten Beiträge sind Einzelproblemen der Didache wie etwa der Zwei-Wege-Lehre, der Taufe und der Eucharistie gewidmet.

Eine 3. Gruppe besteht aus Arbeiten zur Theologie der frühen Kirche. Als Beispiele seien genannt: Die Trinität in den Schriften Justins des Märtyrers; die Bibel im Unterricht und in der Liturgie der ersten christlichen Gemeinden.

Ein weiterer Schwerpunkt der Arbeiten Rordorfs liegt bekanntlich im Themenbereich Martyrium, Hagiographie. Man findet hier nun seine einschlägigen Studien bequem zusammen. Die Aufsätze zu den Theklaakten sind Vorarbeiten zu einer geplanten Edition und Kommentierung der Paulusakten, zu denen sie gehören (für: Corpus Christianorum, Series Apocryphorum).

Die letzten drei Aufsätze betreffen Probleme der Archäologie und Ikonographie: vorkonstantinische Kultstätten; Weinstock und Wein in jüdischer und christlicher Tradition; das Christentum und die Planetenwoche.

Der Sammelband ist ein schönes Zeugnis der fruchtbaren Tätigkeit des Autors. Er erleichtert die Arbeit mit seinen Aufsätzen. Für die Zukunft ist zu hoffen, daß der Elan des Vf.s gerade in den von ihm beachteten Themenkreisen der Alten Kirche erhalten bleibt.

Mainz Theofried Baumeister

Mayer, Günter: **Die jüdische Frau in der hellenistisch-römischen Antike.** – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer (1987). 142 S., kart. DM 44.–

In den Rahmen der Publikationen, die sich mit der Rolle der Frau in der Antike auseinandersetzen, ordnet sich die vorliegende Abhand-

lung über die Stellung der jüdischen Frau ein, die bisher kaum Beachtung gefunden hat. Die sachlichen Aussagen dieser Arbeit, die sich als Korrektiv zu neueren feministischen Thesen versteht, basieren auf intensivem Studium der Quellen, die sowohl in der Literatur wie auch in den Urkunden und Inschriften auf uns gekommen sind, und zeichnen ein differenziertes Bild der jüdischen Frau in den verschiedenen Epochen. Dabei ist zu beachten, daß Gleichberechtigung wie Unterdrückung oft nebeneinander bestehen.

Den Ausgangspunkt der Untersuchung (8–32) bildet eine Skizze der geographischen Verbreitung und der Geschichte des Judentums vom Beginn der Diadochenstaaten bis gegen Ende des Weströmischen Reiches (ca. 330 v. Chr. bis ca. 500 n. Chr.). Innerhalb dieses Zeitraumes wird dem Leser das Leben der jüdischen Frau von ihrer Kindheit bis zu ihrem Tod vor Augen geführt (33–102), wobei die rechtliche Stellung der Frau im Vordergrund steht, jedoch religiöse und kulturelle Aspekte nicht vernachlässigt werden. Obwohl die Frau dem Mann gegenüber als inferior betrachtet wurde, worin sich das Judentum nicht von der Umwelt unterschied, kam es bei der Erlangung faktischer Gleichberechtigung auf die Persönlichkeit der einzelnen Frauen an, worüber die literarischen Quellen im Hinblick auf die Frauen der Oberschicht intensive Auskunft erteilen. Daher ist es ein Verdienst dieser Studie, daß sie auch die urkundlichen und inschriftlichen Quellen einbezieht, die Nachrichten über die Stellung der Frau in den anderen sozialen Schichten enthalten. Außerdem werden am Beispiel der Berenike die Probleme erörtert, die sich für die jüdische Frau aus dem Konflikt zwischen der Bewahrung der Tradition und der Anpassung an die Umwelt ergaben.

Übersichtliche Tabellen und eine unfangreiche Prosopographie (103–127) ergänzen diese Untersuchung, die viele Anregungen für die eigene Beschäftigung mit diesem Fragenkomplex bietet.

Münster Maria-Barbara von Stritzky

Albrecht, Ruth: **Das Leben der heiligen Makrina auf dem Hintergrund der Thekla-Traditionen.** Studien zu den Ursprüngen des weiblichen Mönchtums im 4. Jahrhundert in Kleinasien. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1986). 473 S., Ln. DM 98.–

Die älteste Schwester des Basilius von Caesarea und des Gregor von Nyssa (geb. ca. 327; gest. 380) gehört zu den bedeutendsten Frauengestalten der Kirchengeschichte. Allerdings ist unsere Kenntnis ihres Lebenswerkes gering, weil die Quellenlage sehr schlecht ist. Nahezu die einzige Grundlage für nähere Informationen bietet Gregors „Leben der heiligen Makrina", wobei auch hier die historisch verwertbaren Aussagen nicht gerade üppig sind. Daraus erklärt sich wohl, weshalb es relativ wenig Literatur über Makrina gibt. (Beste bisherige Analyse des Materials: die Einleitung und der Kommentar zur Edition von Pierre Maraval in SC 178, Paris 1971). Wenn die vorliegende Erlanger Diss. von 1984, die von Fairy von Lilienfeld betreut worden ist, „die Einordnung Makrinas in die Geschichte der asketischen Bewegungen und vor allem in die des weiblichen Mönchtums" (51) bearbeitet, so betritt sie in vieler Hinsicht eine terra incognita. Das auch deswegen, weil sie einen historischen Beitrag zur heute viel diskutierten Frauenforschung liefern will, und zwar mit „der Entwicklung einer neuen Fragestellung und der Betrachtung der schon bekannten Texte unter einem neuen Blickwinkel. Was sagen die Quellen, mit deren Hilfe das Bild des frühen männlichen Mönchtums rekonstruiert werden konnte, über die Frauen aus? Welche Quellen wurden in unzureichendem Maße zur Erhellung dieses Bildes herangezogen?" (14) In dieser Perspektive wertet die Vf.in eine Fülle von aufschlußreichem Material sorgfältig aus.

Nach einer an entscheidenden Stellen relativ knapp gehaltenen Übersicht über die Quellen- und Forschungssituation (27–65) skizziert A. „Makrinas Lebensweg" (65–95), ihre familiäre Einbindung und ihre Entscheidung für den asketischen Lebensstil. Zusammen mit ihrer Mutter Emmelia gründet Makrina – nach der Phase eines in der Tradition der Familienaskese stehenden geistlichen Lebens seit 340 – in der Einöde auf einem familieneigenen Landgut am Irisfluß im Pontus ein Frauenkloster (wohl ca. 352). Askese bedeutet für sie nunmehr „ein radikal einsames Leben" (85), welches zusammen mit befreiten Sklavinnen und Dienerinnen in einem neuartigen gemeinsamen Lebensmodell unter „Aufhebung der sozialen Trennungen" (90) geführt wird. Dies Modell ist durch die Maxime des engelgleichen Lebensstils geprägt (96f; so jedenfalls für Gregor – ob auch für Makrina, sei dahingestellt). Es verwirklicht sich in Meditation, Gebet und Psalmengesang, wobei Handarbeit und sozialkaritative Betätigung nur eine untergeordnete Rolle spielen (99.163).

Die Vf.in beschreibt das klösterliche Leben der Makrina trotz der schmalen Quellenbasis relativ ausführlich, weil sie es „auf dem Hintergrund asketischer, theologischer und sozialer Faktoren in Kleinasien" betrachtet (119–238 und Anmerkungen 357–394). Das darf jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, daß wir über mehr oder weniger begründete Vermutungen hinaus nichts Genaues wissen. Die Organisation in räumlicher Nähe zu einem Männerkloster (ob dies dasselbe war wie das von Basilius, Ep. 223,5 erwähnte, erscheint fraglich!) ist mit der Vf.in (130f) nicht als ein Doppelkloster anzusehen. Nach welchen Regeln Makrinas Gemeinschaft lebte, bleibt unbekannt. Man wird wohl zutreffend vermuten können, daß Basilius' Regeln „auch von Frauenklöstern übernommen wurden" (169) und daher die dort auf Frauen bezogenen Angaben auch für Makrina gegolten haben (132–137.166–168). Sicheren Boden hat man unter den Füßen mit Gregors Notizen über Makrinas Rolle als der geistlichen „Mutter" (138f) und „Lehrerin" (221f) ihres Konvents, über die Kleidung mit dem „Sack" als Bußgewand und dem Schleier (158f) sowie über die verschiedenen Bezeichnungen der Asketinnen (149–158; es gab dort auch Witwen und Diakonissen, die wohl deshalb in die Klöster zogen, weil sie in den Gemeinden ihr früheres Betätigungsfeld verloren hatten; 143–149 – die Frage, was näherhin unter „Kanonissen" zu verstehen sei, kann nicht geklärt werden; 170–172). So unbestimmt wie das Verhältnis zu Basilius und dessen Klöstern bleibt auch der Einfluß, den Eustathius von Sebaste, einer der entscheidenden Anreger der asketischen Bewegung in Kleinasien, auf Makrina ausübte (174–187). Bei dieser Frage reicht es nicht, sich auf die interessanten Angaben der Synode von Gangra zu konzentrieren, welche um 340 die Eustathianer nicht zuletzt wegen ihrer Tendenzen, die Frauen als Asketinnen aus der herkömmlichen Ordnung zu befreien, verurteilte. Denn die diesbezügliche radikale Praxis haben weder Makrina noch Basilius übernommen, und zur Aufhellung des dahinterstehenden theoretischen Ansatzes geben die Texte nur wenig her. Indes handelt es sich fraglos hier um eine besonders wichtige Quelle für die Erforschung der Geschichte der Frauen im frühen Christentum, die vielleicht niemals historisch befriedigend interpretiert werden kann. So bleibt das Gesamtbild von Makrinas Leben und Kommunität hinsichtlich der historisch verifizierbaren Realien trotz der Untersuchung von A. weiterhin in das bisherige Dunkel gehüllt. Was A. zur Vita Macrinae bringt, ist ein Beitrag zur kirchlichen Situation im Kleinasien des 4. Jh.s, welcher diese insgesamt gegenüber dem bisherigen Forschungsstand nicht wesentlich profilierter sehen läßt. Doch mit dieser Feststellung ist die Bedeutung des Buches noch keineswegs erfaßt.

Ein nicht gering zu schätzender Vorteil der Arbeit besteht darin, daß sie im allgemeinen mit Hypothesen und systematisierenden Schlußfolgerungen vorsichtig auf dem Boden der feststellbaren Tatsachen bleibt. Das gibt ihrem eigentlichen Darstellungsinteresse, die Rolle der Frau in der alten Kirchengeschichte und speziell im Mönchtum (der „Mönchin", wie sie 152 zutreffend-fragend zur angemessenen Terminologie feststellt) aufzuhellen, einen guten Unterbau. Auch hier sind es die zahlreichen Detailbeobachtungen, welche den Wert der Untersuchung ausmachen: z. B. die Übersicht über Frauen als Briefpartner der Kirchenväter (57ff) oder über ihre Rolle als Lehrerinnen (221ff); Bemerkungen zur sozialen Struktur (210ff) sowie der theologiegeschichtliche Exkurs über die Bewertung der weiblichen Natur, die in der Regel als minderwertig oder schwächer, aber aufgrund der asketischen Leistungsfähigkeit als ihre Grenzen überwindend angesehen wurde (187–209). Daß es Frauen als Asketinnen auch in der ägyptischen Wüste gab (124), wird gleichsam nebenbei nachgewiesen. Angesichts der Dürftigkeit der Quellen zieht Vf.in zur Interpretation der Vita Macrinae ständig Vergleichsbelege aus anderen Bereichen und Epochen heran, was methodisch manchmal etwas bedenklich erscheint.

Eine entscheidende These der Arbeit ist die, „daß das weibliche Mönchtum eigene und andere Wurzeln hat als das männliche" (157), nämlich die Fortentwicklung der alten Gemeindeaskese, der Virginität, und der Auffassung des Martyriums als der Nachfolge Christi (324). So richtig die letztere Beobachtung ist, gilt doch Analoges auch für das männliche Mönchtum. Beide Lebensformen haben sich parallel zueinander entwickelt, gewiß aber nicht ohne gegenseitige Beeinflussung. Die Vf.in sucht nun ihre These für Kleinasien durch den Nachweis zu untermauern, daß dort – anknüpfend an die Acta Pauli et Theclae – seit dem 3. Jh. eine asketische Theklatradition lebendig gewesen sei: „Wie aus den Aussagen der frühesten Quellen über das weibliche Mönchtum zu entnehmen ist, betrachteten die Asketinnen der ersten monastischen Aufbruchsphase ihren Schritt nicht als etwas grundlegend Neues, sondern sie sahen sich vielmehr als in einer Tradition stehend. Mit dem Namen Thekla als Symbol ihres Aufbruchs machten sie den direkten Anschluß ihrer Lebensweise an apostolische und urchristliche Vorbilder geltend. Darin liegt die eigentliche theologische Bedeutung der Heranziehung Theklas, daß die Anachoretinnen und Asketinnen des 4. Jh.s sich mit Hilfe dieses Modells als Nachfolgerinnen Christi und seiner Apostel verstehen konnten" (325). Die Beweisführung für eine derartige Kontinuität überzeugt nicht völlig. Bei Makrina ist der einzige Anhaltspunkt die Tatsache, daß sie als zusätzlichen Geheimnamen, der ihrer Mutter vor der Geburt im Traum offenbart wurde, denjenigen der Thekla trug. „Mit der Gestalt Theklas wird die Lebensausrichtung Makrinas vorgedeutet" (117). Dies ist allerdings nur die Deutung, die Gregor dem Vorgang gibt (Vita 2, 31: „Mir scheint aber . . ."); ansonsten ist im Leben und Denken Makrinas kein derartiger Bezug erweislich, und bei Gregor spielt ansonsten Thekla eine sehr nebensächliche, bei Basilius gar keine Rolle, was nicht gerade für eine intensive Familientradition spricht (schon gar nicht für eine analog zum basilianischen Schema von Kerygma und Dogma zu

verstehende). An Belegen für Kleinasien im 3./4. Jh. ergibt sich außer Trägern dieses Namens, der Lokaltradition von Seleukia und dem „Symposium" des Methodius (243.284–290.316f; und vielleicht der Homilie „Peri parthenias", 306f) nur die außerordentliche Wertschätzung Theklas bei Gregor von Nazianz (240–242). Alle anderen Belege gehören in andere Regionen bzw. in das 5./6. Jh. So sehr der Vf.in generell zuzustimmen ist, „daß Thekla in Kleinasien mit der Hauptstadt Konstantinopel und in Ägypten zum Vorbild für Asketinnen wurde" (308), bleiben gewisse Zweifel, ob die Theklatradition für die Entstehung des weiblichen Mönchtums in Kleinasien wie für Makrina tatsächlich die postulierte Bedeutung gehabt hat.

Unbeschadet der hier angemeldeten Einzelkritik steht fest, daß es sich insgesamt um eine solide wissenschaftliche Untersuchung handelt, die einen wichtigen Beitrag zur historischen Frauenforschung liefert. Gerade deswegen sei eine technische Ärgerlichkeit nicht verschwiegen, welche die Vf.in überhaupt nicht trifft: Das umfangreich scheinende Buch ist nichts weiter als eine Vervielfältigung des Schreibmaschinen-Manuskripts der Diss. mit weitem Zeilenabstand und ohne Randausgleich, und das bei einem relativ hohen Ladenpreis. Wenn Verlage derartiges anzubieten wagen (zudem bei respektablen Druckkostenzuschüssen!), sollte man sich angesichts der heutigen Computertechnik Wege suchen, die an solchen Zumutungen vorbeiführen. Das wird schöner und billiger als das hier Vorgelegte, was man kaum ein Buch nennen kann. So aber mutet der Verlag dem Leser eine durchaus unpassende Askese zu.

Münster Wolf-Dieter Hauschild

Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter. Hrsg. von Karl Schmid und Joachim Wollasch. – München, Wilhelm Fink Verlag, 1984, 786 S. und 29 Tafeln (Münstersche Mittelalter-Schriften Bd 48), geb. DM 160.–

I. Seitdem zu Beginn der fünfziger Jahre Gerd Tellenbach die Edition oder Neuedition der Libri memoriales im Rahmen der MGH insbesondere zur Erhellung personengeschichtlicher Zusammenhänge des frühmittelalterlichen Adels in die Wege geleitet hatte, ist die Erforschung der Memoria, d. h. des liturgischen Gedenkwesens, vor allem dank der Arbeiten von Karl Schmid und Joachim Wollasch samt ihren Mitarbeitern vornehmlich in Freiburg i. Br. und in Münster i. W. zu einer breitgefächerten mediävistischen Spezialdisziplin geworden, an deren Vertiefung sich nicht nur Historiker, sondern ebenso Theologen, Philologen, Kunsthistoriker und andere beteiligen. Gewissermaßen um Zwischenbilanz der interdisziplinären Forschungsbemühungen zu ziehen, ist im Mai 1980 an der Universität Münster ein Kolloquium durchgeführt worden; die meisten der auf dieser Tagung gehaltenen Vorträge sind, überarbeitet und zum Teil zu eigentlichen Monographien ausgeweitet, im vorliegenden Bd abgedruckt.

Eröffnet wird der Bd mit der material- und beziehungsreichen Abhandlung des Germanisten F. Ohly, Bemerkungen eines Philologen zur Memoria (9–68), in der anhand der mittelalterlichen Literatur, insbesondere der mittelhochdeutschen Dichtung die Notwendigkeit der Memoria, des Nicht-Vergessenwerdens, für das menschliche Leben beleuchtet wird. In seinem wohltuend prägnanten Beitrag (69–78) zeigt B. Kötting an der Lage der Begränisse außerhalb bzw. innerhalb von Siedlungen und von Kirchenraum „Die Tradition der Grabkirche" auf. Von grundlegender und grundsätzlicher Bedeutung scheinen mir die Beiträge von A. Angenendt (vgl. unten), G. Tellenbach und J. Wollasch zu sein. Indem Tellenbach „Die historische Dimension der liturgischen Commemoratio im Mittelalter" (200–214) untersucht, d. h. die geschichtlich bezeugten Versuche der jeweils Lebenden, mit ihren Verstorbenen vor Gott Gemeinschaft zu bewahren, wie sie sich konkret etwa in Viten, Zusätzen zu Namen oder in Gebetsintentionen fassen lassen, wird unmittelbar die historische Dimension auf eine metahistorische, eschatologische Dimension hin geöffnet, ohne die das ganze Memoriawesen nicht zu verstehen wäre. Diese Einsicht vorausgesetzt, nimmt Wollasch die historische Dimension auf und zeigt in seiner Studie „Die mittelalterlichen Lebensformen der Verbrüderung" (215–232) sowohl die Motive, die zur Commemoratio geführt haben, als auch die sich im Verlaufe des MA gewandelten Erscheinungsformen von den irischen und angelsächsischen Missionaren über das Reichs- und Reformmönchtum bis hin zu den städtischen Bruderschaften auf. Die Entwicklung der sich aus Verbrüderungsverträgen ergebenden rechtlichen Verpflichtungen bis ins 13. Jh. vor allem bei den Cluniazensern und Zisterziensern verfolgt H. E. J. Cowdrey, „Legal Problems Raised by Agreements of Confraternity" (233–254). Vom Inhalt her nur locker mit dem Grundthema verbunden erweist sich der Beitrag von S. Sonderegger, „Personennamen des Mittelalters. Vom Sinn ihrer Erforschung" (255–284); hier konzentriert sich die Betrachtung auf die Personennamen als Sprachgut, wobei der Autor ein methodisch umfassendes Bezugssystem zu deren Erschließung entwirft. Die Frage, die R. Kroos in ihrer Studie „Grabbräuche – Grabbilder" (285–353) aufgreift, wie sich nämlich der kirchliche Ritus bei Grabtragungen und Totenmessen, Begräbnis und Gedenkgottesdiensten in der Sepulkralkunst verschiedener Art (Grabsteine, Leuchter, Bahrdecken, Weihwasser etc.) spiegelt, berührt gewiß einen wichtigen Aspekt der Memoria, doch scheint das reichlich ausgebreitete Quellenmaterial noch einer durchdringenderen Bearbeitung zu bedürfen. Wie fruchtbar das Gespräch zwischen Historikern und Kunstwissenschaftlern sein kann, belegt der Beitrag „Stiftergedenken und Stifterfiguren in Naumburg" (354–383) von W. Sauerländer und J. Wollasch, wo einleuchtend die Beziehungen zwischen dem Bildprogramm des Westchores (ekkehardingische Familiengrablege, Stifterfiguren) und demjenigen des Ostchores (Kaiser Konrad II. als Gründer, Papst Johannes XIX. als Translator, Bischof Hildeward sowie die Patrone Petrus und Paulus) sowohl als Grabstätte der adligen Gründerfamilie als auch als Zeugnis der Translation des Bischofssitzes von Zeitz nach Naumburg dargelegt werden. In O. G. Oexles Abhandlung über „Memoria und Memorialbild" (384–440) geht es „um die Vorstellungen, die die Menschen des MA und der Neuzeit vom Status der Toten hatten, mit denen sie zu Lebenszeiten in Verwandtschaft, Freundschaft oder Bekanntschaft verbunden gewesen waren", so wie sie in Bildzeugnissen faßbar sind; ausgehend von Stifterbildern in Hss. sowie aus dem Bereich der Skulptur, Architektur, Teppichwirkkunst und Glasmalerei bezieht O. im folgenden als weitere Bildkategorien Darstellungen von Sukzessionslisten kirchlicher und weltlicher Würdenträger, bestimmte genealogische Bilder und „Familienbilder" (wobei in den beiden letztgenannten Bereichen die Tradition über die Reformation hinausreicht) in die Betrachtung ein. Anliegen der Abhandlung von E. Freise, „Kalendarische und annalistische Grundformen der Memoria" (441–577) ist es, diejenigen Überlieferungsgruppen näher zu untersuchen, in der sich liturgische Memorialtexte, komputistische Notizen sowie historiographische Zeugnisse zusammen in einem Codex finden; insgesamt werden handbuchartig 21 Texte besprochen. Daß auch Urkunden eine wichtige Quelle zur Erforschung der Memoria darstellen, ist nachgerade bekannt; aufgegriffen wird das Thema im Beitrag von M. Borgolte „Gedenkstiftungen in St. Galler Urkunden" (578–602), wo besonders eine Gruppe von Freilassungsurkunden mit der Verpflichtung des Freigelassenen zum Totengedächtnis des Freilassers und von sog. Seelenheilschenkungen behandelt wird. Knapp und präzise bespricht J. Autenrieth „Die Verbrüderungsbücher der Bodenseeklöster in paläographisch-kodikologischer Sicht" (603–612), weist auf ihre Gemeinsamkeiten sowie ihre Unterschiede in der Anlage hin und zieht zum Vergleich das Sakramentar Wien lat. 1815 mit Reichenauer Nekrologeinträgen heran. Zwei Beiträge befassen sich mit Kapiteloffiziumsbüchern: Während J. Vezin, „Problèmes de datation et de localisation des livres de l'office de Prime" (613–624) vorwiegend mit Hilfe der Veränderungen am Usuard Maryrologium zeigt, wie Herkunfts- und Bestimmungsort einer solchen Hs. genauer bestimmt werden können, gibt J.-L. Lemaître in seiner Studie „Liber capituli. Le Livre du chapitre, des origines au XVI^e siècle. L'exemple français" (625–648) den im Titel ausgesprochenen Überblick; eine Umschreibung freilich dessen, was ein Kapiteloffiziumbuch ist, hätte er nicht zuletzt bei V. Fiala/W. Irtenkauf, Versuch einer liturgischen Nomenklatur, in: Ztschr. für Bibliothekswesen und Bibliographie, Sonderheft: Zur Katalogisierung mittelalterlicher und neuerer Handschriften (1963), S. 129f, gefunden. Ebenfalls in den französischen Bereich führen die Forschungen von D. Poeck „Formgeschichtliche Beobachtungen zur Entstehung einer necrologischen Tradition" (727–749), der Nekrologien aus neun cluniazensischen Gemeinschaften vor dem Ende des 12. Jh.s untersucht – aus Cluny selbst sind keine Nekrologien überliefert – und Einblick in laufende Arbeiten zur Erstellung einer cluniazensischen Namensynopse vermittelt. G. Althoff, „Beobachtungen zum liudolfingisch-ottonischen Gedenkwesen" (649–655) macht mit den neuesten Forschungsergebnissen zur Übertragung des ottonischen Totengedenkens aus Quedlinburg nach Merseburg zur Zeit Bischof Thietmars (1009–1018) bekannt und betont am Beispiel der Gemahlin Heinrichs I. die wichtige Rolle der Frau bei der Pflege des Gedenkens. Als eigentliche Glanzstücke des vorliegenden Bandes haben die beiden Abhandlungen von K. Schmid, „Die Sorge der Salier um ihre Memoria. Zeugnisse, Erwägungen und Fragen" (666–726) und „Andacht und Stift". Zur Grabmalplanung Kaiser Maximilians I. (750–786) zu gelten; in der ersten wird die Entstehung und die Bedeutung der kaiserlichen Saliergrabstätte im Dom von Speyer aufgrund von Herrscherdiplomen, Baugeschichte und Einträgen in Toten- und Gedenkbüchern im Zusammenhang mit der älteren herzoglichen Grabstätte in Worms und dem Bau der Klosterkirche in Limburg erörtert; die zweite stellt eine Betrachtung angesichts des Kenotaphs Maximilians in der Hofkirche zu Innsbruck über die persönliche Memorialvorsorge des Kaisers dar.

Diese zusammenfassende Übersicht mag den Reichtum der in diesem Bd vorgelegten Forschungsergebnisse und Problemansätze in etwa sichtbar machen. Leider fehlen sowohl ein Register als auch ein Verzeichnis der zitierten Hss., und bedauerlicherweise ist eine Reihe von Druckfehlern stehengeblieben, die vor allem bei wichtigen Textzitaten störend wirken wie etwa S. 201, wo es heißen muß: haec quotiescumque feceritis, in mei memoriam facietis.

II. Um Sinn und Wesen der „Memoria" zu erfassen, muß man wissen, was biblisch, theologisch und liturgisch dahinter steht, denn die Memoria ist tief in der Heilsgeschichte verwurzelt: „Anamnese", „Gedächtnis" ist ein fundamentaler Begriff, eine Grundtatsache der Heilsökonomie. Wenn das israelitische Volk ein Gedächtnis, ein *„zikaron"*, im Besonderen das Ostermahl, feiert, ist das viel mehr als ein „Erinnern", es ist die Feier einer historischen Heilstat Gottes, die gegenwärtiges Heilsgeschehen wird und zugleich eine Vorausnahme des kommenden messianischen Heils bedeutet.

Wenn die Christen den zentralen Auftrag des Herrn erfüllen: „Tut dies zu meinem Gedächtnis" – „εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν" –, ist Christus

mit seiner ganzen Heilsverwirklichung präsent gegenwärtig (vgl. das vierfache „praesens adest" in Art. 7 der Liturgie-Konstitution des 2. Vat. Konzils). In diese Heilswirklichkeit, in den Tod und die Auferstehung Christi, ist der Christ nach Paulus hineingenommen und ist somit in der Gedächtnisfeier des ntl. Paschamysteriums („pascha nostrum immolatus est Christus"!) geheimnisvoll gegenwärtig (communio sanctorum).

Nachdem die Historiker in so verdienstvoller Weise die zahlreichen Quellen erforscht und erschlossen haben, ist es wichtige Aufgabe der Bibliker, der Dogmatiker und der Liturgiewissenschaftler, die theologische Dimension des „Memoriawesens" zu studieren und die Linien von der Vätertheologie zur Mysterienlehre eines Odo Casel, zur Lehre vom Paschamysterium des 2. Vatikanums und den „Konvergenzpapieren" von Lima aufzuzeigen.

In seinem weitausholenden Beitrag: „Theologie und Liturgie der mittelalterlichen Toten-Memoria" (im vorliegenden Bd S. 79–199), hat A. Angenendt als Kirchenhistoriker mit bewundernswerter Akribie und Belesenheit ein reiches Material zusammengetragen, theologisch verarbeitet und so einen der Wege zum Verständnis der „Memoria" eröffnet.

A. geht von der „Eschatologie des frühen Mittelalters" aus und legt dar, welch großen Einfluß die „Jenseits-Visionen" ausgeübt haben, angefangen vom 4. Buch der Dialoge Gregors des Großen, über die Visionen des Iren Furseus, des Mönches Barontus (beide 7. Jh.), des Bonifatius († 754) bis hin zur Vision des Reichenauer Mönches Wetti († 824), die sein Mitbruder, der Basler Bischof Haito († 836), aufzeichnete: „Bald finden wir die Vision auch im Bibliothekskatalog des Klosters verzeichnet, und zwar zusammen mit dem vierten Buch der Dialoge Gregors und den Visionen des Furseus, des Barontus sowie des Drythelm . . ." (96). Im ältesten bekannten Basler Missale (Bistumsarchiv in Solothurn, Codex Gressly), das P. Ladner und A. Hänggi demnächst als Bd 32 und 33 der Schriftenreihe „Spicilegium Friburgense" herausgeben werden, heißt es am Ende des ersten der zwei Krankensalbungs-Ordines (fol. 367v–372v): „Debent etiam ex fratribus vicissim per ordinem omni devotione et reverentia singulis diebus infirmo diurnas et nocturnas laudes decantare cum antiphonis, responsoriis sive lectionibus et assidua lectione excitatus commoneatur et consoletur, hoc est de vita et adorationibus patrum vel dialogo S. Gregorii sive de visionibus quorundam, id est S. Fursei, Barontis, Etuvectini seu ceterorum . . ."

Im 2. Teil (118–164) untersucht A., wie nach der allgemeinen Überzeugung des MA „die nicht in Vollkommenheit abgeschiedenen Seelen im Jenseits Strafqualen erleiden (müssen), die ihnen mit der Zeit Läuterung verschaffen, die aber durch Bußhilfe vom Diesseits her gemildert werden können" (118). Nach der herrschenden „Vorstellung vom vergeltenden Ausgleich" (Talion, Gericht, Gerichtswaage, Christus – Richter und Erlöser) muß für die Sünden entsprechende Buße geleistet werden (Tarifbuße: Bußbücher, Bußaustausch, Stellvertretung); für die ungesühnten Sünden der Verstorbenen sollen stellvertretend die Lebenden Buße tun.

Auf dem Hintergrund dieser Auffassungen erklärt A. im 3. Teil (164–198) den theologischen Sinn der Toten-Memorie: Die Sterbeliturgie (Sterbebuße, Commendatio animae, Totenmesse) – Die Gebetsbünde – Das kumulative Gedenken – Das todbezogene Gedächtnis – Liber vitae – Die karitativen Leistungen.

Es ist dem Vf. zu danken für diese gründliche Einführung in einen komplexen Sachverhalt und es bleibt zu hoffen, daß die anderen theologischen Disziplinen seine Arbeit ergänzen und damit ihren nötigen Beitrag zur Memoria-Forschung leisten.

Pascal Ladner (I.)

Freiburg/Schweiz Anton Hänggi (II.)

Grundfragen christlicher Mystik. Wissenschaftliche Studientagung Theologia mystica in Weingarten vom 7.–10. November 1985. Hrsg. von Margot Schmidt in Zusammenarbeit mit Dieter R. Bauer. – Stuttgart-Bad Canstatt: frommann-holzboog 1987. VII, 283 S. (Mystik in Geschichte und Gegenwart, Abt. I, Christliche Mystik Bd 5.) Lw. DM 68.–

Der Titel des Buches entspricht nicht dem Inhalt. Die Autoren berühren nur selten (wie z. B. Beierwaltes, Bader, Lorenz) Fragen der mystischen Erfahrung, behandeln sie aber nicht ausdrücklich. Das Thema ist Erforschung der mystischen Literatur mit Akzent auf das MA – Angelius Silesius kommt noch gerade vor; die Moderne fehlt.

Dieses Thema aber wird hervorragend und vielschichtig behandelt. Ich möchte aber lieber die vom Titel insinuierten Fragen anschneiden.

J. Blank hält z. B. – gegen eine breite exegetische Front (vgl. LThK) – ein engagiertes Plädoyer für Paulus als Mystiker („Der Gegensatz Glauben/-Wissen ist nicht biblisch . . . Verstehen im Bereich des Glaubens (hat) eine eschatologische Komponente . . . Mystik wäre so gesehen eine im Glauben selbst angelegte Möglichkeit." Frappiert ist man aber, daß die Damaskus-Erfahrung dabei nicht vorkommt (Vgl. E. Biser, Der Zeuge. Eine Paulusbefragung. 1981).

M. Figura führt knapp in die gut erforschte Mystik Gregors von Nyssa ein, wobei sich hier die Frage stellt, ob es wirklich „nicht um ein inneres oder äußeres Erleben, sondern um religiöse Philosophie und christliche Theologie" geht.

U. Köpf, der mit seiner Arbeit über die religiöse Erfahrung bei Bernhard v. Clairvaux bekannt wurde, stellt entsprechende Fragen ausdrücklich: Mystik oder Theologie der Mystik, Mystik oder Spiritualität, deskriptive oder normative Darstellung, fremde oder eigene Erfahrung usw., ehe er sich vom Thema „Mystik" distanziert und sein Thema der Hoheliedauslegung als Quelle einer Theologie der Mystik angeht. Die subtile Einführung von W. Beierwaltes in „Plotins philosophische Mystik", die dessen Faszination verständlich macht und vor der allzu schnellen Etikettierung als „pantheistisch-monistisch" warnt, zeigt nun gerade die Einheit von Erfahrung (Mystik) und Denken über Erfahrung (Theologie-Philosophie). Auch F. Baders „transzendentalphilosophische Überlegungen zur ‚negatio negationis' und zur mystischen Einigung" möchte – in der Schule Fichtes (in Anlehnung an R. Lauth) und mit Rückblick auf die Geschichte – überaus subtil die Erfahrung des augustinischen „Gott innerlicher als mein Innerstes und höher als mein Höchstes" in Einheit von Erfahrung und denkerischem Bemühen darstellen. Das steht im scharfen Gegensatz zur Trennung von Erfahrung und Reflexion über Erfahrung bei Köpf. Hier begänne nun das wissenschaftliche Fragen: Z. B. über die Abhängigkeit von Erfahrung (= deskriptiv) und dem vorgegebenen kulturell-religiösen Rahmen (= normativ). Nochmal neu zu fragen wäre von E. Lorenz' Teresa-Aufsatz her: Ob man wirklich das Visionäre so abwerten darf, wie es im transzendentalen oder platonischen Ansatz geschehen muß? Theresa selbst bezeugt etwas anderes, wie der Beitrag zeigt.

An einer weiteren Frage bricht ein neuer Problembereich auf. In einem großartigen Aufsatz zeigt C. Meier, daß schon Hildegard von Bingen mit „virtus und operatio" die menschliche Aktivität mitten in die Mystik-Spiritualität hineinzog. In der sich auf reiche Tradition stützenden „deiformis operatio" bei Rudolf von Biberach (M. Schmidt) klingt ähnliches an. D. Mieths wiederholte Aussage, daß erst Meister Eckhart dem menschlichen Tun den vollen biblischen Rang einräumte, sind also so nicht zu halten (vgl. schon meine Besprechung in Erasmus 24, 1972, 333ff). Dahinter aber steht die Erfahrung, daß man nur mit behutsamen Einfühlen in ein fremdes Sprachspiel (die Bildersprache Hildegards) zur „Erfahrung" selbst vordringen kann. Der Hadewijch-Aufsatz von W. Breuer berührt entsprechende Frage. Ein zweiter Aufsatz über die große flämische Mystikerin geht über ihr Verhältnis zur Bibel (J. Reynart). Ist es eigentlich Vernachlässigung der Frauen- oder der Mystik-Fragen, daß sowohl LThK wie TRE (ich habe nochmals im neuen Bd nachgeschaut) diese gewaltige Mystikerin übersehen?

Natürlich ist Meister Eckhart zu erwähnen. R. Imbach zeigt in einem informativen und zugleich spekulativ tiefen Aufsatz mit der modernen Forschung, wie deutlich Eckhart im Traditionsstrom der sogenannten deutschen Dominikanerschule (im Gegensatz zur thomistischen) stand. Am wichtigsten war mir O. Langers Aufsatz über Eckharts Lehre vom Seelengrund. „Der Seelengrund ist kein statisches Sein, sondern ein beständiges Werden . . . (ist) die Sigle für diesen Prozeß zwischen Seele und Gott." Im Grunde müßte damit der so beliebten Gleichsetzung Meister Eckharts mit pantheistischen, buddhistischen Ideen ein Ende gesetzt sein. Aber . . .!

Weitere Aufsätze über Mystik bei den apostolischen Vätern usw., mystische Schriftauslegung bei Bonaventura, Gnadenerfahrung bei Teresa und Zeit und Ewigkeit bei Angelus Silesius seien noch erwähnt. Dazu auch die schmerzliche Lücke, daß der Bd weder Literatur- noch Sach-Register anbietet. Zum Ganzen nochmals: Die Grundfragen christlicher Mystik werden nicht behandelt. Aber reiches und verantwortlich dargebotenes Material aus der Geschichte wird entfaltet, um diese Fragen zu stellen.

München J. Sudbrack

Das Lehenbuch des Fürstbischofs Albrecht von Hohenlohe 1345–1372. Bearb. v. Hermann Hoffmann. – Erster und zweiter Teilband. – Würzburg: Schöningh 1982. XXXIV, 539 S. (Quellen u. Forschungen zur Geschichte des Bistums u. Hochstifts Würzburg, Bd XXXIII) kart.

Der mittelalterliche Staat wurde maßgeblich durch das Lehnswesen bestimmt, das in seiner Grundstruktur darin beruhte, daß der Herr einen Mann seines Gefolges, den Vasallen, mit einem Gut ausstattete, dessen Erträge es dem Vasallen ermöglichen sollten, dem Herrn Dienste, vor allem Heeresdienste, zu leisten. Das Lehnsverhältnis ist demnach in erster Linie ein Vertrags- und weniger ein Untertanenverhältnis. Zu den bedeutenden Lehnsherren des Mittelalters zählten die Fürstbischöfe der geistlichen Landesherrschaften. Die erfolgten Belehnungen pflegte man im allgemeinen in „Lehenbüchern" aufzuzeichnen.

Nachdem H. das älteste Würzburger Lehenbuch der Jahre 1303–1345 bereits 1972/73 herausgegeben hatte, edierte er 1982 auch das im Original und in einer Abschrift erhaltene „Lehenbuch 4", das die zeitlich anschließenden Belehnungen der Jahre 1345–1372 unter Fürstbischof Albrecht v. Hohenlohe verzeichnet.

Das Werk bringt im 1. Teilband einführende Erläuterungen zu der hsl. Überlieferung der Quelle, zur Chronologie der Einträge, zu den Orts- und Flurnamenbestimmungen und den Editionsgrundsätzen (IX–XXVIII). Einem Quellen- und Literaturverzeichnis (XXIX–XXXII) folgt die an den neuesten Richtlinien orientierte Textedition (1–282). Die vom Original abweichenden Schreibweisen der Kopie werden im Anmerkungsapparat aufgeführt. Der 2.

Teilband enthält eine Übersicht der Orte nach Ländern und Verwaltungsbezirken (283–289), das Orts- und Personenregister (290–492) sowie ein Sachverzeichnis mit Glossar (493–532). Das Orts- und Namenregister zählt etwa 1750 identifizierte Ortsnamen, darunter 177 totale bzw. partielle Wüstungen, und über 400 Flurnamen. Etwa 68 Orts- und Herkunftsnamen entziehen sich näherer Bestimmung.

Die sachkundig edierte Quelle und das mit großer Umsicht zusammengestellte Register erweitern unsere Kenntnis vom mittelalterlichen Lehnswesen. Die Publikation ermöglicht neue Datierungen innerhalb der Lehnsregion (XXVII) und vermittelt der Forschung auf den Gebieten der hist. Landschaftskunde, der Topographie, der Genealogie und der Volkskunde bemerkenswerte Einsichten.

Münster Alois Schröer

Parker, T. H. L.: **Commentaries on the Epistle to the Romans 1532–1542**. – Edinburgh: T. & T. Clark 1986. XII, 226 S. geb. £ 14.95

Die dreißiger Jahre des 16. Jh.s sind für den Kirchenhistoriker von besonderem Interesse. In diesem Jahrzehnt, das dem Konzil von Trient vorausging, waren einerseits die gegensätzlichen theologischen Positionen bei Reformatoren und Katholiken voll ausgebildet, aber andererseits die konfessionellen Gegensätze noch nicht so verhärtet, daß man die Hoffnung auf eine Einigung gänzlich aufgegeben hätte. Einer der zentralen Punkte reformatorischer Theologie war die Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben allein, die man im Römerbrief dokumentiert fand. So kann es eigentlich nicht verwundern, daß der Römerbrief in der genannten Zeit wahrscheinlich die am häufigsten kommentierte biblische Schrift ist: In den dreizehn Jahren von 1529 bis 1542 erschienen nicht weniger als vierzehn Röm-Kommentare sowohl katholischer als auch reformatorischer Autoren.

Die Reihe beginnt mit Melanchthons 2. Röm-Kommentar 1529 (der erste war schon 1522 erschienen) und der 1. Aufl. desjenigen des Franziskaners Franz Titelmann. 1532 erschienen Melanchthons 3. Kommentar, Titelmanns 2. Aufl. und Cajetans Kommentar. Das nächste Jahr 1533 brachte die Paraphrasen von Johannes Gagney. Jakob Sadoletos Kommentar folgte 1535. 1536 erschienen dann die Werke Martin Bucers und des Pariser Augustiners Philibert Haresche, 1537 dasjenige Heinrich Bullingers. Es folgten neue Editionen des Kommentars von Gagney 1538 und 1539. Letzteres ist auch das Erscheinungsjahr des Kommentarwerks von Konrad Pellikan zu allen apostolischen Briefen. 1540 folgen die Kommentare von Melanchthon, Calvin und die 3. Aufl. von Titelmann. Die Reihe wird abgeschlossen durch die Werke von Marino Grimani und Claude Guilliaud, die beide 1542 herauskamen. Danach erschien vor dem Trienter Konzil kein Röm-Kommentar mehr.

Der Vf. des vorliegenden Werkes, der durch seine Calvin-Forschungen und vor allem durch seine hervorragende Edition des Röm-Kommentars des Genfer Reformators (vgl. unsere Rez. ThRv [1983] 392f) bekannt geworden ist, bemerkt eingangs, daß die große Zahl der in den erwähnten Jahren verfaßten Kommentare als Beweis nicht nur für das Bedürfnis, über den Römerbrief zu schreiben, sondern auch für das große Interesse eines breiten Leserkreises gerade an dieser ntl. Schrift gelten kann. Niemals wurde in einem vergleichbar kurzen Zeitraum der Römerbrief so oft ausgelegt.

Gegenstand der Untersuchung sind elf der oben genannten Kommentare, sechs katholische (Cajetan, Gagney, Grimani, Guilliaud, Haresche, Sadoleto) und fünf reformatorische (Bucer, Bullinger, Calvin, Melanchthon, Pellikan). Der Vf. hebt als gemeinsames auffallendes Charakteristikum aller dieser Werke (ausgenommen dasjenige Sadoletos) das Fehlen einer heftigen Polemik gegen den theologischen Gegner und dessen Diskriminierung als Häretiker hervor. Das geht so weit, daß einige der katholischen („Romanist") Kommentare nichts von dem heftigen Konflikt ahnen lassen, der damals die Christenheit erschütterte, ganz im Gegensatz zu dem polemischen Ton der Kommentare von Dominicus Soto und Ambrosius Catharinus, die zu einer Zeit geschrieben wurden, als infolge der Definitionen von Trient die Reformatoren als Häretiker gelten mußten. Selbst Calvin, der in den späteren Editionen seines Kommentars manchmal bittere und sarkastische Töne anschlägt, vermeidet in der 1. Fassung von 1539 allzu scharfe Polemik. Das bedeutendste der behandelten Werke ist nach Ansicht des Vf.s Bucers meisterhafter Röm-Kommentar („potentially the greatest in the pre-critical history of the interpretation of Romans"), von dem leider noch immer keine kritische Edition vorliegt.

Ziel der Studie sind Untersuchung und Vergleich dieser Kommentare. Der Vf. beschränkt sich dabei auf vier Komplexe: 1. einen Überblick über die behandelten Werke in chronologischer Reihenfolge; 2. einen Vergleich der Auslegung von Röm 1,18–23; 3. desgleichen von Röm 2,13–16; 4. desgleichen von Röm 3,20–28.

Von allen Autoren der Reformationszeit hat Melanchthon den Röm am häufigsten kommentiert. 1522 wurden zum erstenmal ohne sein Wissen seine Vorlesungen über den Brief veröffentlicht, die einen großen Erfolg hatten und sogleich mehrere Neuauflagen erlebten. 1529 schrieb er einen neuen Kommentar (Dispositio orationis), von dem bis 1539 vier weitere Aufl. erschienen. 1532 brachte Melanchthon erneut einen Röm-Kommentar heraus (Neuaufl. 1532, 1533, 1535); eine überarbeitete Fassung erschien 1540 in Wittenberg und Straßburg. 1556 schließlich kam sein letzter großer Kommentar heraus (Neuaufl. 1558 und 1561). Das Neue an Melanchthons Auslegungsmethode ist das Vorgehen nach den Regeln der Rhetorik, in der er selbst sehr bewandert war (er hat drei Handbücher der Rhetorik verfaßt). Der Kommentar von 1532 hatte einen großen Einfluß auf Bucer und Calvin. Erasmus beurteilte ihn kritisch, übersandte ihn jedoch an Sadoleto.

Kardinal Thomas de Vio Caietanus kommentierte in den acht Jahren von 1525 bis 1533 das ganze Neue Testament (ausgenommen die Apokalypse) und fast die Hälfte des Alten. Er war bemüht, sich strikt an den Literalsinn zu halten, in der Überzeugung, daß die gesamte Bibel in ihrer Substanz „katholisch" sei. P. charakterisiert Cajetans Röm-Kommentar als „überaus nüchtern, vernünftig und konservativ" (10). Das Werk erregte allerdings seinerzeit das Mißfallen der Theologischen Fakultät von Paris, die es 1534 zensurierte.

Auch bei den übrigen Kommentaren gibt der Vf. jeweils eine sorgfältige Beschreibung ihrer wesentlichen Merkmale auf dem Hintergrund der theologischen Bildung und der intellektuellen Fähigkeit ihrer Autoren. So gibt Bullinger in seinen Vorreden eine Darlegung der hermeneutischen Theorie, die zu den umfassendsten und besten ihrer Art in den evangelischen Kommentaren des 16. Jh.s gehört. Er entwickelt hier auch die den Reformatoren gemeinsame Auffassung vom Darniederliegen der biblischen Studien und der Dekadenz der kirchlichen Verkündigung im MA. Sadoleto dagegen, der trotz massiver Polemik gegen die neuen Häretiker sich doch in Methode und Gedanken reformatorischen Positionen näherte, konnte der Zensur durch die Theologische Fakultät von Paris ebenso wenig entgehen wie kurz vor ihm Kardinal Cajetan. Die zentrale Stelle für Sadoleto ist Röm 5,1. Nach einer Mitteilung an Contarini vom November 1535 hat er sich in seiner Auslegung bemüht darzulegen, „nicht nur daß alle Dinge in uns durch den Heiligen Geist getan werden, sondern auch wie sie geschehen, und wie wir wirklich den Heiligen Geist in uns haben". Bucers sorgfältig disponierter Kommentar von 1536 wird eingeleitet durch nicht weniger als zwölf Abhandlungen über wichtige Themen des Röm, darunter Rechtfertigung, Glauben, Gesetz. Im Gegensatz zu Bucers gewaltigem, erschöpfendem Werk brachte Calvin 1540 einen sehr knapp gefaßten Kommentar heraus, in dem dennoch nichts Wesentliches ausgelassen ist. Obwohl er die Werke seiner Vorgänger eingehend studiert hatte und ihre Vorzüge anerkannte, hatte er doch Selbstbewußtsein genug, mit diesem Kommentar, der den Anfang seiner exegetischen Lehrtätigkeit markiert, etwas Eigenes zum Nutzen der Kirche beizutragen.

In den Kap. 2–4 seiner Untersuchung hat der Vf. sorgfältige und detaillierte Vergleiche der Auslegung der oben genannten drei Passagen des Röm bei seinen Autoren durchgeführt. Von besonderem Interesse ist die Auseinandersetzung Bucers mit Sadoleto über die Rechtfertigung durch den Glauben an Christus allein, die er nach der Lektüre von Sadoletos Kommentar an das Ende seiner Auslegung des 8. Kapitels setzte (174–180).

Im abschließenden 5. Kap. zeigt der Vf. dann die hauptsächlichen Differenzen und Gemeinsamkeiten der elf Autoren auf. Bei aller Verschiedenheit der Exegese im einzelnen ist für sie alle die Heilige Schrift letzte Berufungsinstanz („a final court of appeal"). Für die Katholiken ist die Schrift allerdings im Lichte der kirchlichen Überlieferung zu verstehen, die als außerbiblische, mündliche Tradition bis auf die Apostel zurückgeführt wird. Aber auch die Auslegung der Reformatoren war nicht frei von dogmatischen Voraussetzungen. Sie waren sich dessen sogar bewußt: so, wenn sie von einem bestimmten aus der Schrift selbst eruierten Mittelpunkt her interpretierten. Andererseits war aber die von ihnen angenommene Freiheit von äußeren Einflüssen zum Teil auch illusorisch: so unterschätzten sie nach Meinung des Vf.s den zu ihrer Zeit bestehenden Druck, zu beweisen, daß ihre „neue" Lehre mit der Lehre Gottes selbst in seinem Wort identisch war und daß ihre eigene Interpretation des Römerbriefes mit derjenigen „früherer und reinerer Jahrhunderte" übereinstimmte.

Ein Versehen des Vf.s ist uns aufgefallen: S. 1: Die erste Auflage der Paulus-Kommentare J. Lefèvre d'Estaples' erschien 1512, nicht erst 1515, bei Stephanus in Paris; die zweite Auflage trägt zwar die Jahreszahl 1515, ist aber in Wirklichkeit erst 1516 erschienen (vgl. hierzu meine Untersuchung in ARG 61, 1970, 12–17).

P.s Buch ist ein eminent wichtiger Beitrag zur Erforschung reformatorischer und katholischer Bibelauslegung in dem Jahrzehnt vor dem Konzil von Trient. Obwohl es deutlich erkennbar ist, daß der Vf. selbst in reformierter Glaubenstradition steht, ist seine Behandlung der katholischen Exegeten ausgezeichnet durch eine gänzlich unpolemische Objektivität und Nüchternheit. Darüber hinaus ist das Werk ein erneuter Hinweis, wie große Lücken in der Erforschung des reformatorischen Zeitalters noch wie vor bestehen. Von den behandelten Röm-Kommentaren liegt bisher ein einziger in kritischer Edition vor: derjenige Calvins in der Bearbeitung des Vf.s. Besonders dringende Desiderate aus katholischer Sicht wären Editionen der Kommentare von Cajetan, Sadoleto und Grimani.

Tübingen Helmut Feld

Trenner, Florian: **Carl-Oskar Freiherr von Soden.** Ein Politiker-Priester in Bayern zwischen Monarchie und Diktatur. – St. Ottilien: Eos-Verlag 1986. XIV, 288 S. (Münchener Theologische Studien. I. Historische Abteilung, 25. Bd), kart. DM 49.–

Dieses Buch legt man nicht recht befriedigt aus der Hand. Das liegt nicht an der sympathischen Gestalt des Priesters und politisch wachen Journalisten, dessen Leben und schriftstellerisches Werk der Vf. darstellen will und dessen persönlich schweres Schicksal (er wählte 1938 das Schweizer Exil, ging dann nach Brasilien und starb 1943 in New York) er gebührend hervorhebt; auch kann man dem 1898 in München geborenen Carl-Oskar von Soden – der übrigens nicht mit seinem Verwandten, dem Kabinettschef des Kronprinzen Josef Maria von Soden-Fraunhofen, verwechselt werden darf – sowohl für die Zeit als Jurist und Korrespondent der Germania (bis 1926) wie für die Zeit als Diözesanpriester im Bereich der Erzdiözese München-Freising wohl solche Bedeutung zubilligen, daß eine wissenschaftliche Biographie angemessen ist: das Problematische liegt vielmehr in der Durchführung dieses Vorhabens.

Der Vf., der in staunenswertem Umfang die Masse der Schriften, Artikel und Reden Sodens (237 gedruckte, 35 ungedruckte Stücke, 277 Predigten, 83 Briefe und Postkarten) gesammelt und noch weitere Dokumente zur Rekonstruktion von Leben und Werk benutzt hat, gelangte nämlich trotz dieser Quellenmasse nicht zu einer kompakten Darstellung, geschweige zu einer Auseinandersetzung mit den Gedanken und Aktivitäten des so eifrigen Schriftstellers. Das liegt wohl zum einen an der Gliederung der Arbeit, die den Stoff, der im wesentlichen aus den genannten Sachartikeln besteht, in ein rein biographisches Schema preßt und damit wenig Raum läßt, die Ideen des Autors zusammenhängend vorzutragen. Die wegen offenbar nur spärlicher Nachrichten zum persönlichen Leben vielen leeren Stellen der Biographie wurden dann durch eine Schilderung der allgemeinen Zeitereignisse ausgefüllt, die freilich im Rahmen recht einfacher Kompilation aus älteren und neueren Werken verbleibt und nicht selten fragwürdige Flüchtigkeiten und Fehler bietet (so wird an einer Stelle die Münchner Revolution 1918 auf den 5. November, also zwei Tage vorverlegt, S. 21; der Reichspräsident der Weimarer Verfassung wird als „Vorstand des Reichstags" bezeichnet, S. 37; verwirrend auch die Datierung der Entstehung der Tschechoslowakei auf den 30. Mai 1918, den Tag des Pittsburgher Vertrages, der jedoch nicht erwähnt wird, S. 66). Zum zweiten liegt dies daran, daß dort, wo die schriftstellerischen Aktivitäten Sodens inhaltlich vorgestellt werden, dies fast nur durch Zitatenaneinanderreihung oder (öfter noch) einfach referierend geschieht, stück- und abschnittsweise, wie die Chronologie der Artikel sich darbietet. Dabei ist noch hinzunehmen die fast durchgehend kritiklose Bewunderung für den Autor; sehr problematisch ist dagegen, daß jeder Versuch, die Gedanken Sodens auf dem Hintergrund des geistigen Umfeldes zu untersuchen und zu werten, fehlt: Der große Föderalist, der ehrliche Pazifist, der Protagonist deutsch-polnischer Verständigung wäre in seiner Bedeutung jedoch erst dann zu erfassen, wenn eben diese Strömungen ins Auge gefaßt, seine Stellung darin geklärt, das Neue und Wegweisende vom allgemein Üblichen getrennt, seine Wirkung umrissen würde. Schließlich dürfte auch dazu beigetragen haben, daß die Gesamttendenz des Buches, nämlich Soden als eine politisch bedeutsame Figur zu interpretieren, vor allem aber, ihn als in der Öffentlichkeit wirkenden Widerstandskämpfer gegen den Nazismus zu deklarieren, nicht nur nicht schlüssig begründbar ist, sondern offensichtlich überhaupt einen Versuch in verkehrter Richtung darstellt – der Vf. selbst wundert sich denn auch an mehreren Stellen, daß der so kompromißlose Regimegegner nicht längst belästigt oder verhaftet wurde (z. B. 182; vgl. auch 154f), doch beharrt er darauf, Soden in dieser Weise einzuschätzen, so fest, daß sogar – einer der wenigen Kritikpunkte, die er sich erlaubt – die eindeutige Aussage Sodens in seiner Erklärung von 1941 (in Brasilien), daß er zum Zeitpunkt der Ausreise „keinerlei Verfolgung zu gewärtigen" hatte (261), als den Tatsachen nicht entsprechend hinstellt (210), ohne dies freilich beweisen zu können. In Wirklichkeit war Soden, so dürfte sich aus dem vorgetragenen Material ergeben, nicht aus aktueller Gefahr, sondern aus tiefem inneren Abscheu und in offensichtlichem Zerwürfnis mit der offiziellen Kirchenpolitik seiner Diözese ins Exil gegangen; er ertrug die innere Emigration nicht mehr und sah den einzigen Ausweg darin, zu äußerer Distanzierung fortzuschreiten – eine ungewöhnliche Erscheinung in seiner Zeit und darum ein Weg besonderer Einsamkeit und Bitternis.

Eben deshalb ist auch die Vorstellung des Lebens und Wirkens einer solchen Persönlichkeit trotz der angesprochenen Mängel der Darstellung nicht ohne Wert, die Sammlung seiner Schriften sehr verdienstvoll. Vor allem an jenen Stellen, wo der Vf. ihn – selten genug – bezüglich seiner politischen und gesellschaftlichen Positionen zusammenhängend zu Wort kommen läßt (etwa über den großdeutsch-föderativen Gedanken, S. 38; Ansprache an die katholische Jugend 1932, S. 119–124; über das wahre Reich, S. 127; über den Frieden Christi 1935, S. 160–162), werden sofort sein Anliegen, sein leidenschaftlicher Einsatz und seine große stilistische Ausdrucksfähigkeit deutlich. Man muß bedauern, daß solche zusammenhängende Texte nicht häufiger geboten und nicht wenigstens einer seiner Zeitungsartikel abgedruckt wurde. Bedeutsam könnten vor allem seine Gedanken zum Föderalismus in Staat und Gesellschaft und zu dessen Verwirklichung sein, um so mehr, als Soden dann auch in den USA mit den bayerisch-föderalistischen Zirkeln Kontakt hatte, die den künftigen Neuaufbau Deutschlands diskutierten, auch die ersten Denkschriften noch unterschrieb; von daher könnte es vielleicht auch sinnvoll erscheinen, sein 200 S. umfassendes Föderalismus-Manuskript (1942) einmal zu veröffentlichen und dabei dann Gehalt und Bedeutung dieser Schrift und der Gedankenwelt Sodens überhaupt zu untersuchen. Insgesamt ist es dann doch erfreulich, daß, auf Anregung des bekannten, kürzlich verstorbenen Historikers Benno Hubensteiner diese weithin vergessene Gestalt des Priesters und politischen Publizisten wenigstens in Ansätzen ans Licht gebracht worden ist.

Würzburg Walter Ziegler

Graf, Christoph: **Politische Polizei zwischen Demokratie und Diktatur.** Die Entwicklung der preußischen Politischen Polizei vom Staatsschutzorgan der Weimarer Republik zum Geheimen Staatspolizeiamt des Dritten Reiches. – Berlin: Colloquium Verlag 1983. XVII, 457 S. (Einzelveröffentlichungen der Historischen Kommission zu Berlin, Bd 36), geb. DM 88.–

Christoph Graf hat mit seinem Werk die erste wissenschaftliche Gesamtdarstellung über „die organisatorische Entwicklung, die praktische Tätigkeit, die personelle Zusammensetzung und die politische Funktion der preußischen Politischen Polizei, namentlich in der Übergangsphase zwischen Demokratie und Diktatur in Deutschland" vorgelegt.

Mit Recht bemerkt Walther Hofer in seinem Vorwort zu dieser Arbeit: „Wie der Verfasser überzeugend nachweist, ist die Rolle, die die preußische Politische Polizei bei der nationalsozialistischen Machteroberung und -konsolidierung gespielt hat, bisher nur ungenügend erfaßt und vielfach unzulänglich dargestellt worden." Man darf infolgedessen sagen: „Die Arbeit von Graf stellt somit eine wichtige Ergänzung und zugleich Korrektur des bisherigen Bildes von der Entstehungsgeschichte der Gestapo dar, indem sie nachweist, daß die preußische Politische Polizei unter Diels einen entscheidenden Beitrag geleistet hat zur Errichtung der totalitären Diktatur. Der Wechsel von Diels zu Heydrich war infolgedessen keineswegs ein Wendepunkt in der Entwicklung der Gestapo, vielmehr ist ‚eine deutliche Kontinuität' festzustellen."

Eine weitere wesentliche Korrektur an der bisher vorherrschenden Auffassung nimmt der Vf. dort vor, wo es sich um die Beurteilung und Gewichtung des sogenannten Papen-Putsches handelt, das heißt: um die Entmachtung der legalen preußischen Regierung durch Staatsstreich von oben am 20. Juli 1932. Der Vf. sieht die NS-Machtergreifung als „gelenkten und zielgerichteten Prozeß" (S. V).

Hofer bemerkt, daß G. es verstanden hat, „ein weitverzweigtes, keineswegs widerspruchsfreies, großenteils im Zwielicht eines gewaltsamen Regimewechsels entstandenes oder nachträglich apologetisch verbrämtes und daher oft schwer interpretierbares Material in methodisch überzeugender Weise zu einem Gesamtbild zu verarbeiten (S. VII).

Das 1. Kap. behandelt „Die preußische Politische Polizei in der Weimarer Republik". Diese Polizei wurde in der nationalsozialistischen Retrospektive der Jahre nach 1933 dargestellt „als Inbegriff der Schwäche des liberalen Rechtsstaates". Im Gegensatz zu der nationalsozialistischen Retrospektive betonen die zeitgenössischen Selbstdarstellungen der preußischen Politischen Polizei die Ausrichtung der Politischen Polizei gerade auf die „Sicherung der Gesamtheit, des Staates". Ein knapper geschichtlicher Rückblick zeigt die Entwicklung der Politischen Polizei, die erstmals nach 1848 in Form einer besonderen Dienststelle für politische Angelegenheiten am Polizeipräsidium Berlin zur Handhabung des Vereinsgesetzes von 1850 und des Pressegesetzes von 1851 eingerichtet wurde. Organisatorische Entwicklung, Aufgaben und Kompetenzen sowie die personellen Verhältnisse werden herausgearbeitet. Die Tätigkeit der Politischen Polizei richtete sich nach dem 20. Juli 1932 fast ausschließlich gegen linke Subversion.

Während die Bekämpfung der Kommunisten von der extremen Rechten, insbesondere den Nationalsozialisten, als ungenügend und von den Kommunisten als einseitig bezeichnet wurde, stand die Politische Polizei gegenüber den Nationalsozialisten im selben Kreuzfeuer mit umgekehrten Vorzeichen.

Eingehend behandelt wird die preußische Politische Polizei und der „Papenputsch" vom 20. Juli 1932. Mit Recht bezeichnet der Autor dies als einen Wendepunkt zwischen Demokratie und Diktatur. Gut gelungen ist die Herausarbeitung der Bedeutung des „Papenputsches" für die Politische Polizei sowie die Bedeutung der Politischen Polizei für den „Papenputsch".

Organisch wird übergeleitet zur nationalsozialistischen Infiltration der preußischen Polizeiverwaltung und insbesondere der Politischen Polizei vor 1933. Ergebnis: „Die nationalsozialistische Infiltration der Politischen Polizei vor 1933 war ... zwar direkt und quantitativ relativ gering, aber indirekt und qualitativ bedeutend" (107).

Was geschieht mit der preußischen Politischen Polizei in der Anfangsphase des Dritten Reiches als Rudolf Diels dem Geheimen Staatspolizeiamt vorstand?

Die Politische Polizei des Dritten Reiches sowie die nationalsozialistische Machtergreifung vom 30. Januar 1933 erscheint nicht als völliger Neubeginn, „sondern als logische Fortsetzung des Papenputsches vom 20. Juli 1932" (108).

Das Schwergewicht der Arbeit liegt auf der organisatorischen, personellen und politischen Entwicklung der Politischen Polizei sowie auf ihrer praktischen Tätigkeit.

Schon die ersten personellen und organisatorischen Maßnahmen im preußischen Innenministerium und im Polizeipräsidium Berlin, die die Politische Polizei betrafen ... widerlegen die gelegentlich aufgestellte Behauptung, die NS-Führung sei auf die Machtergreifung nicht vorbereitet gewesen und habe keine Pläne für eine Personalpolitik gehabt (111).

Die organisatorische Umwandlung der Politischen Polizei begann mit dem Sonderauftrag Görings an Diels vom 30. Januar, alle kommunistischen Funktionäre systematisch zu erfassen, damit sie später bei passender Gelegenheit in einer Großaktion verhaftet und so die Kommunisten als Machtfaktor ausgeschaltet werden konnten.

Die Brandverordnung vom 28. Februar 1933 erscheint zusammen mit den Durchführungsbestimmungen Görings vom 3. März desselben Jahres als der entscheidene Einbruch in die Rechtsstaatlichkeit der Politischen Polizei.

Das erste Gestapogesetz vom 26. April 1933 bedeutet eine organisatorische Neugründung, eine bereits weitgehende Zentralisierung, Verselbständigung und Kompetenzerweiterung der Preußischen Politischen Polizei im Sinne des totalitären Machtstrebens des nationalsozialistischen Regimes.

Das zweite Gestapogesetz resultiert vom 30. November 1933. Es schuf die Voraussetzungen für die Herauslösung der Politischen Polizei aus der allgemeinen und inneren Verwaltung und andererseits ihre enge organisatorische Verbindung zur SS.

Durch die Eroberung der Politischen Polizeien der Länder gewissermaßen von innen her und durch die Tatsache, daß Himmler in Personalunion der Leiter der Politischen Polizeien praktisch aller deutschen Länder war, bestand bereits im späten Frühjahr 1934 eine weitgehende Vereinheitlichung der Politischen Polizei. Diese wurde insbesondere durch das nun von München in das Preußische Geheime Staatspolizeiamt nach Berlin verlegte „Zentralbüro des Politischen Polizeikommandeurs der Länder" verkörpert, welches die Tätigkeit der Politischen Polizeien durch entsprechende Weisungen auf der gesetzlichen Grundlage des Neuaufbaugesetzes koordinierte. In den folgenden Jahren wurde diese faktische Vereinheitlichung zielbewußt und in Zusammenarbeit vor allem zwischen Himmler und Daluege weitergeführt, bis sie mit dem dritten Gestapogesetz vom 10. Februar 1935 und „mit der offiziellen Verreichlichung" durch den Erlaß vom 17. Juni 1936 betreffend die Einsetzung Himmlers als ‚Reichsführer SS und Chef der Deutschen Polizei im Reichsministerium des Innern' besiegelt wurde.

Die personelle Entwicklung der Gestapo und der Gestapo unter Rudolf Diels ist gekennzeichnet durch die gezielte Durchsetzung der Behörde mit linientreuen Vertretern und Sympathisanten der nationalsozialistischen Parteigliederungen, insbesondere der SS. „Die quantitative Entwicklung bestand in einer ebenso zielstrebigen Verdoppelung des Personalbestandes der Zentrale und in einer Vervielfachung desjenigen der gesamten Behörde. Personell und quantitativ also entwickelte sich die Politische Polizei unter Leitung Rudolf Diels' zu einem gefügigen und machtvollen Instrument des nationalsozialistischen Staates" (188).

Die personellen Erneuerungen im Gestapa durch Himmler und Heydrich brachten einen deutlichen Vormarsch der SS in den höheren Positionen, aber noch keine Verschmelzung mit der SS.

Zur Tätigkeit des Geheimen Staatspolizeiamtes unter Diels gehörte die Bekämpfung der Kommunisten, der Juden und der Kirchen.

Es besteht kein Zweifel, daß die Politische Polizei unter der Leitung von Rudolf Diels besonders die bekenntnistreue evangelische, aber auch die katholische Kirche mit allen polizeistaatlichen Mitteln der Bespitzelung und Repression dem Totalitätsanspruch des nationalsozialistischen Staates unterzuordnen und damit ihrer Existenzgrundlage zu berauben versuchte.

Ein wichtiges Instrument der Gestapo war die Schutzhaft. So weisen die Schutzhafterlasse vor allem für Preußen eine immer stärkere Konzentration der Schutzhaftkompetenz nach, das heißt eine immer zentralere und entscheidendere Funktion der Gestapo in Schutzhaftangelegenheiten.

Das Buch enthält einen ausgezeichneten biographischen Teil. Hier werden z. B. folgende Fragen beantwortet: Aus welchen Leuten bestand die Politische Polizei? Woher kamen sie sozial, beruflich und politisch? Wo und wie wirkten sie in der Politischen Polizei? Wohin gingen sie?

Der biographische Teil stellt somit nicht einen Selbstzweck dar, sondern trägt zur Charakterisierung der Politischen Polizei, ihres institutionellen, personellen und politischen Rahmens, ihrer Tätigkeit und Bedeutung bei. Die Lebensläufe dienen als Basis für den gelungenen Versuch einer quantifizierenden Analyse. Den Kurzbiographien vorangestellt ist ein ausführlicher Lebenslauf von Rudolf Diels.

Ein Dokumentenanhang erhöht nochmals den Wert des Buches.

Vf. ist es ausgezeichnet gelungen, die organisatorische Entwicklung, die praktische Tätigkeit, die personelle Zusammensetzung und die politische Funktion der preußischen Politischen Polizei herauszuarbeiten.

Er geht methodisch von organisationsgeschichtlichen, pragmatischen, prosopographischen und politologischen Fragestellungen aus. Zeitlich wird die preußische Staatsschutzbehörde verfolgt von ihrer Neugründung nach der Revolution 1918 über ihre reaktionäre und nationalsozialistische Unterwanderung und Umfunktionierung zum preußischen Geheimen Staatspolizeiamt unter der Leitung von Rudolf Diels bis zu ihrer Übernahme durch Himmler und Heydrich im April 1934.

Durch Rückblicke in die Zeit des Kaiserreiches sowie durch Ausblicke auf die Weiterentwicklung der Gestapo während des Dritten Reiches und auf andere Bereiche der staatlichen und parastaatlichen Verwaltung in der Anfangsphase des nationalsozialistischen Regimes wird die preußische Politische Polizei zeitlich und institutionell in einen größeren Rahmen hineingestellt.

Besonders im Blickfeld steht die bisher nur ungenügend erfaßte und vielfach unzulänglich dargestellte Bedeutung des preußischen Staatsschutzorgans für die nationalsozialistische Machteroberung und -konsolidierung in den Jahren 1933 und 1934. „In diesem Sinne stellt die Arbeit einen Beitrag zur Geschichte und Technik der nationalsozialistischen Machtergreifung und zum Aufbau des totalitären Polizeistaates in Deutschland dar, und in diesem Sinne will sie auch beispielhaft die Unterwanderung und Umfunktionierung einer Politischen Polizei und deren Bedeutung für die Umwandlung eines demokratischen und liberalen Rechtsstaates in eine totalitäre Diktatur aufzeigen" (436).

Würzburg Klaus Wittstadt

Velthaus, Andrea: **Hans Alberts Kritik am Offenbarungsgedanken.** – Frankfurt am Main, Bern, New York: Peter Lang (1986). 215 S. (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII: Theologie Bd 284), kart. sfr 49.–

Die Botschaft des christlichen Glaubens beansprucht, Wort Gottes und somit letztes, von der Welt her unableitbares Wort über Welt und Mensch zu sein. Welt und Mensch, so eröffnet dieses Wort, gehören hinein in die Beziehung Gottes zu Gott: in die Liebe zwischen Vater und Sohn, die der Heilige Geist ist. Diesem Anspruch jedoch steht seit der Aufklärung die Bestreitung der Möglichkeit von Offenbarung überhaupt entgegen. Einen wichtigen Exponenten solcher Bestreitung stellt heute der kritische Rationalismus (kr. R.) dar. Auch die Rede von einem „übernatürlichen Existential" bietet hier keine Lösung. Eine Auseinandersetzung mit den Thesen des kr. R., die unser modernes Denken tiefgreifend geprägt haben, gehört daher zu den wesentlichen Aufgaben heutiger Theologie.

Dieses wichtige Anliegen macht Vf.in zum Gegenstand ihrer Diss. über die Offenbarungskritik A.s. Sie fragt, „inwiefern und ob auch gegenwärtige Offenbarungskritik für das heutige Offenbarungsverständnis relevant ist, ob es auch hier Anregungen und Anstöße gibt, die der Reflexion über die Offenbarung neue Denkmöglichkeiten eröffnet" (11). Diese Aufgabenstellung verdient um so mehr Anerkennung als von seiten der Theologie keine Monographie vorliegt, die die Auseinandersetzung mit dem kr. R. zum Thema „Offenbarung" führt (vgl. 1–8: Literaturbericht).

Die Disposition der Arbeit ergibt sich einsichtig aus der Absicht zu untersuchen, inwieweit der in A.s Verständnis negativ besetzte Begriff von Offenbarung und die von ihm gegen diesen Begriff vorgebrachten erkenntniskritischen Gedanken theologisch belangvoll sind (vgl. 11).

1. In einem ersten Schritt der Untersuchung erläutert Vf.in die Grundgedanken des kr. R. A.s, um seine Offenbarungskritik richtig einordnen und werten zu können.

Ausgangsproblem A.s ist die Dichotomie von Erkenntnis und Entscheidung, repräsentiert durch Positivismus und Existentialismus. Sie kommt zustande, wenn man bei der Begründung des Handelns die Analyse sozialer Tatbestände und ihre unbewußt einfließende Bewertung auseinanderhalten will. Während der sozialen Analyse als Erkenntnis Rationalität und Konsensfähigkeit eignet, lassen sich die Entscheidungen und Wertungen nicht weiter rational begründen. Entzieht sich das Handeln so aber jeder Rationalität? Der Lösungsversuch A.s führt über die Einsicht, daß sich das Problem der Begründung auch für den Erkenntnisbereich stellt.

Eine Begründung hat das Ziel, Sicherheit über die Wahrheit einer Aussage zu geben. Sie geht dazu den Weg logischer Folgerung (vgl. 25f). Daß es jedoch ein solches Verfahren der Wahrheitsbegründung nicht gibt, zeigt A. in seinem „Münchhausentrilemma": Der Versuch, Erkenntnis zu begründen, führt entweder in einen infiniten Regreß, in einen logischen Zirkel der Deduktion oder, wenn die beiden ersten Wege als nicht gangbar durchschaut sind, in einen willkürlichen Frageabbruch. Außerdem liegen bereits „normative Vorgaben und Wertungen im Erkenntnisprozeß selbst" (29). Schließlich ist auch die Wahrnehmung selbst nicht irrtumsfrei (30). Damit ist Rationalität als allgemeines Problem methodischer Praxis aufgewiesen (31). A. rät daher zu einem grundsätzlichen Begründungsverzicht.

Bei A. tritt an die Stelle der Begründung die kritische Prüfung. An die Stelle von Wahrheitserkenntnis tritt der Prozeß von Versuch und Irrtum. Wahrheit bleibt nur noch als regulative Idee des Erkenntnisprozesses bestehen (vgl. 36). Die kritische Prüfung beansprucht Gültigkeit für alle Probleme der Praxis.

Für den Bereich der Handlungsnormen ist Rationalität so gegeben, daß Handlungsvorschläge aufgrund bestimmter Brückenprinzipien (Realisierbarkeits- und Kongruenz-Postulat) kritisierbar werden. Vf.in fügt das von G.-M. Mojse genannte, bei A. nur unausdrücklich vorhandene Konsistenz-Postulat hinzu.

Schließlich weist Vf.in darauf hin, daß der Kritizismus selbst eine moralische Entscheidung und Lebenseinstellung ist, die nur solange gültig bleibt, wie sie nicht als widersprüchlich erwiesen ist (vgl. 41).

2. Nach der Entfaltung der Grundgedanken A.s erarbeitet Vf.in in einem zweiten Schritt die Bedeutung, die A. dem Offenbarungsgedanken zumißt.

Offenbarung bezeichnet bei A. ein Begründungsverfahren, in dem die Wahrheit von Aussagen durch eine nicht weiter kritisierbare Autorität begründet wird. Dies kann durch Rekurs auf eine übernatürliche oder – wie im Intellektualismus und Empirismus – auf eine natürliche Offenbarung geschehen. Ist diese Verwendung von „Offenbarung" aber theologisch belangvoll?

Vf.in charakterisiert dazu zunächst A.s Offenbarungsmodell der Erkenntnis. Dieses Modell setzt bei A. voraus, daß Wahrheit offenbar und zugänglich ist und mit Gewißheit gewußt werden kann. Dadurch wird dieses Modell zum Inbegriff des Begründungsdenken, das A. aber als willkürlichen Frageabbruch (vgl. Münchhausentrilemma) ablehnt. Zum besseren Verständnis weist Vf.in das Verhältnis von Wahrheit und Gewißheit bei A. auf. Wahrheit wird als Aussagewahrheit verstanden. Aufgrund der Unzulänglichkeit eines Wahrheitskriteriums aber ist eine Aussage wie: „p *ist* wahr" nicht möglich. Wahrheit gibt es nur als „regulative Idee" (56). Man kann sich ihr zwar annähern, sie aber nicht erreichen. Problematisch bleibt jedoch – so Vf.in –, ob A. gezwungen ist, „eine Wirklichkeit an sich anzunehmen" (59). Ebensowenig wie Wahrheit gibt es für A. Gewißheit als „Folge von Evidenz" (61). Evidenz ist für ihn Begründungsabbruch. Es gibt immer nur vorläufige Gewißheit, die sich ständig bewähren muß (65). A. will damit das menschliche Bedürfnis nach Sicherheit, das der Gewißheitssuche psychologisch zugrundeliegt, aufbrechen, weil aus ihm echte Wahrheitserkenntnis oft untergraben wird (66f). Der vermeintlichen Offenbarkeit der Wahrheit entspricht auf seiten des Erkennenden der Gehorsam. Aber die Autorität, der Gehorsam geleistet wird, wird als Autorität selbst wieder vom Erkennenden autoritativ eingesetzt (71). Dadurch wird durch Immunisierung gegen Kritik beliebige Steuerung sozialer Prozesse möglich.

Hinzu kommt, daß u. U. zur Offenbarung nicht alle Menschen unmittelbaren Zugang haben können. Tradition wird notwendig und mit ihr Identifikation und Interpretation des Geoffenbarten. Musterbeispiel ist die Tradition des Christentums. Da die Kirche Vermittlerin der geoffenbarten Wahrheit ist, kann sie gehorsame Empfänger verlangen. Ein Interpretationsmonopol, Androhung von Strafen schaffen Immunisierungen gegen abweichende Auffassungen. Daß Menschen sich überhaupt so einengen lassen, sieht A. in der Angst vor Sicherheitsverlust begründet, welche Angst aber das Glaubenssystem beständig aufrecht hält. Durch Interpretation gelingt es der Kirche zudem, bei angeblicher Wahrung des Offenbarungsinhalts jedem möglichen Einwand zu entgehen (83). Daß sich der Gehalt aber tatsächlich ändert, sieht A. etwa in der Hellenisierung des Christentums gegeben. Nach A.s eigenem Verständnis dient Tradition zwar dazu, Möglichkeiten des Problemlösungsverhaltens zu vermitteln (88) und so soziales Leben zu gewährleisten, aber sie darf nicht – wie im Traditionalismus – um jeden Preis bewahrt, sondern muß ständig der Bewährung ausgesetzt werden (90).

Das zum Offenbarungsmodell Gesagte spiegelt sich auch in A.s Gottesverständnis wider. Gott ist für ihn durch seine Autorität zunächst der „archimedische Punkt", auf den für alle Begründungen zurückgegangen werden kann (92). Dann aber ist er auch „Garant der Wahrheit" des Geoffenbarten (95). Voraussetzung ist freilich die Existenz Gottes. Da sie zusammen mit überholten kosmologischen Vorstellungen obsolet geworden ist, müssen von der Kirche Immunisierungen angewendet werden, um an ihr festzuhalten. Besonders kurios ist für A. wohl zu Recht die Immunisierung vieler heutiger Theologen, in der „an der Behauptung der Existenz Gottes festgehalten (wird), obwohl der Nachweis der Existenz gar nicht mehr interessiert" (98). Schließlich dient Gott auch dem Sinnbedürfnis und Sicherheitsstreben des Menschen (100). Für A. jedoch kann Sinn nicht als Sinntotalität definitiv festgelegt werden, wenn auch jeweils die einzelnen Handlungen Sinn leitet. Die Wirklichkeit bleibt für A. immer fraglich (102). Allenfalls gibt es mehr oder weniger adäquate Erfassung bestimmter Züge der Wirklichkeit.

Das Offenbarungsmodell dient ebenfalls zur Auseinandersetzung mit der Person Jesu Christi. Insofern sich Gott in Jesus geoffenbart hat, ist er „archimedischer Punkt", „Wahrheitskriterium" und „Sinngarant" (104). Die Person Jesu läßt sich aber von der Historie her kritisch prüfen. Bei dieser Prüfung zeigt sich für A., daß der zentrale Anspruch Jesu, seine Naherwartung, widerlegt (112) und somit seine daran geknüpfte Ethik hinfällig geworden ist (113). A. greift bei seiner Argumentation wesentlich auf die Ergebnisse A. Schweitzers zurück, rezipiert sie aber – wie Vf.in zeigt – unkritisch. Weiterhin ist nach A. die Auferweckung Jesu Werk der Jünger gewesen (120), doch läßt sich diese These nicht eindeutig erweisen. A. hält mit Schweitzer Nachfolge Jesu nur für sinnvoll, „wenn diese von dem Glauben an einen Gott losgekoppelt" (123) und als Humanismus gelebt wird.

3. Nach der Entfaltung der Offenbarungskritik A.s fragt Vf.in nun in einem dritten Schritt ihrer Untersuchung, „ob sich das Albertsche Offenbarungsverständnis in der Offenbarungstheologie überhaupt wiederfindet" (125). Erst dann ergibt sich, ob die Kritik A.s für die Theologie fruchtbar sein kann.

Das Offenbarungsverständnis, gegen das sich A. richtet, läßt sich als „göttlicher Informationsprozeß" und „kirchlicher Vermittlungsprozeß" (126f) zusammenfassen. Ein solches Offenbarungsverständnis findet sich in der Neuscholastik, nicht jedoch in der Theologie überhaupt. Es ist lehramtlich korrigiert durch das II. Vatikanum (129).

Nach dem I. Vatikanum und der Neuscholastik hat Offenbarung primär Informationscharakter „als Wahrheitsvermittlung, als Zuwachs an Erkenntnis, als Belehrung" (135). Insofern trifft A.s Auffassung. Während aber nach A. das Geoffenbarte offen einsichtig ist, bleibt es auch nach neuscholastischer Theologie Geheimnis (136). Entsprechend folgt auch die Gewißheit im traditionellen Offenbarungsverständnis nicht – wie nach A. – aus Evidenz (137), sondern aus der Autorität Gottes (138). Im Unterschied zu A. war daher für die traditionelle Theologie auch der Beweis der Tatsächlichkeit von Offenbarung notwendig (140). Wunder, Weissagungen, die Auferstehung Jesu führten zu einer „certitudo objectiva" als moralischer, nicht zwingender Gewißheit, der auf seiten des Subjekts noch die persönliche freie Glaubensentscheidung entsprechen muß. Bei A. dagegen ist die Annahme des Geoffenbarten logisch zwingend (145).

Für die Ekklesiologie hat das neuscholastische Offenbarungsverständnis zur Folge, daß die Kirche eine einmalige und besondere Autorität als Tradentin erhält. Während dies aber nach A. in eine Entmündigung des Menschen führt, ist Gehorsam als frei gewollter Gehorsam gegen Gott gemeint, von dessen Autorität her sich allein die Autorität der Kirche begründet (153). Die Autorität Gottes aber ist im Sinne liebender Zuwendung zu verstehen. Deshalb darf die Autorität der Kirche nicht Herrschaft sein.

Aus dieser Gegenüberstellung der Kritik A.s mit dem neuscholastischen Offenbarungsverständnis zieht Vf.in das Fazit, daß sich von A.s Offenbarungsmodell her keine Gesprächsbasis für die Theologie ergibt (156). Dennoch bleibt die Frage nach möglichen Anknüpfungspunkten im gemeinsamen Grundanliegen.

4. In einem vierten Schritt sucht Vf.in daher eine Gesprächsbasis in dem gemeinsamen Bestreben des kr.R. und der Theologie, die Dichotomie von Erkenntnis und Entscheidung zu überwinden.

Entsprechend dieser Dichotomie bei A. gibt es in der traditionellen Theologie die Dichotomie von Offenbarungsinhalt und -faktum (158). Wurde die Dichotomie von Erkenntnis und Entscheidung durch die Einsicht aufgebrochen, daß auch im Erkenntnisbereich Vorentscheidungen bestimmend sind, so wird bei der Trennung von Offenbarungsinhalt und -faktum problematisch, wie ein uneinsichtiger Inhalt äußerlich beglaubigt werden kann. Ist aber die Trennung von Inhalt und Faktum nicht mehr stimmig, ist das gesamte Offenbarungsverständnis zu überdenken, das diese Trennung enthält (164). Man muß sich auf die ursprüngliche Einheit von Inhalt und Faktum besinnen. Eine solche ursprüngliche Einhheit aber spricht Vf.in der Dichotomie von Erkenntnis und Entscheidung bei A. ab. So besteht zwar ein gemeinsames Anliegen, die Lösungen aber weichen schon im Ansatz voneinander ab.

Aber auch in bezug auf den Anspruch, das Leben zu verändern, ist keine Annäherung möglich. Zwar gehen sowohl der kr.R. als auch die Offenbarung von der Fehlbarkeit menschlicher Vernunft aus. Während aber der kr.R. sich methodisch damit abfindet, indem er alles einer Prüfung unterzieht, gibt die Offenbarung durch ihren Inhalt eine Gewißheit, die ohne Angst jeder kritischen Prüfung ausgesetzt werden kann. Zugleich stellt sie die Welt kritisch in Frage. Schließlich verlangt die Offenbarung auch Bezeugung durch die Tat als Überprüfungskriterium des Glaubens (vgl. 180). Anschließend weist Vf.in eine uneingestandene existentielle Voraussetzung A.s nach. Wahrheit ist für ihn zwar nicht inhaltlich gefüllt wie für das Christentum, sondern wird durch Falsifikation bestimmt (184). Aber die prozessuale Auffassung von Wahrheit zeigt ein Moment von Geschichtlichkeit, die nicht ohne den Begriff „Bewährung" auskommt: Etwas ist solange wahr, wie es sich bewährt. Sich darauf einzulassen, setzt Vertrauen voraus (186f). „Dies sollte" – so Vf.in – „auch Hans Albert zugestehen" (187). A. bleibt im Methodischen, Kognitiven stehen, trifft nicht den Menschen in seiner ganzen Existenz.

Die Prinzipien des kr.R. können aber für die reflexe Verantwortung des Glaubens vor der Vernunft eine Rolle spielen (190). Zwar ist der Glaube weder zu beweisen noch zu widerlegen. Dennoch muß er offen für Prüfung bleiben und Einwände widerlegen können. Theologie ist dabei ausgehend von der Fehlbarkeit der Vernunft als Prozeß der Annäherung an die Wahrheit zu fassen.

Mit diesem Ergebnis ist der Gang der Untersuchung beendet. Vf.in faßt ihn abschließend in Thesen zusammen. Zu der sauber und methodisch streng gearbeiteten Diss., die mir im ganzen gut gefällt, sei noch folgendes angemerkt:

– Es wäre interessant gewesen, nicht nur das neuscholastische Offenbarungsverständnis mit dem kr.R. zu konfrontieren. A. wirft ja auch K. Rahner Immunisierung vor (Traktat über kritische Vernunft, 108, Anm. 9). Gilt solche Kritik etwa auch für M. Seckler, auf den sich Vf.in u. a. wesentlich stützt?

– Schade ist auch, daß Vf.in nicht weiter der angeschnittenen Frage nach einer natürlichen Theologie, ihrer Notwendigkeit und Möglichkeit, sowie dem Problem des Gottesbeweises nachgeht.

– Im 4. Teil müßte aus der Infragestellung der Welt durch die Offenbarung noch die Anfrage an den kr.R. abgeleitet werden, wie er seine Verweigerung der Annahme des Glaubens rechtfertigen und verantworten kann. Vf.in weist mit ihren Überlegungen zu Bewährung

und Vertrauen schon in diese Richtung, führt den Gedanken aber nicht konsequent zu Ende.

– Daß die Praxis zum Überprüfungskriterium der Offenbarung wird (vgl. 180), scheint mir problematisch. Wenn der Inhalt des Glaubens an der Welt verborgen ist, so haben auch Glaube und Liebe als Erfülltsein vom Heiligen Geist, das selbst zum Inhalt des Glaubens gehört, ihr Maß nicht an der konkreten Tat, auch wenn sie sich in die Tat hinein auswirken.

Paderborn Stephan Ernst

Wogaman, J. Philip: **Faith and Fragmentation.** Christianity for a New Age. – Philadelphia: Fortress Press (1985). XI, 196 S. Kart.

Es handelt sich um einen fundamentaltheologischen Entwurf über die Rolle des Christentums in der gegenwärtigen Welt. Vf., Prof. für christliche Sozialethik in Washington, D. C., ist bemüht, das Christentum sehr umfassend zu begreifen; jeden Versuch, es in einen bestimmten Bereich des Lebens einzuordnen, betrachtet er als eine Fragmentierung. Insbesondere werden von ihm die folgenden aktuellen Fragmentierungen erörtert: die nostalgische Vision, religiöses Gefühl, liturgischer Formalismus, institutioneller Aktivismus, Fundamentalismus, religiöser Nationalismus, religiöser Rationalismus, sozialer Aktivismus und die Beschränkung der Theologie und Philosophie auf Geschichte. Dagegen setzt er seine eigene Sicht, für die das Christentum die zweifache Bedeutung von Hoffnung und Liebe hat.

Hoffende Liebe soll dabei nicht als ein bestimmter Bereich innerhalb des Lebens, sondern als eine umfassende Perspektive verstanden werden, aus der alles andere betrachtet werden kann. Von daher soll der christliche Glaube nach Vf. eine Integration der Vielfalt des gegenwärtigen Lebens zustandebringen. Nach dieser grundsätzlichen Darstellung fährt das Buch dann in einzelnen Kapiteln fort, in denen diese Sicht auf einzelne Aspekte angewendet wird, nämlich auf den Kosmos, das Selbst, die Gesellschaft, das Böse, die Kirche und deren Missionsauftrag.

Das allgemein verständliche Buch erarbeitet eine Interpretation des Christentums, die es einem modernen Menschen, d.h. jemandem, der die heute herrschende Wertskala verinnerlicht hat, ermöglicht, seinen Glauben zu verantworten und sich gegenüber Einwänden von außerhalb des Christentums ohne großes Aufheben zu rechtfertigen. Denn wer wird eine Integration seiner Erfahrungen durch Hoffnung und Liebe verwerfen? Oder welcher absolute Pessimist wird sich für den Sinn des Christentums überhaupt interessieren? Die entscheidende Frage für W., deren Bejahung er voraussetzt, ist, ob man die Realität überhaupt als letztendlich sinnvoll und bejahenswert hält, ob man ein Grundvertrauen kennt. Bedenken gegen einen solchen Ansatz sind eher von Christen selber zu erwarten, die eine reichhaltigere Ausprägung ihres Glaubens für unverzichtbar halten. Solche Standpunkte relativiert Vf. von vornherein, in dem er sie als Fragmente kennzeichnet. In den Augen der Vertreter von manchen anspruchsvolleren Auffassungen handelt es sich jedoch um unumgängliche Enfaltungen der gesuchten Einheit. Als „Fragmente" erscheinen sie allerdings einem Standpunkt, der das Umfassende minimalistisch erfassen will, mit anderen Worten, die Einheit gleichsam in einem gemeinsamen Nenner finden will.

Münster William J. Hoye

Seiterich-Kreuzkamp, Thomas: **Links, frei und katholisch – Walter Dirks.** Ein Beitrag zur Geschichte des Katholizismus der Weimarer Republik. Mit einem Nachwort von Walter Dirks. – Frankfurt/Bern/New York: Peter Lang 1986. X, 469 S. (Europäische Hochschulschriften: Reihe 23, Theologie; Bd 292) kart. DM 96.–

Über den Münsteraner theologischen Ehrendoktor Walter Dirks liegt mit S.-K.s Untersuchung die erste theologische Monographie vor. Sie behandelt Dirks' publizistisches Wirken während der Weimarer Republik auf dem Hintergrund zum einen seiner Biographie, zum anderen der politischen, gesellschaftlichen und kirchlich-theologischen Herausforderungen der zwanziger und frühen dreißiger Jahre. Die Arbeit versteht sich als ein „Beitrag zur Geschichte des Katholizismus der Weimarer Republik" (Untertitel) und will „ein Stück Vorgeschichte des heutigen Katholizismus und Christentums in Westdeutschland" (II) aufbereiten.

Die Untersuchung ist in acht Kapitel gegliedert. Das 1. (1–9) behandelt D.s Kindheit, seine Wurzeln im antipreußischen Ruhrgebiet, das 2. (10–45) seine Jugend, sein Bekanntwerden mit der Jugendbewegung und sein Engagement im Quickborn, wobei D.s erste Aufsätze, in denen laut S.-K. D. „‚in nuce' sein politisches Bekenntnis in Grundzügen" (45) formuliert, ausführlich zu Wort kommen.

Im 3. Kap. stehen die Rhein-Mainische Volkszeitung (RMV), deren Umfeld, Mitarbeiter und Unterstützer im Mittelpunkt. Der „Kreis um die Rhein-Mainische Volkszeitung" (63) wird mit Kurzbiographien von Friedrich Dessauer, Heinrich Scharp, Werner Thormann, Ernst Michel, Theodor Steinbüchel und Karl Neundörfer vorgestellt.

Das „Zeit zum Tanzen und Zeit zum Kämpfen – Walter Dirks' Lebensgefühl 1924–1933" überschriebene 4. Kap. (105–221) thematisiert entlang D.s Aufsätzen in der RMV und in anderen Zeitschriften die beiden Phasen seiner Weimarer Publizistik, eine „Optimistische von 1924" an und eine „Verzweifelte ab der Septemberwoche von 1930, mit der die Agonie der Weimarer Republik offenkundig wurde" (105).

D.s Krisendiagnose des deutschen Katholizismus und seine Forderung, den Kulturkampf, die Gegenreformation und das Mittelalter zu „liquidieren", kommen ebenso zur Sprache wie sein antiintegralistisches Verständnis „katholischer Politik", die auf der Basis der Aussöhnung mit den evangelischen Christen die „entscheidenden Aufgaben" anpackt: den „Umbau der Wirtschafts- und Sozialordnung und die Organisation Europas" (D. zit. 123). Der Vf. geht auf amtskirchliche Reaktionen auf D.s Bemühen ein, stellt seine biblisch begründete Entscheidung für Demokratie und Sozialismus heraus und zeichnet dessen Versuch nach, katholischen Lesern Marx nahezubringen, einen Brückenschlag zwischen Marxismus und Christentum aufbauend auf seine Mentoren Steinbüchel und Michel und über beide hinaus zu vollziehen.

D.s Option für einen vom Primat der Politik ausgehenden „politischen Pazifismus" wird eingehend gewürdigt. Desgleichen kommt sein Verhältnis zur Zentrumspartei zur Sprache. Seine kulturkritischen Arbeiten, die D. von rechtskatholischer Seite den Vorwurf des „Kulturbolschewismus" eingebracht haben, präsentiert der Vf. exemplarisch im Blick auf die neuen Medien Film und Funk, anhand seiner Verteidigung von George Grosz' Zeichnung „Christus mit der Gasmaske" und seiner Stellungnahme zur umstrittenen Brecht/Weill-Oper „Aufstieg und Fall der Stadt Mahagonny". Schließlich wird am Ende der ersten Phase D.s Versuch einer Antwort auf die Krise der Ersten Republik mit seiner Forderung nach einer aus einem „Bündnis der Arbeiter, der bürgerlichen Citoyens und der Christen" (211) bestehenden „Zweiten Republik" behandelt.

Das 5. Kap. (222–335) befaßt sich mit D.s Publizistik in den Jahren 1930–1933. Im Zentrum steht D.s im Kontext des zeitgenössischen Katholizismus in ihrer analytischen Schärfe und hermeneutischen Fruchtbarkeit einzigartige Faschismustheorie, die er in einer Artikelserie der RMV im Jahre 1931 entwickelt.

Nach einer Begriffserklärung: „Was Walter Dirks unter ‚Faschismus' verstand" (233–241) arbeitet S.-K. dessen Verständnis der Mächte der faschistischen Konstellation heraus: das große Kapitel als Subjekt (Drahtzieher), die Reichswehr, die „Großagrarier des Ostens" (D. zit. 267), den Mittelstand, dessen Revolte der Nationalsozialismus sei, die zunehmend faschisierten Intellektuellen, Adolf Hitler, den auch D. „verhängnisvoll unterschätzt" (305) und die NSDAP.

Kap. 6 (336–366) behandelt „Die Christen und der Faschismus". Zentral darin sind D.s ebenfalls 1931 vorgenommene Analyse der Unvereinbarkeit von Katholizismus und Nationalsozialismus, sein Ruf nach einem Abwehrkrieg gegen letzteren, zugleich seine hellsichtige Diagnose der sozialen Prädisposition des deutschen Katholizismus zum Faschismus. Der Vf. erörtert zudem v.a. in Zusammenhang mit dem „Fall Dehn" das Problem des deutschen Protestantismus vor der faschistischen Herausforderung.

Das 7. Kap. (367–397) ist überschrieben: „Nach dem 30. Januar 1933". In ihm kommt D.s verzweifelter Versuch zur Sprache, nach der Machtergreifung den Nationalsozialismus subversiv gegen den Strich zu bürsten, die reichstheologisch argumentierende katholische Anbiederung an den Faschismus zu bekämpfen und durch Einklagen ihrer sozialistischen Ziele auf den linken Flügel der NSDAP einzuwirken.

In einer Schlußbetrachtung (398–401) rekapituliert Vf. abschließend seinen Gedankengang.

Die Untersuchung, der Walter Dirks ein wohlwollendes Nachwort beigegeben hat, stellt einen gelungenen Überblick über D.s Weimarer Publzistik dar. Sie präsentiert die Quellentexte in großer Ausführlichkeit und fördert ein heutzutage weitgehend verdrängtes und dabei höchst aktuelles Kapitel Weimarer (Kirchen-)Geschichte am Beispiel des linken katholischen Journalisten Dirks zutage. Eine der verschütteten „Traditionen des Linkskatholizismus" (D.) in ihrer politischen, gesellschaftlichen, kirchlichen und theologischen Relevanz, ihrer faktischen Ohnmacht wie in ihrer Langzeitwirkung ans Tageslicht gefördert zu haben, dies ist die Leistung von S.-K.s gut lesbarer, bisweilen spannender Arbeit. Freilich weist sie eklatante Schwächen auf. Der gesellschaftlich-politische, noch mehr der geistige und der kirchlich-theologische Kontext von D.s Arbeiten werden nur unzureichend berücksichtigt. Das nähere Umfeld der RMV tritt zwar deutlich zutage, doch bleibt es weitgehend bei aneinandergereihten Kurzdarstellungen von Personen und Positionen. Eine geistesgeschichtliche Einordnung

gelingt dem Vf. kaum. Wenn er etwa in D.s Diktum „Gott spricht durch die Situation" (30) im Kern eine „Theologie von unten", ein „Glaubensverständnis, das die Botschaft und die gegebene geschichtliche Situation gleich ernst nimmt", grundgelegt sieht, so übersieht er, daß etwa Emanuel Hirsch diesen Satz genauso hätte schreiben können, nur eben verstanden im Sinne einer faschistischen Theologie!

S.-K.s Untersuchung ist über weite Strecken eine episodenhafte Präsentation von Dirkstexten, die eher kommentiert als in bezug auf ihre verschiedenen Kontexte analysiert werden. Davon ist freilich die Darstellung der D.schen Faschismustheorie auszunehmen. Doch ist diese Passage in einem Ausmaß von Karl Prümms ausgezeichneter Studie „Walter Dirks und Eugen Kogon" (Heidelberg 1984) abhängig, daß – zumal Prümm nur eher beiläufig zitiert wird – von einer eigenständigen wissenschaftlichen Leistung keine Rede sein kann. Prümms blinde Flecken übernimmt S.-K. bedenkenlos, der sich ebensowenig wie jener um eine Analyse des Verhältnisses von D. zur Frankfurter (!) Kritischen Theorie bemüht, mit deren Repräsentanten er doch wohl nicht nur Kaffee getrunken hat (88; vgl. 144f).

Ärgerlich ist des Vf.s Nachlässigkeit, was formale Dinge angeht. Bisweilen finden sich auf einer Doppelseite völlig unmotiviert drei Schrifttypen (z. B. 214/215; 216/217). Vf.- und sonstige Angaben sind häufig falsch bzw. ungenau. Prümm heißt mit Vornamen nicht Klaus (IX), sondern (sonst richtig) Karl; D. wurde nicht in Dortmund-Hörde (1) geboren, da Hörde bis in die zwanziger Jahre selbständig war. S. 27 wird aus Johannes Binkowski Josef Binskowski. Werner Thormann, S. 75, noch acht Jahre älter als D., ist zwei Seiten später nur noch sieben Jahre älter. Ernst Michel starb nicht „Mitte der Fünfzigerjahre" (87) sondern 1964. Mainz hatte nie einen „Erzbischof" (101) Volk. Bert Brecht (106) hieß mit vollem Vornamen Bertolt und nicht Bertholt (429, 433, 451). Bonhoeffer entwickelte seine Vorstellung von einem religionslosen Christentum nicht in den „Dreißigerjahren" (113), sondern 1943–44. Lukásc' Hauptwerk heißt nicht „Geschichte und Klassenkampf" (144), sondern „Geschichte und Klassenbewußtsein". „Mahagonny" ist keine „Brecht-Oper" (194), sondern in Gemeinschaftsarbeit mit Kurt Weill entstanden. Ernst Salomon (285) war zeitlebens ein „von". Der katholisch-theologische Apologet des Nationalsozialismus, Lortz, hieß nicht Albert (394, 396, 448, 456), sondern Joseph; und schließlich trägt Schmaus den Vornamen Michael und nicht Albert (460). Im Literaturverzeichnis sind selbst Standardwerke ungenau bzw. falsch angegeben, so die Arbeiten von Barth, Greinacher/Risse, Henrich, Jedin, Morsey und Scholder.

Zudem finden sich unnötige Wiederholungen (z. B. S. 32 = S. 407 Anm. 1); Zitationszeichen fehlen häufig.

S.-K.s „Links, frei und katholisch" ist ein biographisch aufschlußreiches und dazu flüssig geschriebenes Werk, das freilich, insbesondere was die unzureichend ausgewiesene Übernahme von Gedanken Prümms und was seine Form betrifft, erhebliche Mängel aufweist. Es ist eine Hommage an Walter Dirks, dessen Rezeption der Theologie erst noch bevorsteht.

Frankfurt a. M. Edmund Arens

Bucher, Rainer: **Nietzsches Mensch und Nietzsches Gott.** Das Spätwerk als philosophisch-theologisches Programm. – Frankfurt/Main, Bern, New York: Peter Lang 1986. XIX, 407 S. (Würzburger Studien zur Fundamentaltheologie) kart.

Spätestens seit dem 2. Vat. ist es innerhalb der katholischen Theologie möglich und üblich geworden, das weltweite Phänomen des Atheismus nicht einfach global zu verurteilen und als mit dem Gottesglauben unvereinbar abzulehnen, sondern es in seinen „Formen und Wurzeln" zu untersuchen, differenziert zu betrachten und zu würdigen. Dadurch gewinnt auch die Beurteilung von Nietzsches dezidierten und postulatorischen Atheismus eine neue Gestalt.

Dies zeigt sich in den Interpretationen von Bernhard Welte, Eugen Biser, Johann Figl und vor ihnen bei Henri de Lubac.

Die vorliegende Arbeit, eine theologische Diss. an der theologischen Fakultät in Würzburg, stellt Nietzsches Intention und Werk unter die Relation Mensch und Gott und deren jeweilige Entsprechung. Mit dem Titel: Nietzsches Mensch und Nietzsches Gott liegt eine Variante des Feuerbachschen Grundsatzes vor: Der Mensch schuf Gott nach seinem Bilde.

Als Grundlage seiner Arbeit dient dem Vf. das sog. Spätwerk Nietzsches, 1883–1889, weil in ihm die dezidiertesten und konzentriertesten Aussagen vorliegen, die zugleich eine verborgene Einheit bilden.

Dabei werden zwei maßgebliche Perspektiven vorgestellt. Die eine sieht das Gott-Mensch-Verhältnis, wie es besonders im Christentum wirksam geworden ist, im Lichte der Decadence, deren Frucht das Ressentiment ist. Diese bedeutet die Zerstörung personaler Authentizität im Blick auf den Menschen und auf Gott. Dabei wird das Christentum nicht nach seiner Wahrheit, sondern nach seiner Funktion und Wirkung befragt; diese werden nicht anders als Zerstörung, ja als „Kapitalverbrechen am Leben" bestimmt. So kann Nietzsche erklären: Im Christentum ist der Mensch nicht Mensch und Gott ist nicht Gott. Gott und Mensch verlieren im Christentum ihre jeweilige Authentizität – ein Grundbegriff der vorliegenden Untersuchung.

Die andere Perspektive in der Bestimmung des Verhältnisses von Gott und Mensch und zugleich deren positiver Aspekt wird von Nietzsche dadurch gewonnen, daß er es der Grundkategorie: Wille zur Macht zuordnet, der für Nietzsche sowohl das allgemeinste Prinzip alles Seienden ist wie das Prinzip personaler Authentizität. Das bedeutet, daß nicht die Einheit, sondern der Konflikt und die Gegensätzlichkeit das konstitutive Prinzip aller Wirklichkeit und allen Lebens ist, das zugleich die Überwindung des Nihilismus bewirkt. Der Wille zur Macht schafft den starken, seine personale Authentizität gewinnenden Menschen; ihm entspricht der starke Gott, der den decadence- und Arme Leute-, den moralischen- Gott überwindet, der jenseits von gut und böse ist und sich als höchste Macht und damit als Authentizität Gottes darstellt.

Das Fazit der Untersuchung lautet – und dieses stimmt mit anderen neueren Interpretationen überein –: Nietzsche leugnet Gott nicht schlechthin, sondern einen spezifischen Gott als Reflex eines spezifischen Menschen.

Dem wird abschließend die wichtige Überlegung angefügt, daß es auch dem Christentum um die Authentizität Gottes und des Menschen geht. Auf dieser Basis ist eine christliche und theologische Begegnung mit Nietzsche und seiner Herausforderung möglich. Man kann allerdings auch nach dieser Untersuchung nicht behaupten, daß diese bereits in einem umfassenden Sinn geleistet ist.

Der Vf. verfügt über eine intime Kenntnis der Quellen und der Literatur, hat ein waches Problembewußtsein, ein selbständiges Urteil und eine gute Darstellungsgabe.

München Heinrich Fries

Pröpper, Thomas: **Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte.** Eine Skizze zur Soteriologie. – München: Kösel 1985. 146 S. kart. DM 19.80

Im Vorwort benennt der Autor drei Ziele seiner (in Tübingen nachträglich als Promotionsschrift angenommenen) Arbeit:

1. die Skizze einer „Theologie der Erlösung, die entschlossen den Freiheitsgedanken in den Mittelpunkt rückt";
2. eine Klärung des Freiheitsgedankens bis zu dem Punkt, „daß ein theologischer Neuansatz sichtbar" wird;
3. und damit die Eröffnung eines neuen Zugangs zum „Sinn des Erlösungsglaubens".

Ob und wie weit diese Ziele erreicht werden, mögen die Leser dieser Rezension selbst entscheiden. Daß jedes ehrgeizige Ziel große Risiken birgt, ist eine Binsenwahrheit; sie unterstreicht aber den Mut des Autors, ein großes Thema eigenständig zu reflektieren.

Der 1. Teil seines Buches (11–59) will informieren:

- über die „Schwierigkeiten mit dem Erlösungsgedanken";
- über das „maßgebliche Zeugnis des NT";
- über „Vermittlungsversuche der theologischen Tradition";
- über die „Soteriologie unter den Bedingungen der Neuzeit".

Auf den S. 12f werden nacheinander Bonhoeffer, Dewart, Nietzsche, Marx, Tucholsky und Bloch zitiert, um zu dokumentieren, daß „die Christen" bis heute die Zeichen der Zeit verschlafen, mißdeutet oder gar zynisch ignoriert haben. Deshalb sei ihre Erlösungsbotschaft ein Angebot ohne Nachfrage. Hinzu komme, „daß sich mit dem landläufigen Erlösungsgedanken Vorstellungen und Implikationen verbinden, die nicht nur wie der Gottesgedanke unmittelbar nicht mehr einleuchtend sind, sondern auch erschreckende und abstoßende Assoziationen auslösen. So vor allem das Genugtuungs- und Sühnemotiv" (13). Mit der Religionskritik von Feuerbach bis Tilman Moser konstatiert P. den Bankrott einer Erlösungslehre, deren wichtigste Voraussetzung das Sündenbewußtsein ihrer Adressaten sei.

P. bekennt sich zu Hans Kesslers „Neuentwurf des Erlösungsverständnisses" (Erlösung als Befreiung, Düsseldorf 1972) und bezeichnet die Kritik an diesem „ersten großen Vermittlungsversuch des christlichen Erlösungsglaubens mit der ‚Kritischen Theorie'" als symptomatisch für eine Kirche, die „hoffnungslos ihre Aufgabe verschläft, ... sich in ihr Eigenleben einspinnt, ihre traditionellen Sprachspiele pflegt und allenfalls kosmetisch ein bißchen Aggiornamento betreibt" (22). Mit Moltmann beschwört P. eine Kirche, die „ihre Identität kleingläubig und gesetzlich in starren Formeln behauptet und sich in apokalyptischer Sektenmentalität ganz aus der Gegenwartsverantwortung zurückzieht" (23). Wie eine Anklage liest sich die Verteidigung der Kessler-Position: „Da wird vom Ausverkauf des ‚eigentlich Christlichen' geredet und die ‚Horizontalisierung' des Glaubens beklagt, da wird der Humanisierung der Welt die Verkündigung des Wortes, der Veränderung der Verhältnisse die Umkehr des Einzelnen entweder schroff gegenübergestellt oder doch so übergeordnet, daß beider Verbindung bloß nachträglich, wenn nicht belanglos erscheint ..." (22f). Als Beleg nennt P. die „Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über einige Aspekte der ‚Theologie der Befreiung'" vom 6. 8. 1984.

P. meint, daß es im Rahmen seines Themas unmöglich sei, „die biblischen Grundlagen einer Theologie der Erlösung zu bieten" (25), und verweist deshalb auf Kessler, der sich in seiner Diss. über die theologische Bedeutung des Todes Jesu um eine gründliche Exegese bemüht, inzwischen aber aufgrund der weiteren Forschung (Patsch, Delling, Wengst, Hengel, Schürmann, Pesch, Blank u. a.) die

eigene Position von 1970 erheblich revidiert hat. P. bekräftigt Kesslers ursprüngliche Thesen, indem er z. B. die Sühne-, Opfer- und Lösegeldmotive relativiert „als Versuche des nachösterlichen Glaubens, mit dem Problem des schändlichen, vom Gottesfluch belasteten Kreuzes fertigzuwerden" (27). Nur bezüglich des Stellvertretungsbegriffs rezipiert er die korrigierte Position Kesslers, wie sie in dem entsprechenden Artikel des NHThG und in einem Aufsatz von Jürgen Werbick erscheint.

Der Autor referiert die von den Vätern genannten Erlösungsmotive und charakterisiert – wiederum angelehnt an Kessler – „die inkarnatorische Soteriologie des Ostens" und „die staurozentrische Soteriologie des Westens". Dabei berücksichtigt er den von Greshake wohl endgültig erbrachten Beweis, daß nicht die Ehre Gottes, sondern die des Menschen im Mittelpunkt der Anselmschen Soteriologie steht. Er bekräftigt Kesslers Anselm-Kritik, ohne die weiterführenden Interpretationen H. Verweyens und H. U. von Balthasars zu erwähnen.

Auf den S. 48f (!) entwickelt P. angefangen bei Nikolaus von Kues über Giordano Bruno, Descartes, Spinoza, Kant, Hegel, Schelling und Heidegger die „Diskussion der Neuzeit um das Subjektivitäts- und Gottesproblem". Er meint, daß die theologische Rezeption der philosophischen Entwürfe des deutschen Idealismus auch in der Tübinger Schule des 19. Jh.s keine tragfähige Brücke über den garstig breiten Graben zwischen Vernunft und Geschichte (Offenbarung) geschlagen hat, daß es bis heute nicht gelungen ist, Idee und Wirklichkeit zu versöhnen, und daß deshalb kein philosophisches Modell für eine Soteriologie bereitliegt. Doch das Konzept für den „Neuansatz" des Autors kündigt sich an in der Feststellung (55f), daß bisher die Intersubjektivität als Konstitutivum einer „wirklichen und erfüllten Freiheit" nicht hinreichend durchdacht wurde. Vergeblich erwartet der Leser in diesem Zusammenhang P.s Kritik an den Bemühungen des dialogischen Personalismus und an dem groß angelegten Entwurf einer als Freiheitsgeschichte verstandenen Soteriologie in Balthasars „Theodramatik".

Als Quintessenz des 1. Teiles seiner Arbeit formuliert P. sieben Voraussetzungen einer neuen Soteriologie:

1. Solidarisierung „mit allen unbestreitbar humanen Engagements";
2. Hinführung der christlichen Tradition zu ihrer „gegenwärtigen Bedeutung";
3. Identifizierung des Heils mit der Liebe, die Gott in Jesus Christus geoffenbart hat;
4. Universalisierung dieses Heils durch seine Vermittlung in möglichst allen Denkformen und Situationen an möglichst alle Menschen jeder Zeit;
5. Einbeziehung der Person (der Freiheit) des Beschenkten in das Erlösungswirken des Schenkenden (Einbeziehung der Kategorien „Intersubjektivität" und „Geschichte")
6. Konzipierung einer „Anthropologie, die den Menschen als das Wesen versteht, das in seiner Freiheit von Gott unterschieden und doch für ihn ansprechbar ist, – d. h. in Gottes Offenbarung einen Sinn finden würde";
7. Begründung der christlichen Rede und Praxis von Erlösung durch Gottes Liebe; dadurch „daß ihr Anfang in Jesus erinnert und ihrer in Jesu Auferwekkung erwiesenen Treue vertraut werden darf".

Der 2. Teil (60–129) der Untersuchung

- nimmt „die ebenso dringliche wie umstrittene Frage nach dem Verhältnis des christlichen Glaubens zur neuzeitlichen Freiheitsgeschichte auf";
- sucht nach der Möglichkeit einer Vermittlung „in der Auseinandersetzung mit den theologischen Entwürfen von J. B. Metz, J. Moltmann und H. Peukert, die sich in verschiedener Weise auf die Dialektik der Emanzipationsgeschichte beziehen";
- bietet eine theologische Rechtfertigung „für die Wahl des Freiheitsparadigmas";
- expliziert die für eine „Soteriologie relevanten Einsichten einer transzendentalphilosophischen Freiheitsanalyse";
- und stellt mit deren Hilfe den christlichen Glauben an Erlösung und entsprechende „Perspektiven für das Verständnis christlichen Handelns" dar.

P. sieht in der Freiheitsgeschichte gewiß mit Recht auch eine Geschichte der Emanzipation von der kirchlichen Autorität. Aber vielleicht ist die Bemerkung erlaubt, daß er sich nicht gerade in Details (zum Vergleich: J. Lecler, Geschichte der Religionsfreiheit) verliert, wenn er schreibt, daß die kirchliche Autorität „in ihrer Gestalt und Begründung schon im Spätmittelalter fragwürdig wurde, dann durch Glaubensspaltung und Konfessionskriege vollends ihre Glaubwürdigkeit einbüßte und sich endlich für Jahrhunderte in einer defensiv-apologetischen Haltung verschanzte, welche die Gestaltung der Freiheitsidee den Nichtchristen überließ" (61). Die Freiheitsgeschichte der Neuzeit sei weithin eine „Antithese zu bestimmten Ausprägungen des christlichen Erlösungsglaubens" (61). Denn wie – so fragt P. – will man sonst erklären, „daß der neuzeitliche Mensch, der die Ursprünglichkeit seiner Freiheit entdeckte, seine Identität auf dem Weg der Selbstvergewisserung und Selbstbehauptung suchte" (62), – obwohl doch mit dem Christentum das Wissen in die Welt gekommen ist, „daß jeder Mensch als Gegenstand der Liebe Gottes von unendlichem Wert und somit unabhängig von Geburt, Stand und Bildung zur höchsten Freiheit bestimmt sei" (63).

P.s Ausführungen über die Geschichte des Freiheitsbegriffs (Spinoza, Hobbes, Kant, Fichte, Hegel, Marx) folgen dem von H. Krings verfaßten Artikel im „Handbuch philosophischer Grundbegriffe". Die „Kritik an denjenigen Tendenzen der Emanzipationsbewegung . . ., die – wenn nicht bewußt, so doch praktisch – von der Idee totaler Selbstbestimmung, d. h. der Unabhängigkeit von jeglicher Vorgegebenheit geleitet waren oder noch sind" (66), nennt er theologisch, sofern „sie von einer Möglichkeit der Selbstbestimmung herkommt, die Menschen niemals verfügbar, doch ein für allemal zugesagt ist" (67). Der Kritik an der Emanzipation müsse es um deren eigene Legitimität gehen, indem sie diese unter die „verbindliche Einsicht" stelle, „daß eine Freiheit ohne die Freiheit aller nicht Freiheit sein kann" (69). Die moderne Literatur (Brecht, Enzensberger, Walser, Frisch) spiegele in der „subjektiven Teilnahmslosigkeit aller gegen alle" (Camus) eine Perversion wirklicher Freiheit.

In Metz' „berühmtem Vortrag" über „Erlösung und Emanzipation" (1972) sieht P. den Anfang einer Soteriologie, die „die ‚intelligible Kraft der Praxis' schon im Ansatz zur Geltung" bringt und „darüberhinaus ‚Erinnerung' und ‚Erzählung' nicht nur als ‚die fundamentalen Kategorien der Vergewisserung und Rettung' der Identität von Subjekten, sondern auch als jeder Theologie innewohnende, weil ihre Inhalte allererst vermittelnde Momente herausstellt" (77). Wenn Moltmann in seinem Buch „Der gekreuzigte Gott" (1972) die Passion Christi als trinitätsökonomische Modalität der trinitätsimmanenten Zeugung des Logos erklärt und durch die „Revolution im Gottesbild" die Alternative zwischen Theismus (der zynisch wird, wenn er das Leid „erklärt") und Atheismus (der das Leid mit Gottes Nicht-Existenz ent-schuldigt) überwinden will, muß er sich von P. fragen lassen: „Und wie überhaupt ist es möglich und zu denken, daß ‚Gottes Gottheit . . . im Paradox des Kreuzes offenbar' wird? . . . Wäre dieser Tod somit Bedingung für die Selbstkonstitution Gottes als Liebe?" (82). P. begründet nicht, warum er nicht einmal hier Balthasars „Theodramatik" oder wenigstens dessen Aufsatz „Crucifixus etiam pro nobis" (IKaZ 1980) erwähnt. Er sieht den entscheidenden Schritt auf dem Weg zum „neuen Ansatz" in Helmut Peukerts Werk „Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie" (1976). „Denn hier ist nicht nur die kritisch-befreiende Relevanz des christlichen Glaubens herausgestellt und die praktische Gestalt seiner Vermittlung bedacht, sondern auch durch den Bezug auf den gegenwärtigen Stand der wissenschaftstheoretischen Diskussion die Bedeutung dieser Praxis selbst theoretisch vermittelt und ihr zentrales Bekenntnis zu Gottes Treue und rettender Macht eindringlich zur Geltung gebracht" (83). Was Hans Kesslers Versuch einer Vermittlung zwischen christlicher Erlösungslehre und Habermasscher Kommunikationstheorie mißlang (vgl. K. Hillenbrand, Heil in Jesus Christus), die Einbeziehung von Schuld und Tod, das soll P. mit Peukerts Hilfe glücken. Denn dessen Fundamentaltheologie sei eine „Theorie desjenigen kommunikativen Handelns, das, aus den Mechanismen der Selbstbehauptung und der konkurrierenden Machtsteigerung befreit, Gott in seinem Handeln hier und jetzt als zuvorkommende absolute Liebe für den anderen und für sich selbst erinnernd und antizipierend in Anspruch nimmt" (86).

In Anlehnung an Hermann Krings und dessen Methode der transzendentalen Reduktion erhebt P. die Kategorien, „welche die Explikation des Glaubens an Erlösung und seine philosophische Vermittlung erlauben" (96f). Er geht von der Unterscheidung zwischen formaler Unbedingtheit und materialer Bedingtheit menschlicher Freiheit aus und fragt, ob Sartre recht hatte, als er „die formale Freiheit verabsolutierte und an die Stelle der Hegelschen Dialektik des Ansich- und Fürsichseins den irreduziblen, unvermittelten Gegensatz zwischen beiden setzte" (99f). P. bestätigt die Grundlage des dialogischen Personalismus, wenn er feststellt: Die abstrakte Selbstsetzung einer Freiheit erscheint als defizienter Modus ihres Selbstseins, weil sie selbst sich anderer Freiheit verdankt. Oder mit Krings formuliert: „Freiheit gibt sich letztlich und erstlich dadurch einen Inhalt, daß sie andere Freiheit bejaht. Nur im Ent-schluß zu anderer Freiheit setzt sich Freiheit selbst ihrer vollen Form nach" (100). P. folgert, daß ein Ich erst in der Gemeinschaft mit anderer Freiheit den angemessenen Halt findet, weil sie sich nur so als anerkannt erfährt. Da sich aber die gegenseitige Anerkennung verschiedener Freiheiten stets durch Gehalte (Symbole) verwirklicht, die weder ihr originäres Sichöffnen noch die Bejahung des anderen jemals erschöpfen, weist dieser Vollzug selbst, sofern er unbedingt ist, auf die Idee einer allen Gehalt und sich selbst unbedingt eröffnenden Freiheit, d. h. einer Freiheit, die als Einheit von unbedingtem Sichöffnen und unvermittelter Fülle des Inhalts nicht nur formal, sondern auch material unbedingt wäre und insofern vollkommen genannt werden könnte" (103).

Mit dieser Analytik der Freiheit meint P. den Glauben an Erlösung so explizieren zu können, daß die genannten sieben Voraussetzungen einer neuen Soteriologie erfüllt werden. Denn wie ein Mensch der Liebe Gottes „unmittelbar so gewiß und mit ihr so einig sein konnte, daß sein Leben Gottes Wirklichkeit für uns wurde, ist das eigentliche Geheimnis der Person Jesu Christi" (108). Die Soteriologie hat deshalb vornehmlich und zunächst die Aufgabe: die Tatsache zu entfalten, daß in Christus „die Freiheit jedes Menschen von Gott selbst anerkannt" worden ist. Wo diese Bejahung, Anerkennung und Verheißung im Glauben ergriffen wird, „sind Menschen ‚aus dem Tod ins Leben geschritten' (1 Joh 3,14). Und eben dies ist Erlösung" (110). Erst die Begegnung des Menschen mit der Selbstzusage Gottes qualifiziert die Schuld als Sünde. Deren Wurzel – so P. – ist stets die Angst des Menschen um sich selbst; deren Kompensation der oft verzweifelte Versuch, in allen möglichen Formen das Wissen um die eigene Kontingenz zu verdrängen. Indem der Mensch die in Christus geoffenbarte Bejahung seiner selbst in Erinnerung, Dank und Bitte immer wieder neu annimmt und erfährt, wird seine Freiheit befreit zu jenem intersubjektiv-kommunikativen Handeln, das Gottes Heil in die realen Verhältnisse des Menschen trägt. Weil der Mensch in Erinnerung an die Auferstehung Christi frei ist „von der letzten Sorge des Daseins", wird er „lieber das Eigene einsetzen und die Schutzlosigkeit wählen, als auf die Strategien" der Selbstbehauptung und Selbstsicherung zu setzen (124). „‚Begegne jeder möglichen Freiheit so, daß du sie schon anerkennst und zuvorkommend als wirkliche behandelst' – das wäre der kategorische Imperativ gläubiger Praxis oder besser: die Folge ihres kategorischen Indikativs" (128).

P. sieht in Peukerts Theorie christlichen Handelns eine Theorie der Tradition der Offenbarungswahrheit und ebenfalls einen neuen Zugang zur Erschließung der sakramentalen Wirklichkeit. Er wendet sich gegen eine „Monopolisierung des Gnadengeschehens durch die amtlichen kirchlichen Vollzüge" und meint, daß „die Verinnerlichung und gleichzeitige Veramtlichung der Gnade", sowie die „entsprechende Moralisierung und Vergesetzlichung des christlichen Handelns" die beiden „Entfremdungsgestalten des Glaubens" bezeichnen, welche sein „Neuansatz" überwinden könne (119f).

Mit Absicht möchte Rez. den Autor in Gestalt von Zitaten selbst sprechen lassen. Deshalb nochmals die Aufforderung: der Leser möge die Ausführungen mit den genannten Zielen des Autors vergleichen. Bei allem Respekt vor P.s spekulativer Begabung seien abschließend einige (gewiß subjektive) Fragen gestellt:

- Kann man auf dem Hintergrund der exegetischen Arbeit der vergangenen fünfzehn Jahre das Sühnemotiv noch so darstellen wie der Autor?
- War der christliche Erlösungsglaube wirklich nur die negative Folie der Freiheitsgeschichte? Werden die dezidierten philosophie- und theologiegeschichtlichen Urteile des Autors der Wirklichkeit gerecht?
- Was ist das „Neue" an P.s „Neuansatz", wenn man seine Analytik der Freiheit – zum Beispiel! – mit den entsprechenden Untersuchungen Hans Urs von Balthasars (Theodramatik II/1, 170–305) vergleicht?
- Ist das Kreuz Christi als „Preis der Freiheit" hinreichend erklärt? Warum mußte Jesus am Kreuz sterben, wenn jede Gestalt wirklicher Liebe Befreiung der Entfremdung fremder Freiheit ist? Warum geht P. nicht wenigstens kritisch auf die entsprechende Antwort Balthasars ein? Was antwortet er selbst auf die an Moltmann gerichtete Frage: „Und wie überhaupt ist es möglich und zu denken, daß ‚Gottes Gottheit ... im Paradox des Kreuzes offenbar' wird? ... Wäre dieser Tod somit Bedingung für die Selbstkonstitution Gottes als Liebe?"
- Wenn die Sünde eine Realität ist, was geschieht dann mit ihr, sobald „Bejahung, Anerkennung und Verheißung im Glauben ergriffen" werden?

Freiburg i. Br. Karl-Heinz Menke

Wenz, Gunther: **Geschichte der Versöhnungslehre in der evangelischen Theologie der Neuzeit,** Bd 2. – München: Kaiser 1986. 493 S. (Münchener Universitätsschriften, FB Ev. Theologie, Bd 11) kart. DM 130.–

Der zweite abschließende Bd dieses umfangreichen Werks hat seine Schwerpunkte bei der kritischen Darstellung der Versöhnungslehre Albrecht Ritschls, Martin Kählers und Karl Barths sowie bei einem Überblick über Grundfragen gegenwärtiger Kreuzestheologie, der für die Versöhnungslehre einschlägige Entwürfe der gegenwärtigen evangelischen Theologie kritisch rezensiert. Das grundlegende Bezugsproblem für die Versöhnungslehre im 19. und 20. Jh. ergibt sich – nach W. – aus der Frage, ob Erlösung und Versöhnung auf die sich selbst bestimmende moralische Subjektivität des Menschen hin oder im Widerspruch gegen sie zur Sprache gebracht werden müssen bzw. wie eine der sich selbst bestimmenden moralischen Subjektivität widersprechende Versöhnungslehre die wahre Selbstbestimmung menschlicher Subjekte als vom Ereignis der Versöhnung nicht negiert, sondern allererst freigesetzt denken kann. Dieses Bezugsproblem wird vom späten Schelling gegen Hegels Versöhnungsdenken ausdrücklich geltend gemacht.

Reale Versöhnung schaffe Gott durch das absolute Positivum seiner unableitbaren Freiheitstat, deren Faktizität eben deshalb „nicht logisch hergeleitet, sondern allein a posteriori aus der tatsächlichen Selbstoffenbarung in Jesus Christus rückerschlossen werden könne" (284f). Dieses absolute Positivum kann von der moralischen Subjektivität des Menschen nicht eingeholt werden; es ist ihr schlechthin vorausgesetzt, was freilich gerade nicht heißen muß, daß es nicht doch – als Einheit vom Faktum und Begriff, als der gegebene und in seiner Gegebenheit niemals einholbare Begriff – vernünftig rekonstruierbar ist. Die Frage, inwieweit dieser Grundsatz „positiver Philosophie" tatsächlich Hegels Intentionen widerspricht (ob Hegels Philosophie nicht selbst ihrem Grundvollzug Rekonstruktion des gegebenen Begriffs ist) mag dahingestellt bleiben. Entscheidend bleibt, daß jede Theologie, die das Ereignis der Versöhnung angemessen zur Sprache bringen will, im strengen Sinne Offenbarungstheologie sein, den Grund der Versöhnung und des Glaubens als Offenbarung, „nämlich als eine sich selbst erschließende, sich selbst zur Evidenz bringende Voraussetzung" (294) hinnehmen und nachvollziehen muß.

Diese Problemstellung ist am entschiedensten von Karl Barth geltend gemacht worden. Seiner Theologie gegenüber erscheint etwa die Konzeption Ritschls verdächtig, die moralische Selbstbestimmung des Menschen doch noch den umfassenden Rahmen der Versöhnungslehre sein zu lassen, insofern es ihm bei der Versöhnung entscheidend um die Wandlung einer falschen Einstellung Gott gegenüber – und nicht um die Wandlung der Einstellung Gottes zu uns – zu gehen scheint. Diese Alternative muß als falsch erwiesen werden; es fragt sich freilich, ob Ritschl sie so oberflächlich verstanden hat, wie die zeitgenössische Kritik ihm vorhält bzw. was denn mit der Veränderung menschlicher Vorstellungen von Gott oder der sündigen Einstellung zu Gott genau gemeint ist. Jedenfalls sieht die Ritschl-Kritik ihren Verdacht bestätigt etwa in Ritschls Betonung der inklusiven, statt der exklusiven Stellvertretung, seiner Uminterpretation der Sühneleistung durch Jesus Christus und des göttlichen Zornes, der sich – nach traditioneller Lehre – im Kreuz an Jesus Christus ausgewirkt habe. Mit der Auflösung der exklusiven Stellvertretung scheint die in Jesus Christus ein für allemal geschehene Versöhnung als absolute Voraussetzung eines versöhnten Lebens relativiert. Zu fragen bleibt, ob diese Kritik Ritschl wirklich gerecht wird; W. referiert sie mit umfassender Sachkunde, jedoch ohne sich mit ihr einfach zu identifizieren.

Karl Barths Gegenposition hat – wie die Darstellung bei W. zeigt – ihre eigenen Probleme. Sie denkt die absolute Positivität und Faktivität der Versöhnungstat Gottes in Jesus Christus konsequent als Setzung durch das sich absolut selbst bestimmende göttliche Subjekt. Im Anschluß an T. Rendtorffs Interpretation sieht W. in Barths konsequenter Offenbarungstheologie den Versuch, das Konzept freier Selbstbestimmung nicht mehr auf das moralische Subjekt, sondern auf Gott selbst zu beziehen, womit freilich die Frage aufgeworfen wird, „ob sich nämlich mit der absoluten Selbstbestimmung des göttlichen Subjekts überhaupt die Freiheit endlicher, individueller Subjekte zusammendenken läßt" (205). W. verfolgt diese Problematik durch die trinitätstheologischen und christologischen „Voraussetzungs"- (bzw. ebensosehr: Folge-)Zusammenhänge und zeigt, daß das Konzept absoluter Selbstbestimmung die Trinität nicht mehr als kommunikative Einheit der drei Personen (bei Barth eben: Seinsweisen) denken läßt, deshalb zu einer Prädominanz des Vaters führen und konsequenterweise die Bedeutung der individuellen Menschheit Jesu Christi von der unmittelbar alles bestimmenden Selbstbestimmung Gottes her unterbewerten muß. Diese Kritik übt W. auch noch an Jüngels Konzeption (326ff). Was die trinitätstheologische Problematik angeht, ist mir nicht recht deutlich geworden, welche Alternative W. favorisiert. Liegt das Grundproblem der Trinitätslehre nicht eben darin, daß kommunikative Einheit der drei Personen und Einheit durch Selbstbestimmung (bei der Einheit des Wollens und Wirkens „nach außen") zusammengedacht werden müssen? W. legt alles Gewicht darauf, daß die Einheit der drei Personen aus der im Geist vollzogenen, im Kreuz offenbar werdenden gegenseitigen Hingabe des Sohnes an den Vater und des Vaters an den Sohn zu verstehen und so die Sohnschaft des Menschen Jesus und die Vaterschaft Gottes als durcheinander vermittelt zu denken (346f); es kommt ihm – zu Recht – entscheidend darauf an, „daß göttliche Identität und trinitarische Gemeinschaftsbeziehungen in keiner Weise gegeneinander ausgespielt werden dürfen", daß vielmehr die Gleichursprünglichkeit göttlicher Einheit und personaler Dreiheit zur Geltung kommt (347). Aber was ist damit gemeint, wenn Pannenberg, dem W. sich hier (und nicht nur hier) anschließt, feststellt, auch den göttlichen Personen stelle sich der eine Gott dar in der jeweils anderen Person (347). Mir ist nicht klar geworden, wie sich von hier aus das trinitätstheologische Grundproblem klärt, auch wenn mir die Grundintention des Vf.s – sein Widerspruch gegen ein abstraktes Konzept der absoluten göttlichen Selbstbestimmung – durchaus gerechtfertigt erscheint.

Doch zurück zu Barths Versöhnungslehre. W. stellt die zentrale Bedeutung der Versöhungslehre in der „Kirchlichen Dogmatik" heraus, die vielleicht noch deutlicher hätte werden können, wenn er sie vom Hintergrund des Barthschen Erwählungsgedankens her ausgeführt hätte. Die von W. vorgebrachte Kritik leuchtet freilich ein: Barth ist einem Gottesbegriff verpflichtet, „der in der Kategorialität unmittelbarer Selbstbestimmung gedacht ist, welche den Gegensatz zu dem, was sie nicht unmittelbar selbst ist, als ihren logischen Schatten notwendig und damit stets nach sich zieht" (274). Daraus folgt u. a., daß Barth „dazu neigt, das Kreuz, mithin die Negation einseitig dem menschlichen Dasein (also unter christologischen Bedingungen Jesus; unter schöpfungstheologischen dem geschöpflichen Sein überhaupt) zuzuordnen, um Gottes Gottheit durch den Gegensatz dazu zu bestimmen" (ebd.). Gott kann – hier folgt Barth Kierkegaard – nur erscheinen, wo der Mensch zunichte wird; die unmittelbare Selbstbestimmung setzt das endliche Menschsein als das unmittelbar negative, so daß auch Jesu indivduelles Menschsein vor allem auf seine Negation hin – auf das Gerichtetwerden des Richters am Kreuz, auf sein Erdulden des göttlichen Zornes hin – zur Sprache kommt. Dem hält W. zu Recht entgegen, „daß Jesu Transparentwerden für Gott, wie es sich in seiner Selbsthingabe am Kreuz vollendet, nicht das Vergehen seiner bestimmten Endlichkeit, sondern deren letztgültige Anerkennung durch Gott zur Folge hat. Gottes Gottheit erbaut sich nicht am Nichts des Menschen; vielmehr begibt im Tod Jesu Gott selbst sich ins Elend und läßt sich in die letzte Tiefe des Endlichen ein, um gerade so dem Endlichen ein unveränderliches Recht in ihm selbst zu verschaffen" (253), um das endliche Menschsein nicht durch abstrakte Negation, sondern in mitleidender Errettung des Sünders vor der Sünde zu retten. Handeln und Leiden sind im Kreuz nicht ausschließlich dem Vater bzw. dem Menschen Jesus zuzuordnen; vielmehr muß vom Mitleiden des Vaters im Kreuz Jesu gesprochen werden können (im Sinne eines Patricompassianismus). Statt von einer die Endlichkeit abstrakt negierenden unvermittelten göttlichen Selbstbestimmung wäre die Versöhnung von Gottes den Menschen gerechtwerdender, im Gerechtwerden die göttliche Gerechtigkeit – die Negation der Sünde, nicht des Sünders – zu ihrem Recht bringenden göttlichen Selbstmitteilung her zu denken (wobei W. von „Selbstmitteilung" erstaunlicherweise niemals ausdrücklich spricht). Der Unmittelbarkeit der göttlichen Selbstbestimmung entspricht bei Barth die Schwierigkeit, Endlichkeit und Sünde angemessen zu unterscheiden, da sie ja das unmittelbare Andere

zu dem sich selbst bestimmenden Gott sind. Diese Unterscheidung wäre aber erforderlich, damit die in Versöhnungsgedanken implizierte gerechtwerdende Unterscheidung von Sünder und Sünde gedacht werden kann.

Aufs Ganze gesehen notiert W. bei Barth die Schwierigkeit, das Sich-Beziehen Gottes auf die endliche Freiheit, auf das Mit-Wirken des Menschen zu denken, wobei er einräumt, daß die späteren Bände der KD diese Einseitigkeit zu überwinden bemüht sind. Von seiner Barthkritik her identifiziert W. als ein wesentliches, sachlich gerechtfertigtes Interesse der gegenwärtigen Theologie, „die Aufgeschlossenheit des in Jesus Christus offenbaren Gottes für die Freiheit des Menschen zur Geltung zu bringen" (278). Diesem Interesse sind auch die abschließenden Ausführungen W.s zu Grundfragen gegenwärtiger Kreuzestheologie verpflichtet. Der Gott, der in Jesus Christus und gerade auch am Kreuz offenbar geworden ist, kann demnach „nicht mehr gedacht werden als unberührt von allem Weltlichen, von Sünde und Leid zumal, apathisch in sich ruhendes Absolutes". Der Gott Jesu Christi, der Versöhnung will und sie schafft, „ist vielmehr der, welcher sich im Leben und Kreuz Jesu selbst in die letzten Abgründe des Endlichen gegeben hat, weil er dem Endlichen ein unveränderliches Recht in sich selbst verschaffen will", weil er in seiner ursprünglichen Liebe sich „auf den einzelnen als ein einzelnes einläßt" (308f). Der soteriologische Sinn des Kreuzes wäre dann darin zu sehen, daß – W. greift hier auf E. Jüngels Konzept zurück – der mit dem Gekreuzigten sich identifizierende Gott die beziehungsfeindliche Konsequenz der Sünde auf sich nimmt und in der äußersten Ausweglosigkeit des endgültigen Beziehungsabbruchs im Fluchtod Jesu neues Leben, neues endgültiges Leben verbürgende Beziehung schafft (vgl. 353). In seiner solidarischen Liebe übernimmt der Menschensohn Verantwortung auch für das, was er in keiner Hinsicht selbst verursacht hat. Er „läßt den Sünder nicht mit sich und seiner Sünde allein. Um ihn von seiner Sünde zu bekehren, bleibt er in der durch die Gottlosigkeit der Sünde bedingten Hölle, in welcher der Wille Gottes nur noch als richtender Unwille anwest, bei ihm, ja er erleidet – Gott verlassen – das Gericht der Sünde stellvertretend an sich selbst" (352). In einer ausgeführten Soteriologie wären diese Andeutungen vor naheliegenden Mißverständnissen zu schützen, wäre u.a. auszuführen, in welchem Sinne von „Zorn" bzw. vom Zorngericht Gottes an Jesus Christus gesprochen werden muß. Das erforderte zunächst eine theologisch nicht zu kurz greifende Reflexion über den „Fall der Sünde", dem gegenüber die Offenbarung der schlechthin heilsamen, von Gott in freier Selbsterschließung angebotenen Versöhnung, das unausdenkbar vorgegebene, als Gegebenes zu begreifende Positivum ist. W. stellt in souveränem theologiegeschichtlichem Durchblick dafür entscheidende Elemente bereit (371ff). Eine durchgeführte Soteriologie würde mit Gewinn die ausgezeichneten Ausführungen über „Schuld und Sühne" (445ff) aufgreifen, um hier die erarbeitenden Gesichtspunkte zum Sinn von Strafe (und Sühne) für die Überprüfung der juridischen Kategorität der herkömmlichen Versöhnungslehre fruchtbar zu machen. Sie würde schließlich auch die Frage der Überwindung des Todes in der Auferweckung Jesu aufzugreifen haben (462ff). – W.s subtile Kritik an der Unterscheidung zwischen natürlichem und Gerichtstod etwa bei Barth und Jüngel hat mich allerdings nicht völlig überzeugt. Vieles andere – etwa die pneumatologische Exposition („Der Geist der Versöhnung und Erlösung", 355ff) – wäre an diesem eindrucksvollen, mit großer spekulativer Kraft gearbeiteten, wenn auch nicht immer leicht zu lesenden Werk hervorzuheben und zu rühmen; der Rahmen einer Rezension läßt nur diesen allgemeinen Hinweis zu.

W. hat „Prolegomena" der Versöhnungslehre vorgelegt, über die man auch in der katholischen Soteriologie nicht hinweggehen dürfte. Sie weisen ihn als einen theologiegeschichtlich kompetenten und problembewußten jüngeren Theologen aus, auf dessen zukünftige Publikationen man neugierig und gespannt sein darf.

Siegen Jürgen Werbick

Dulles, Avery SJ: **The Catholicity of the Church.** – Oxford: Claredon Press 1985. X, 199 S., geb. £ 17.50

Der auch in Deutschland bekannte amerikanische Jesuit möchte mit seinem neuen Werk einen Beitrag zum ökumenischen Dialog aus römisch-katholischer Sicht und in der Perspektive des dritten Kirchenattributes liefern. Er unterscheidet zwischen Katholizität als Universalität in abstracto und Katholizismus als Verwirklichung der Universalität in der konkreten Kirche. Die Verbindung zwischen beiden Notionen ist Jesus Christus als das „concretum univerale"; daher gehören beide auch untrennbar zusammen.

Nach einer knappen Darlegung der Wortgeschichte beschreibt er die gnadenhafte Dimension der Katholizität als Fülle der Weltzuwendung Gottes in der Inkarnation des Logos, aus der sich die räumlich-zeitliche Universalität im Bereich der Schöpfungswirklichkeit ergibt.

Die „quantitative" Katholizität ist also deutlich als Konsequenz der „qualitativen" gekennzeichnet, die ihrerseits ihren letzten Grund in der Trinität hat. In bezug auf die Kirche ergibt sich daraus das „katholische Prinzip", das sich in einer inkarnatorisch geprägten und sakramental vermittelnden Christenheit durch die Geschichte hindurch realisiert. Besonders wird in diesem Zusammenhang die Bedeutung der hierarchischen Struktur einschließlich des päpstlichen Primates untersucht – die Notwendigkeit wie die (dialektisch ermittelten) Grenzen von beiden werden beschrieben. Die Spannung Ortskirche – Universalkirche beispielsweise wird dadurch erklärt, daß die apostolische Sukzession den Bischöfen die diachrone Einheit, die Verbindung mit dem römischen Bischof die synchrone Einheit garantiert. Darin wird das „katholische Prinzip" nachhaltig verdeutlicht: Es ist die durchgehende Einheit in Unterschiedenheit, das dynamische Zusammenspiel einander entgegengesetzter, aber ergänzender Prinzipien (vgl. 121). Das wird entsprechend der Intention des Buches nicht nur innerkonfessionell, sondern auch ökumenisch aufgezeigt. Die heute lebhaft ventilierte Frage nach einer möglichen Grunddifferenz zwischen Katholiken und Protestanten beantwortet D. dahin, daß er auf die Komplementarität der katholischen Grundausrichtung (Annahme des Gegebenen, Vermittlung, tendenzielle Gleichförmigkeit) mit der reformatorischen (kritische Grundeinstellung, Unmittelbarkeit und Spontaneität) verweist. Beide Formen des Christlichen sind nach ihm kompatibel; das bedeutet freilich nicht, daß sie gegenwärtig auch vereinigungsfähig seien.

In zwei Anhängen bringt der Vf. wichtige Traditionsbelege zur Sache der Katholizität und eine lexikalische Übersicht über die Begriffsbedeutungen. Vier Register (Schrift, Vaticanum II, Personen, Sachen) erschließen den Inhalt sorgsam.

D. legt nicht nur eine reich belegte Studie über einen wichtigen ekklesiologischen Begriff vor, der immer wieder die theologische Aufmerksamkeit auf sich ziehen muß; er zeigt auch beispielhaft die innere Einheit christlicher Theologie auf. Das Nachdenken über die Eigenschaft der Kirche eröffnet Aus- und Einblicke auf nahezu alle bedeutenden theologischen Themen und Themenbereiche – und von ihnen aus auch auf die christlich-kirchliche Praxis. Man kann von einer Art Kurzdogmatik unter dem Stichwort der Katholizität sprechen. Sie mündet in kategorische Forderungen ein: „Wahrhaft katholisch sein heißt, das Eigeninteresse jeder Gruppe in Frage zu stellen, sogar das der Kirche selber, und kritischen Abstand halten von jeder vorübergehenden Mode. Katholizität, mit einem Wort, sucht eine Vision und Sache zu hegen so tief und umfassend, wie Gottes Schöpfungs- und Erlösungsplan, den er uns in seinem Sohn offenbart hat" (180). Das theologisch exakt dargelegt zu haben, ist ein Verdienst der lesenswerten Arbeit.

Regensburg Wolfgang Beinert

Nübold, Elmar: **Entstehung und Bewertung der neuen Perikopenordnung des Römischen Ritus für die Meßfeier an Sonn- und Festtagen.** – Paderborn: Bonifatius (1986). 451 S. kart. DM 58.–

Manche Bücher werden lange erwartet. Erscheinen sie, nimmt man sie zur Hand voller Spannung, ob die Erwartungen erfüllt oder enttäuscht werden. Um es gleich vorweg zu nehmen: die vorliegende Arbeit entspricht den Erwartungen voll und ganz. Sie gibt präzise Auskunft über das, was im Titel angekündigt wird und erfüllt damit ein Desiderat, das seit der Einführung der neuen Perikopenordnung im Jahre 1969 besteht.

Die umfangreiche Studie ist eine an der Theologischen Fakultät Paderborn im Fach Liturgiewissenschaft erstellte Diss. Im Vorwort erwähnt der Vf. neben dem Mentor H. Rennings und dem Zweitgutachter, dem Neutestamentler J. Ernst, auch den Erfurter Exegeten H. Schürmann, der, wie die umfangreichen Seitenverweise im Namensverzeichnis bestätigen, dem Autor ein wichtiger Gesprächspartner war. Damit ist eine Eigenart der vorliegenden Arbeit angesprochen: sie gestaltet sich durchwegs als ein Dialog zwischen Liturgie- und Bibelwissenschaft, was vom Thema her zwar naheliegt, im konkreten Vollzug aber selten ist. Neben diesem Vorzug ist die Gliederung der Arbeit in zwei Hauptteile hervorzuheben, die sich zu einem Ganzen fügen: die Darstellung der Geschichte der Perikopenreform und die Untersuchung der erneuerten Perikopenordnung. Das Ergebnis – die heutige Leseordnung – wird damit in einen historischen Kontext gestellt, der manches erklärt. Dabei wird das Resultat keineswegs der kritischen Wertung entzogen. N. legt die Schwächen und Stärken der Perikopenordnung offen und bringt Alternativvorschläge an.

Der 1. Hauptteil ist ein Beitrag zur historischen Aufarbeitung der Liturgiereform nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Diese noch auf vielen Gebieten zu leistende Arbeit wird bei zunehmender zeitlicher Distanz dringlicher. In der vorliegenden Studie wird wieder einmal deutlich, daß die Geschichte der Liturgiereform nicht erst 1963 beginnt, sondern schon lange vorher ansetzt: im Zuge der biblischen, homiletischen und liturgischen Bewegungen des frühen 20. Jh.s. Der Vf. hätte durchaus noch tiefer in die Geschichte zurückgehen können. Das Bestreben, „die Schatzkammer der Bibel" weiter auftun zu wollen (SC 51), teilt das Konzil mit Reformversuchen der Aufklärungszeit (z.B. mit der Synode von Pistoia 1786).

N. zeichnet die verschlungenen Wege der Diskussion um die Perikopenreform bis zum Ergebnis von 1969 nach. Dazu verwendet er eine Fülle unveröffentlichter Manuskripte, besonders aus dem Archiv des Liturgischen Instituts in Trier sowie aus der im Domarchiv Erfurt befindlichen Sammlung von H.

Schürmann. Von den unter 4. aufgeführten Archivalien hätte freilich eine inzwischen in das Literaturverzeichnis aufgenommen werden können: der auf S. 399 aufgeführte Vortrag von B. Fischer ist bereits 1983 erschienen: G. Farnedi (Hg.), I simboli dell'iniziazione cristiana, Roma 1983, 61–79 (= Studia Anselmiana Bd 87).

Durch die zahlreichen, oft recht persönlich geprägten Dokumente erhält der 1. Teil der Arbeit eine Lebendigkeit, der man sich nicht entziehen kann. Es war in der Tat eine große Zahl z. T. sehr anerkannter Wissenschaftler und Seelsorger, die sich an dieses geschichtlich kaum vergleichbare Werk gemacht haben. Die Kritik, man sei von der alten Perikopenordnung leichtfertig abgegangen und habe Beliebiges an die Stelle von gewachsenem Bewährten gesetzt, läßt sich kaum mehr aufrecht erhalten. Unleugbar ist freilich die Tatsache, daß dieses epochale Werk – wie wohl die gesamte Liturgiereform – unter allzu großem Zeitdruck gestanden hat. Man wird – auch nach der Lektüre des 2. Teils – dem Vf. recht geben, wenn er bemerkt, daß die Zeit zwischen der 1. und 2. Ausgabe des Ordo lectionum missae, also zwischen 1969 und 1981, als Probezeit hätte dienen sollen (170).

Der umfangreichere 2. Teil beginnt mit Grundprinzipien und Grundsätzen zur Reform der Meßperikopen sowie mit einer Begründung zur Abkehr von der alten Ordnung unter ökumenischen Gesichtspunkten.

Beide Kapitel machen deutlich, daß die Abkehr von der bisherigen Ordnung keineswegs eine Ignorierung des Bestehenden war. Vieles ist an der alten Stelle geblieben, manches wieder an den ursprünglichen Ort gerückt. So war die liturgiehistorische Forschung Patin der Wiedereinführung der altkirchlichen Taufperikopen am 3., 4. und 5. Fastensonntag im Lesejahr A (249–252). Insgesamt kann man sagen, daß die nach teilweise miteinander in Spannung stehenden Grundsätzen erstellte neue Perikopenordnung liturgiehistorisch und -theologisch verantwortbar war, wenn auch die ökumenischen Bedenken, die besonders von H. Schürmann vorgetragen wurden, schwer wiegen. Doch wird man sich den Darlegungen N.s anschließen müssen, der aufweist, daß schon längst vor der römisch-katholischen Liturgiereform Änderungen an der vormals gemeinsamen Perikopenordnung vorgenommen wurden, die nicht unbedingt als Hemmschuh der Ökumene anzusehen sind: Das Bemühen um reiche Entfaltung der Wortverkündigung ist höher einzustufen als eine überall gleiche Perikopenordnung, wie ja schon die unterschiedliche Entwicklung von Ost und West nahelegt.

Die Untersuchung des überaus umfangreichen Einzelmaterials geschieht nach den durch die Reform selbst angelegten Schwerpunkten, die durchaus problematisiert werden: die Evangelienperikope als Höhepunkt des Wortgottesdienstes (mit Ruf vor dem Evangelium), atl. Lesung und Antwortpsalm, ntl. Lesung (apostolische Schriften bzw. Apg). Daran schließen sich ein Kapitel über die Auswahlmöglichkeiten und die Zusammenfassung an. Es ist beeindruckend, mit welcher Akribie N. den vielfältigen Einzelproblemen nachgeht. Auch, wenn man ihm nicht in allen Schlußfolgerungen zustimmen möchte, so erlaubt doch die Transparenz seiner Argumentation stets eine eigene Urteilsfindung. Die Argumentation ist oft nach unterschiedlichen Seiten hin orientiert. Dies sei am Beispiel des Palmsonntags erläutert, der in der römischen Tradition einen Doppelcharakter hat: das Gedächtnis des Einzugs Christi und das Gedächtnis seiner Passion.

Die Verlesung der Leidensgeschichte ist nicht leicht zu begründen und stellt in der Praxis vor nicht geringe Probleme. N. diskutiert die Problematik des Doppelcharakters und der Länge des Passionsberichtes unter Hinzuziehung anderer westlicher Perikopenordnungen, z. B. des Ambrosianischen Ritus (Mailand) und der Lutherischen Kirchen Deutschlands (254–258). Aufgrund der unterschiedlichen Lösungen liegt die Forderung nach Alternativen nahe. Hier wäre freilich ein Blick in die Perikopenordnung des byzantinischen Ritus sinnvoll gewesen. Dieser sieht wie der Ambrosianische Ritus die Evangelienperikope von der Salbung in Bethanien (Joh 12, 1–12) vor. Doch verbinden die Orientalen diese Perikope mit der folgenden vom Einzug in Jerusalem (Joh 12, 13–18). Damit kommt der vorbereitende Charakter des Palmsonntags – die zeichenhafte Vorwegnahme des Todes Jesu in der Salbung und seiner Erhöhung im Einzugsgeschehen – prägnant zum Ausdruck. Die äußerst spärliche Einbeziehung der orientalischen Riten ist aufgrund der Themenstellung zwar verständlich, aber doch sehr zu bedauern. Wieder einmal wird deutlich, daß Ökumene bei uns zu ausschließlich im Rahmen der westlichen Tradition verstanden und geübt wird. Gerade bei der Diskussion alternativer Entwürfe hätte die Ostkirche ein gewichtiges Wort mitzureden.

Damit ist aber die einzige Verengung der Perspektive genannt; insgesamt besticht die Arbeit durch die Vielfalt ihrer Betrachtungsweisen. Von großer Bedeutung sind die Untersuchungen über die Zuordnung der ersten bzw. zweiten Lesung zum Evangelium. Hier liegt endlich eine genaue, die Qualität eines Kompendiums erfüllende Studie über das Verhältnis der drei Lesungen und der ihnen zugeordneten Gesänge vor, die die kontroverse Diskussion über Sinn und Unsinn der erneuerten Leseordnung auf eine sachliche Ebene heben kann: wann sollten unbedingt alle Lesungen zum Zuge kommen, wann sollte besser eine von den beiden ersten Lesungen ausgewählt werden; welche Kurzformen sind vertretbar und welche nicht? Auf solche und ähnliche Fragen gibt N. verläßliche Auskunft, wobei die Präsentation des Für und Wider auch hier dem Leser ein eigenes Urteil erlaubt.

Das Fazit dieser gediegenen, in Darstellung und Wertung ausgewogenen Arbeit war für mich eine angenehme Überraschung: die erneuerte Leseordnung der römischen Liturgie ist besser als ihr Ruf. Das heißt freilich nicht, daß sie nicht in vielem verbesserungswürdig wäre: eine „Editio tertia" (nach der Editio altera von 1981) ist ein wichtiges Desiderat. Die Studie von Elmar Nübold stellt dazu einen bedeutenden ersten Schritt dar.

Witten Albert Gerhards

Nußbaum, Otto: **Sonntäglicher Gemeindegottesdienst ohne Priester**. Liturgische und pastorale Überlegungen. – Würzburg: Echter 1985. 118 S. kart. DM 19.80

Die vorliegende Studie packt ein Problem an, das zu den drängendsten und noch lange nicht gelösten Fragen der gegenwärtigen Kirche gehört: Was soll geschehen, wenn durch den zunehmenden Priestermangel ganze Gemeinden sonntags keine Eucharistie mehr feiern können? Diese mittlerweile weltweit gegebene Notsituation verlangt eine pastoral angemessene, liturgisch sorgfältig bedachte und theologisch verantwortbare Lösung – und „dies nicht nur für eine kürzere oder längere Übergangszeit" (10f), da realistischerweise mit einer Änderung der Zulassungsbedingungen zum priesterlichen Amt kaum zu rechnen ist (vgl. ebd., 92f, 103 u. ö.). Auch Vf. weiß „letztlich keine befriedigende Antwort" auf dieses komplexe Problem und sieht „ein ganzes Bündel von Fragen" mit der „ausgesprochenen Notlösung" des sonntäglichen Gemeindegottesdienstes ohne Priester, vor allem mit dessen Gestalt und Leitung verbunden (bes. 92f).

Mit akribischer Sorgfalt und in ständigem Gespräch mit der umfänglichen einschlägigen Literatur befaßt sich die Untersuchung zunächst mit den liturgiegeschichtlichen Vorgaben für die gegenwärtige Situation, um von hier mögliche Lösungsversuche herleiten zu können (13–45). Das Ergebnis, ausgehend von der ntl. Situation bis zum Vorabend des II. Vat., bleibt ernüchternd: Weder in urchristlicher Zeit noch in späteren Jahrhunderten oder auch in der unmittelbaren Vergangenheit gibt es vergleichbare Situationen und somit irgendwelche Hinweise, wie der heutigen Situation zu begegnen ist; lediglich regional begrenzt finden sich seit dem 16. Jh. aus unterschiedlichsten Gründen sonntägliche Gemeindegottesdienste ohne Priester, natürlich als reine Wortgottesdienste. „Mit einem vornehmlich aus innerkirchlichen Gründen sich fast weltweit ergebenden Priestermangel und der wesentlich, wenn auch nicht ausschließlich hieraus resultierenden Frage, ob und in welcher Form die Weltkirche als ganze sich für sonntägliche Gemeindegottesdienste ohne Priester entscheiden kann und soll, ist die katholische Kirche jedoch heute erstmals konfrontiert" (45).

Daß der sonntägliche eucharistische Gottesdienst für eine christliche Gemeinde der Normalfall ist und bleiben muß, zeigen die Überlegungen des 2. Kap. (46–70). Aufgrund der zentralen und fundamentalen Rolle der eucharistischen Versammlung am Sonnntag billigt Vf. der real existierenden Gemeinde sogar ausdrücklich das Recht auf eine solche Feier zu, nicht aber auf eine Vielzahl (49); damit verbunden bleibt die Notwendigkeit, daß jeder Teilgemeinde einer Diözese auch tatsächlich ein Priester zugeordnet ist, was keineswegs als „überholtes Versorgungsdenken zu bezeichnen und abzulehnen" (53) ist. Wo letzteres nicht garantiert ist, kann man allerdings von ganzen Gemeinden keineswegs „erwarten oder . . . verlangen, daß sie jetzt grundsätzlich statt dessen die Sonntagsmesse in einer benachbarten Gemeinde mitfeiern sollen" (56). Vielmehr soll sich eine solche Gemeinde zu einem eigenen nicht-eucharistischen Sonntagsgottesdienst ohne priesterliche Leitung versammeln und erfüllt so den Sinn der Sonntagspflicht. Dessen Struktur ist allerdings durch römische Verlautbarungen nicht geregelt, so daß sich hier ein doppeltes liturgietheologisches Problem ergibt, dem das 3. Kap. nachspürt (71–93): Zum einen plädiert Vf. nachdrücklich für den reinen Wortgottesdienst als Regelfall des sonntäglichen Gemeindegottesdienstes ohne Priester, zum anderen verweist er auf die notwendige Abgrenzung zwischen der Leitung der Gemeinde durch den zuständigen Priester und der partiellen Ausübung dieses priesterlichen Leitungsdienstes durch den konkreten Vorsteher dieses Sonntagsgottesdienstes. Unverkennbar bleibt gerade hier die Sympathie des Vf.s mit dem von vielen Autoren nachdrücklich vertretenen „geradlinigeren und ehrlicheren Weg aus der heutigen Notsituation . . . [nämlich:] denen, die in der Gemeindepraxis bestimmte liturgische und pastorale Leitungsfunktionen tatsächlich ausüben, die dies regelmäßig tun und sich dabei bewährt haben, durch Gebet und Handauflegung durch den Bischof auch das ihrem Dienst letztlich entsprechende Amt zu übertragen und sie zu Priestern zu weihen" (92).

Das abschließende 4. Kap. beschreibt die Vorbereitung und Durchführung dieser sonntäglichen Gemeindegottesdienste ohne Priester und stellt verschiedene Strukturmodelle vor (94–102). Eine thesenartige Zusammenfassung der gesamten Untersuchung (103–105) erleichtert den Durchblick. Hinzu kommt eine Auflistung der einschlägigen Richtlinien bundesrepublikanischer Diözesen (107–110), wobei die letzte Äußerung der Deutschen Bischofskonferenz von 1983 leider nicht mehr berücksichtigt werden konnte. Ein Literaturverzeichnis in Auswahl (111–117) belegt die sorgfältigen Recherchen des Vf.s, enthält aber nicht einmal alle im Text verwerteten Arbeiten und nennt auch nicht immer die einschlägig wichtigsten und umfänglichsten Publikationen der jeweiligen

Autoren. Ein Register, das die damit erschwerte Orientierung erleichtern könnte, fehlt leider.

Insgesamt füllt dieses Buch eine empfindliche Lücke in der einschlägigen Literatur, insofern es erstmals eine umfassende, solide, kritische und kenntnisreiche Darstellung des bezeichneten Problems bietet, das sehr exakt erfaßt und prägnant formuliert wird. Dabei überzeugen historische Passagen ebenso wie die eher liturgietheologischen und pastoralliturgischen Überlegungen. Vorschnelle Lösungen werden zurückgewiesen und evident falsche historische Bezugnahmen aufgezeigt, die der Einzigartigkeit und besonderen Brisanz des gegenwärtigen Fragestandes nicht gerecht werden. Bedauern wird man paradoxerweise den Aufwand, der hier für die Diskussion der klar als solche bezeichneten „Notlösung" eines sonntäglichen Gemeindegottesdienstes ohne Priester getrieben werden muß; die illusionslose Nüchternheit des Vf.s angesichts der unnötigen, letztlich in mangelnder kirchlicher Beweglichkeit gründenden Brisanz dieses Problems läßt ihn dennoch hoffen, „daß dieser liturgietheologisch nicht unbedenkliche, angesichts der konkreten Notsituation aber wohl pastoralliturgisch unvermeidbare Ausweg für keine einzige Gemeinde voreilig eingeschlagen und auf Dauer nicht als eine unproblematische, echte Alternative zum sonntäglichen Meßgottesdienst angesehen wird. Priester können nun einmal nur durch Priester ersetzt werden" (105).

Mainz Arno Schilson

Laan, Johannes van der: **Het vormenspel der liturgie.** – Leiden: Brill 1985. 102 S.

Die „Bossche Schule" stellt eine eigene Richtung innerhalb der profanen und religiösen Baukunst in den Niederlanden dar. Ihre Begründer sind die beiden Brüder Nico und Hans (Johannes) van der Laan. Der Baustil dieser Schule ist durch eine ausgewogene Verhältnisbestimmung der einzelnen Bauteile und der architektonisch relevanten Objekte im Raum gekennzeichnet. In Hinblick auf diese Relationen sind auch die matten, verhaltenen Farben gewählt. Ein Vorhof, der kulturellen oder sakralen Architektur vorgelagert, möchte den Eintretenden aus dem Außenraum in den Innenraum, aus der Alltagswelt in die Wohnkultur (profan oder sakral) begleiten.

Johannes van der Laan ist Mönch der Benedictus-Abtei Mamelis in Vaals. Seit langem prägt der Zusammenhang zwischen Architektur und Liturgie das Denken dieses Bendiktiner-Architekten. In der vorliegenden Arbeit, die man als reifes, auf eine lange Erfahrung zurückblikkendes Alterswerk verstehen darf, legt v. d. L. seine Konzeption der Architektur umfassend und detailliert zugleich dar. Bemerkenswert an dieser Darstellung ist der enge Zusammenhang zwischen den natürlichen Daseinsbedingungen des Menschen und deren Integration in die sakramental-liturgische Praxis des Glaubens.

Die sakramentale Realität der Kirche setzt eine gewisse Polarität zwischen Natur und göttlichem Glaubenswort voraus. Die natürlichen Implikationen der menschlichen Existenz bewahren dabei ihre volle Geltung und Würde, gerade weil es der Eigenwert der kreatürlichen Realität ist, der in die sakramentale Praxis aufgenommen und in ihr geborgen wird. Diese sakramental-liturgische Rezeption, die den Eigenwert der Kunst vollauf respektiert, eröffnet doch andererseits die Dimension, in die der christliche Künstler die Gestaltung und Verwirklichung seiner Ideen einbringt. Aber dennoch ist der Wert des Kunstwerks auch in diesem „sakralen" Kontext an der Qualität, an der Expressivität dessen zu messen, was der Künstler kreativ und der Eigengesetzlichkeit des Werkes folgend gestaltet.

Natur, Gesellschaft und Liturgie sind – in dieser Analyse – die drei fundamentalen Schichten, die in die liturgische Perspektive des Glaubens aufgenommen werden. Die Gegenstände, die in die sakrale Architektur eingehen, werden in ihrer Funktionalität, Expressivität und in ihrer monumentalen Gestalt transparent. Dabei führt jede Ausdrucksschicht, auch wenn sie von sich her eine Grenze aufweist, doch den Übergang zur nächsthöheren mit sich, so daß die künstlerische Darstellung gerade die Transparenz der verschiedenen, aber doch affiniten Lebensbereiche deutlich werden läßt. Die Natur reicht in die Gesellschaft hinein, ebenso wie die Gemeinschaft ihrerseits wieder auf die liturgische Gestaltung hingeordnet ist. Das heißt, daß die Transparenz der Lebensbereiche als das Grundgesetz dieser Architektur anzusehen ist. Nach Art einer Analogie weist nun die dritte, sakrale Lebensform des Menschen – die liturgische, monumentale Manifestation – schon in die Dimension des Unsichtbaren hinein, um dann in diesem transzendierenden Verweisungsbezug den ganzen Menschen über sich hinauszuführen.

Dom. Johannes van der Laan gibt in seiner Darstellung einen durchaus originären Beitrag zur Verhältnisbestimmung von christlicher Religion und Kunst, von künstlerischer Kreativität und deren Sinnerfüllung in der Welt des Glaubens. Der Autor legt in zahlreichen Detailanalysen überzeugend dar, daß es die Auszeichnung der sakralen Kunst ist, die allgemein-menschliche Dimension des Daseins zu erschließen, um sie in der liturgischen Formgestaltung der gestaltenden Kreativität des Menschen selbst freizugeben. Der phänomenologische Ansatz der Untersuchungen mag manchem Theologen vielleicht zu vordergründig erscheinen. Aber dem Künstler oder Architekten, der in einer säkularisierten Welt lebt und von diesen Rahmenbedingungen auch in der Kunst, selbst wenn sie dem Sakralem dient, ausgehen muß, wird die vorliegende Untersuchung wertvolle Hinweise geben. Für die Theorie der sakralen Architektur in der neueren Baugeschichte dürfte diese Arbeit auch im deutschen Kulturkreis wichtig sein.

Rolduc Jan Ambaum

Knobloch, Stefan: **Missionarische Gemeindebildung.** Zu Geschichte und Zukunft der Volksmission. Passau: Passavia Universitätsverlag, 1986, XIII, 277 S. (Schriften der Universität Passau. Reihe: Katholische Theologie, Bd 6), kart. DM 36.–

Dem Autor geht es um „Geschichte und Zukunft der Volksmission". Der hist. Untersuchung (Teil I–IV) schließt sich eine pastoraltheologische Reflexion (Teil V) mit Anregungen an, wie das Anliegen der Volksmission heute im Modell „missionarischer Gemeindebildung" verwirklicht werden kann.

Stefan Knobloch setzt die geschichtliche Untersuchung nicht bei der Volksmission als einer ausgeprägten Seelsorgsform der Zeit nach dem Trienter Konzil (1545–1563) an, sondern beschränkt sich auf die Entwicklung seit der Gründung der Missionskonferenz (1912), dem Zusammenschluß der Ordensgemeinschaften und anderer Institutionen, die bei Volksmissionen mitwirkten.

Der 1. Teil (1–27) „Volksmission in der Obhut der Missionskonferenz" bietet skizzenhaft die geschichtliche Entwicklung der Missionskonferenz, die seit 1972 den Namen „Arbeitsgemeinschaft für missionarische Dienste der Orden" (AMDO) trägt. Organisatorische Zusammenarbeit und seelsorglicher Erfahrungsaustausch sind die entscheidenden Anliegen, die durch die Generalversammlungen wie auch durch die Fachzeitschrift für Volksmissionare „Paulus" (1923–67 mit Unterbrechung in den Kriegsjahren), später „Signum" (1967–81) gefördert wurden.

Im 2. Teil (29–68) entfaltet der Autor Optionen in der Missionskonferenz, die als Elemente für eine Theorie der Volksmissionen anzusehen sind. Bei allen Impulsen zu neuen Ansätzen, sowohl im Bereich der Predigt wie der Organisation, überwog die Theorieanleihe bei der Vergangenheit. Dies zeigte sich vor allem in den Schwerpunkten der Volksmission: Betonung des individuellen Heils, Darlegung der ewigen Wahrheiten, Durchführung von Standespredigten. Neue Akzentsetzungen ergaben sich vor allem bei zunehmender Erfolgslosigkeit. Als neue Leitideen kamen hinzu: eine christologische Ausrichtung, die Übernahme von Anliegen der liturgischen Bewegung, eine stärkere Orientierung an der biblischen Botschaft, das Bemühen um eine neue Systematisierung der Grundthemen. Im organisatorischen Bereich geschah eine vorsichtige Öffnung auf die Mitarbeit der Laien hin.

K. sieht als Defizite der Theoriebildung in der Missionskonferenz an: die „vorenthaltene Verantwortung " (62) der Gesamtgemeinde für die Volksmission, die einseitige Ausrichtung auf die individuelle Bekehrung, ein zu geringes Eingehen auf die Ansätze christlichen Lebens bei den Distanzierten, denen gelungene Erfahrungen von Liebe, Treue, Lebensmut als Gottes Ja zu ihrem Leben hätten aufgeschlüsselt werden müssen (64).

Diesen Teil schließt ein Kap. über den Beitrag der praktischen Theologie zur Theoriebildung der Volksmission ab. In dem Zeitraum von 1912 bis in die fünfziger Jahre erhielt die Volksmission wenig Anregungen von seiten der Pastoraltheologie und die Missionskonferenz war in dem Bemühen um eine Theorie der Volksmission auf sich selbst gestellt.

Der 3. Teil (69–116) behandelt die Entwicklung der Milieuseelsorge in Frankreich und deren Einfluß auf die Gestaltung der Volksmission im deutschsprachigen Raum. Seit dem Ende der vierziger Jahre wandte sich das Forschungsinteresse der katholischen Religionssoziologie in Frankreich dem Einfluß des „Lebensmilieus" auf das religiöse Leben zu. Die entchristlichten Lebenszonen bedurften einer neuen Verchristlichung. Verschiedene Initiativen führten zur Milieuseelsorge, die ihren deutlichsten Ausdruck in der „mission générale" fand. Diese zielte auf eine dauerhafte, vollständige, gemeinsame Abstimmung und Aktivierung aller Apostolatsformen in einem Lebensmilieu. Die Neuansätze in Frankreich gaben auch Anstoß zu einer „Theologie der Umwelt" in Deutschland, der daran lag, den Heilswillen Gottes für die ganze Welt zu betonen und die Fixierung auf das individuelle Heil des einzelnen zu überwinden. Sie traf dabei deutliche Optionen: für die Mitarbeit der Laien, für die Verchristlichung des Milieus und für ein gemeinsames Konzept der Seelsorge in einem Lebensraum. K. geht auf die vorgebrachten theologischen und sozialwissenschaftlichen Begründungen für die „Theologie der Umwelt" näher ein, versucht den Begriff „Milieu" näher zu klären (89–92) und hinterfragt die Milieuseelsorge aus der Sicht heutiger sozialwissenschaftlicher und theologischer Erkenntnisse. Der Vf. will nicht aus der Position des heutigen „Besserwissens" Vergangenes verurteilen, er möchte mit der Kritik deutlich machen, hinter welche Optionen eine wie immer geartete missionarische Arbeit einer Gemeinde nicht mehr zurück dürfte. „Sie müßte den Heilspessimismus der früheren Pastoral hinter sich lassen; müßte

ihre Aufgabe an der Gesellschaft von ihrem ‚sakramentalen' Grundverständnis aus sehen und eine Gemeinde sein, in der die Getauften die Träger der missionarischen Seelsorge wären" (105). Diese Überlegungen und Strömungen ließen im deutschsprachigen Gebiet die Volksmission zur Milieumission werden, der es um die Bekehrung der Menschen und ihrer vielfältigen Lebenskreise ging. Zur Veranschaulichung bringt der Vf. einige Verlaufspläne für die Milieumission. Mit den Jahren wurde der Ausdruck „Milieumission" durch „Gebietsmission" ersetzt, wobei „Gebiet" weniger einen geographischen Raum bezeichnete, sondern mehr ein „soziologisches Einheitsgebiet", das durch den gemeinsamen Lebensstil, vorherrschende gemeinsame menschliche Probleme und eine kollektive Mentalität abgegrenzt wurde (110). Die Gebietsmission begann in der 2. Hälfte der 50er Jahre. Über deren Verbreitung bietet K. einen groben Überblick. Die Kritik an der Gebietsmission blieb nicht aus. Es wurde auf die notwendigen Mammutorganisationen hingewiesen und auch grundsätzliche Zweifel an der Theorie vorgebracht. Dennoch sind Entwicklungen von der Gebietsmission ausgegangen, die für die Gemeindepastoral fruchtbar wurden.

Im 4. Teil (117–144) beschränkt sich der Autor auf die Praxis der Gebietsmission in der Diözese Passau von 1963–1983. Die geschichtlichen Ausführungen beginnen mit der Gründung des Seelsorgeamtes 1961 und bieten Einblick in die Entwicklung eines theologischen und organisatorischen Konzeptes. K. hält mit seiner Kritik nicht zurück: Er vermißt die sich aktivierenden Gemeinden, vermißt das eigenverantwortliche Apostolat, vermißt als Frucht von Gebietsmissionen „Dauereinrichtungen seelsorgerischer Art" und er bemängelt die Eile bei Planung und Durchführung. Als 1972 der Vf. neuer Leiter der Gebietsmission Passau wurde, „war die Situation der Mission in der Diözese eher diffus" (134). Der Übergang von der Gebietsmission zur Simultanmission sollte Entlastung bringen von allzu hohen Zielsetzungen und Erwartungen. Die kritische Bewertung der Jahre 1963–83 zeigt, daß von den eigentlichen Anliegen der Gebietsmission wenig erreicht worden ist: z. B. eine bessere Zusammenarbeit aller Seelsorger, eine intensivere Aktivierung der Laien, eine Verchristlichung der Milieusituation. „In den kurzen Zeiträumen, die damit für das Großprojekt der Gebietsmission zur Verfügung standen, konnte das Programm beim besten Willen nur oberflächlich und flächig, aber nicht in die Tiefe entwickelt werden" (144). Ursachen für diese Mängel sieht K. vor allem in einer fehlenden Auseinandersetzung mit den theoretischen Zielen der Gebietsmission als solcher und in der Strategie „von oben" durch das Seelsorgsamt.

Im umfangreichsten 5. Teil (145–238) stellt sich der Autor die Aufgabe, ein pastorales Modell zu entwickeln, das von anderen Voraussetzungen und Zielvorstellungen als die Gebietsmission ausgeht. Angepeilt wird ein Modell, das die Eigenverantwortlichkeit der Gemeinden, ihre tatsächliche Ausstattung mit Charismen, die Förderung der Kirche des Volkes inmitten der Volkskirche, die Subjektwerdung der Gemeinde vor Gott zum Tragen kommen läßt. In 5 Kap. begründet und erläutert der Vf. sein Modell. Zunächst greift er auf die jüngste Passauer Pastoralgeschichte zurück. 1977 wurde eine Analyse der seelsorgerlichen Lage durchgeführt. Im gleichen Jahr folgte ein Pastoralplan, entworfen von P. M. Zulehner und S. Fischer. In diesem Plan „Unterwegs zur Jüngergemeinde" geht es um die Übernahme der Aufgaben der Kirche durch die Mitglieder des Kirchenvolkes (151). Hinzu kam das Angebot der Gemeindeberatung, um den einzelnen Gemeinden auf ihrem Weg zur Jüngergemeinde zu helfen. Die Ansätze im Bistum Passau werden im II. Kap. (162–185) durch andere pastorale Programme ergänzt: durch das Programm der Ekklesiogenese, wie es sich im Kontext der lateinamerikanischen Befreiungstheologie herausbildete (163–174); das Programm der Partizipation als Prinzip der Gemeindebildung, wie es G. Schneider vorlegte (174–180); das Programm einer kommunikativen Gemeindepraxis, ein Konzept, an dem C. Bäumler gearbeitet hat (180–184). Die Prinzipien dieser pastoralen Entwürfe faßt K. als Leitorientierungen einer „missionarischen Gemeinde" im III. Kap. (185–198) zusammen: 1. Von der Gemeindeorganisation zur Ekklesiogenese; 2. Von der Integration zur Partizipation; 3. Von der strukturorientierten zur prozeßorientierten Gemeinde; 4. Von der diözesan-zentral gesteuerten Gemeindeentwicklung zur subsidiären Rolle der diözesanen Ämter; 5. Von der klerikalen Glaubensvermittlung zum gemeindekatechetischen Konzept; 6. Vom betreuenden Glaubensimport zur Mystagogie; 7. Von der Vergewisserung des vorhandenen Glaubens zur Glaubenserstbegründung. Von diesen Leitorientierungen aus wird im IV. Kap. (198–207) die bisherige Praxis der Volksmission in ihrer Form als Gebietsmission nochmals beurteilt. In der Formulierung der Leitorientierungen sind die verschiedenen Sichten bereits thesenhaft mitgegeben. Im abschließenden V. Kap. (207–238) entwirft der Vf. seine Rahmenbedingungen für die missionarische Gemeindebildung, und er möchte diese nicht als „Rezeptologie" (209) verstanden wissen. Was Volksmission als Ziel hatte: den Glauben zu verlebendigen, zum Glauben zurückzugewinnen, zum Glauben hinzuführen, soll nun im Vollzug missionarischer Gemeindebildung geschehen. Wofür (Volks-)„Mission" Symbol war, soll nun „missionarische Gemeindebildung" stehen. „In ihr müßte es darum gehen, im Kontext heutiger Lebens- und Glaubenserfahrungen dem Bedürfnis der Menschen nach Erneuerung und Intensivierung des Glaubens einen Ausdruck zu verschaffen, der symbol-konstituierend wirkt" (213). Für den Autor bedeutet missionarisch zunächst einmal „maieutisch" (215–217), d. h. den Menschen helfend, sich auf den Weg des Glaubens zu machen und die eigene Sprache für die Glaubenserfahrungen zu finden. Ferner bedeutet missionarisch „prozeßhaft" (218–220), d. h. Glaubensaneignung und Glaubensverwirklichung geschehen schrittweise, allmählich. Schließlich bedeutet missionarisch „mystagogisch" (220–223), d. h. vielen und immer mehr Menschen soll die verbindliche Nähe Gottes aufgehen, so daß sie ihre eigene Geschichte als Gottes Geschichte mit ihnen zu sehen lernen. „Die Formel ‚missionarische Gemeinde' bezeichnet dichte zwischenmenschliche Prozesse unter Gläubigen und immer erst auf dem Weg zum Glauben Befindlichen, in denen sich das alte Wissen um die Bedeutung der Mission in einem neuen Symbol der Erneuerung (in Ergänzung oder gar Ersetzung der bisherigen Mission) zum Ausdruck bringt" (224). Um dies zu fördern, gibt K. Handlungsimpulse für die Struktur sowie für Personen und Gruppen der missionarischen Gemeindebildung. Das Missionarische setzt eine Struktur voraus, „in der die Idee einer geschwisterlich-bruderschaftlich-basiskirchlichen Gemeinde lebbar wird" (224), womit der Vf. den öfters angewandten Ausdruck „solidarische Subjektwerdung vor den Augen Gottes" umschreibt. Einer solchen Gemeinde entspricht die prinzipielle Gleichheit aller. Die einzelnen der Gemeinde müssen zum Handeln gebracht werden. Die missionarische Gemeindebildung benötigt eine Phase des In-gang-kommens, aber dann muß die Zeitstruktur offen gelassen werden. Missionarische Gemeindebildung erwächst aus personalen Kontakten, die nicht nur Voraussetzung, sondern auch Vollzug des Glaubens sind. Das erfordert Glaubenszeugnis und Glaubenshilfe in überschaubaren Gruppen. Wer sich in die Begegnung mit dem Evangelium einbeziehen ließ, wird selbst wieder evangelisieren. Als letzter Handlungsimpuls kommt die Forderung nach einem neuen Typ von „Missionaren". Das Missionarische kann nicht weiterhin das Außerordentliche sein, sondern die Gemeinden müssen dies vielmehr als „ihr Eigenes" ansehen, das sie nicht nur alle „heiligen Zeiten" durch andere aktivieren lassen (237). Von daher ist nach Meinung des Autors plausibel, daß die gesuchten „Missionare" zuallererst die mit den entsprechenden Kompetenzen ausgestatteten Seelsorger der Gemeinden sind (237).

K. gibt mit dieser Veröffentlichung einen verständlichen Einblick in die Entwicklung der Volksmission in diesem Jh. Die zeitliche und räumliche Eingrenzung ist berechtigt. Doch schleicht sich zuweilen in die Ausführungen des geschichtlichen Entwicklungsprozesses ein Beurteilen der Vergangenheit durch Einsichten der Gegenwart ein, verschiedentlich geschieht dies nur durch Ausrufezeichen (z. B. 107, 120) oder etwas unterschwellig (z. B. „eingeflogene" Missionare [83], „Missionsszenario" – was an Theater erinnert [105ff], „Inszenierung" von Gebietsmission [111], Gebietsmission als „Vehikel" des Seelsorgeamtes [140], als „Transmissionsriemen der Amtsziele" [119] usw.). Ich vermisse etwas die einfühlende Darstellung, denn auch die Volksmissionare waren Kinder ihrer Zeit sowohl was den Sprachstil angeht wie auch ihre theologischen und pastoralen Konzepte. Der Vf. spürt selbst diese Spannung, wenn er schreibt: „Gewiß soll das Bisherige nicht einfach nichts gewesen sein, wie überhaupt der Eindruck zu vermeiden wäre, als richteten wir hier über einem Ruinenfeld erwiesener Irrtümer unser neues Verständnis von Mission auf" (219; vgl. auch 208). Manches Urteil scheint mir recht pauschal zu sein, wie z. B. „Denn so, wie sich die Gebietsmission präsentierte, war sie der Versuch der Desavouierung, der Vernichtung von Pluralität" (116).

Doch möchte der Autor der Gegenwart dienen und Wege in die Zukunft eröffnen. Für diese „Übergangssituation" setzt er entscheidende Akzente. „Übergänge bedeuten immer einen teilweisen Abschied von bisher geltenden Traditionen, ohne daß sich neue pastorale Wege bereits in letzter wünschenswerter Klarheit und Durchsichtigkeit darböten" (208). Es ist nur zu wünschen, daß in vielen Gemeinden diese Anregungen aufgegriffen werden, vielleicht weniger durch „Volksmission", sondern durch die „normale" Gemeindepastoral, denn „missionarische Gemeindebildung" ist ein Prozeß ohne Ende. Zwar ist im Zusammenhang dieser Untersuchung klar, daß der Begriff „missionarisch" im Sinne von „Volks"- bzw. „Gebietsmission" verwendet wird, doch schlechthin von „missionarischer" Gemeindebildung zu sprechen, läßt Mißverständnisse aufkommen. Mit „missionarischer Gemeinde" verbindet sich zunächst der Gedanke an eine weltkirchlich-orientierte und -engagierte Gemeinde. Ob der Begriff „Gemeindemission" nicht hilfreicher sein könnte, etwa: „Lebensprozeß: Gemeindemission"?

Der Vf. weiß, daß manches an seinem Konzept „Traum" ist. Vom gelebten Glauben in kleinen Gruppen zum lebendigen Glauben einer Gesamtgemeinde ist ein sehr „personintensiver" Weg der Glaubensweitergabe. Mögen viele sich auf diesen „Missionstraum", wie es der Autor in der Einleitung (XIII) sagt, einlassen.

St. Augustin Werner Prawdzik

Einübung ins Leben – der Tod. Der Tod als Thema der Pastoral. Hrsg. von Wolfgang Beinert. – Regensburg: Friedrich Pustet (1986), 237 S. kart. DM 29.80

Die Verdrängung des Todes ist wohl längst nicht mehr nur eine These, sondern eine Gegebenheit, die bis in die christliche Gemeinde hineinreicht. Es ist sicher mehr als dringlich, daß eine Reflexion darüber erfolgt, wie christliche Gemeinden mit dem Tod, mit den Toten und mit den Trauernden umgehen. „Auf den Tod hin zu orientieren, Sterbenden zu helfen, Trauernde zu trösten, bleibt eine der faktisch häufigsten und damit wichtigsten Aufgaben eines jeden, der eine pastorale Tätigkeit ausübt", meint der Herausgeber (9). Aber

werden diese Aufgaben in der Praxis genügend wahrgenommen? Ist nicht zunehmend die Liturgie von der Diakonie gegenüber den Toten und den Trauernden abgetrennt worden? Werden diese Aufgaben nicht zunehmend auf die liturgischen Riten reduziert? Und geht es nicht darum, Liturgie und Diakonie in diesem Bereich wieder enger miteinander zu verzahnen? Kümmern sich unsere Gemeinden wirklich um die Trauernden? Auch dann noch, wenn die Beerdigung vorüber ist?

Wer die Vorlesungsverzeichnisse unserer theologischen Fakultäten durchsieht, findet diese Fragen im Rahmen der Pastoraltheologie nicht eben häufig thematisiert. Von daher ist es sinnvoll, daß in vorliegendem Bd die Referate einer Priesterfortbildung in Regensburg zugänglich gemacht werden. Die Beiträge im einzelnen: F. Schnider, Tod und Auferstehung in der Heiligen Schrift (29–53); N. Brox, Den Tod einüben. Gedanken der Kirchenväter über das Sterben (55–82); A. Seigfrid, Der Tod in der christlichen Anthropologie (83–107); J. Rief, Lebensverlängerung und Sterbehilfe in moraltheologischer Perspektive (133–162); B. Nastainczyk, Trauernde trösten – seelsorgliches Geleit für Sterbende und Hinterbliebene (163–186); G. Rey, Sterben und Tod in der Sicht eines Arztes (187–217); C. Schütz, Die letzten Dinge in der Sicht der Benediktsregel (219–235).

Schon dieser Aufriß mag zeigen, daß das Buch seinem Untertitel nicht voll gerecht zu werden vermag. Hier gibt es zweifellos noch eine Reihe von die konkrete Praxis betreffenden Fragen, die der Behandlung bedürfen. Es ist zu wünschen, daß sich die Pastoraltheologie dieser Aufgabe möglichst bald und umfassend stellt.

Münster Klemens Richter

Glauben ermöglichen. Zum gegenwärtigen Stand der Religionspädagogik. Festschrift für Günter Stachel. Hrsg. von Eugen Paul und Alex Stock. – Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag (1987). 386 S. Ln. DM 48.–

Die Geburtstagsgabe für den 65jährigen Günter Stachel (Religionspädagoge an der Universität Mainz und Vorsitzender der Arbeitsgemeinschaft Katholischer Katechetikdozenten) bleibt von ihrer Konzeption her ganz in der akademischen Tradition der FS, d. h. sie bietet eine Melange thematisch wie formal sehr unterschiedlicher Beiträge. Die FS, die sich im Untertitel recht vollmundig „Zum gegenwärtigen Stand der Religionspädagogik" nennt (deren Aufsätze allerdings zu ca. einem Drittel gar keinen ausdrücklichen religionspädagogischen Bezug haben), sortiert ihre 24 Einzelbeiträge in sechs Themenkreise, die eine deutliche Nähe zu den Forschungsschwerpunkten von Stachels eigener Arbeit haben: „Theorie und Praxis der Glaubensvermittlung", „Religionsunterricht", „Empirische Forschung und Religionspädagogik", „Exegese und Bibeldidaktik", „Ethische Erziehung" und „Spiritualität". Aus der Fülle der aufgegriffenen Themen seien diejenigen angesprochen, denen im Ganzen des Buches ein größeres Gewicht zukommt:

1. Die Situation der „Adressaten" zwischen religiösem Indifferentismus (Franz-Xaver Kaufmann) und einem wachsenden Interesse an Mythos und Esoterik (Hans Zirker).

Auch wenn Kaufmann abschließend eine neue Perspektive aufzeigen kann, „wozu das Christentum heute noch gut ist" (127), muß seine Analyse der religiösen Gegenwartssituation doch sehr nachdenklich stimmen: Es ist nicht nur eine weitreichende Ausdünnung ehemals kirchlich-konfessionellen Christentums auf „eine Art gemeinchristlicher Religionsstufe mit einem deutlichen volkskirchlichen Einschlag" (123) festzustellen, sondern darüber hinaus zu beobachten, daß das Bedürfnis der meisten Menschen nach einem ihr Leben übergreifend ordnenden Sinnzusammenhang recht gering ist, daß die Zahl derer, die sich mit einer opportunistischen Anpassung an bereichsspezifische Wert- und Verhaltensordnungen begnügen, offensichtlich weiter zunimmt. In Anbetracht der von verschiedenen gesellschaftlichen Teilsystemen gegenüber dem einzelnen geltend gemachten Integrations- und Konformitätsansprüche ist zu fragen, inwieweit sich so etwas wie individuelle Selbst-Identität überhaupt noch aufrechterhalten läßt und welche Bedeutung hierbei dem christlichen Glauben zukommen könnte (diese Frage nicht nur theoretisch zu erörtern, sondern auch empirisch zu erforschen – Menschen bei ihrer Sinnsuche im Alltag zu „belauschen", Spuren einer „Spiritualität des Alltags" (vgl. 133) zu entdecken lernen – fordert Herbert A. Zwergel). In dieser Situation, in der sich viele durch einerseits „zu viel *denkbaren* Sinn" (Problem der weltanschaulichen Pluralität) und durch andererseits „zu wenig *realisierbaren* Sinn" (Problem der Selbstentfremdung) überfordert fühlen und in die Haltung weltanschaulicher Indifferenz regredieren, verspricht der Mythos Durchblick und Hilfe. Zirker zeigt, inwiefern die gegenwärtige Hochkonjunktur des Mythos und die damit verbundene Suche nach unter weltanschaulichen Differenzen und kulturbedingten Eigentümlichkeiten verborgenen gemeinsamen Tiefenstrukturen auch eine Art Vergleichgültigung (man könnte vielleicht sagen: i. S. einer weltanschaulich stilisierten Indifferenz) bedeutet; er weist aber auch auf die Nähen zwischen Mythischem und Christlichem hin.

2. Das Verhältnis von (religionsunterrichtlicher) Glaubens-Lehre und Glaubens-Leben.

Günter Biemer und Ralph Sauer plädieren für einen Religionsunterricht, der nicht der Gefahr erliegt, „auf die Akzidentien, auf die Vorformen, auf die Äußerlichkeiten auszuweichen" (82), sondern der in Vollzugsformen konsequent gelebten Glaubens das Zentrum dessen sieht, was es im Religionsunterricht zu verstehen gilt (Biemer); für einen Religionsunterricht, in dem über gelebten Glauben nicht nur geredet wird, sondern in dem – soweit die religiösen Voraussetzungen der jeweiligen Schüler/innen dies zulassen – selbst immer wieder ein ganzheitliches Erleben religiöser Vollzüge möglich ist (Sauer). Die Zurückhaltung, die der Synodenbeschluß zum schulischen Religionsunterricht gerade in diesem letzten Punkte walten ließ und durch die sich der Lernort „Schule" deutlich vom Lernort „Gemeinde" (Kirchliche Katechese) abhebt, wird hier aufgegeben. Auch wenn dies aus religionspädagogisch respektablen Erwägungen heraus geschieht: Werden hier nicht doch erste Schritte auf einem Rückweg zu einem sich wieder einseitig kirchlichen Interessen verpflichtet fühlenden Religionsunterricht getan? Demgegenüber wäre daran zu erinnern: Nicht alles was dem Glauben der Schüler/innen – im Prinzip – guttut (miteinander beten, miteinander Gottesdienst feiern usw.), tut ihm auch im Kontext einer säkularen Schule und eines religiös heterogenen Klassenverbandes gut; nicht alles, was die Zustimmung der Schüler/innen findet, hat damit schon seinen Berechtigungsnachweis innerhalb eines schulischen Curriculums „religiöses Lernen" erbracht. M. E. sollte man die Diskretion des Synodenbeschlusses in Sachen Glaubensvermittlung und Glaubenspraxis nicht bloß für eine durch widrige Umstände (insbesondere die Legitimationskrise des Religionsunterrichts zu Anfang der 70er Jahre) bedingte Verlegenheitslösung halten.

3. Aufgabe und mögliche Wege heutigen Bibelunterrichts.

Nach Fritz Oser geht es im Bibelunterricht nicht in erster Linie darum, die „richtige" Interpretation irgendeiner Textstelle zu vermitteln, sondern um die Qualifizierung der Schüler/innen zu „autonomen Bibellesern". Die Schüler/innen sollen eine Vielfalt methodischer Textzugänge („Orchestration der Lernformen") einüben können und so im selbständigen Umgang mit der Bibel eine allmählich wachsende Interpretationskompetenz erwerben. Wie „aufregend" auch gut bekannte Schrifttexte wieder werden können, wenn bei ihrer Auslegung auch die Kreativität der Leser ihren Platz erhält, zeigen sehr plastisch Ludwig Volz am Beispiel zweier „umgesprochener" Perikopen des Johannesevangeliums und Gabriele Miller an diversen Textinszenierungen.

4. Überlegungen zum Wiedergewinn einer „sprechenden" Sprache des Glaubens – aus dem Schweigen (Werner Simon), aus dem Wort der Dichtung (Alex Stock), aus der Besinnung auf die paradoxe Grundstruktur – das „Närrische" – des Glaubens (Hubertus Halbfas).

In allen diesen Beiträgen wird das Ungenügen an einer spirituell verflachten Form des Redens über Religion und Glaube deutlich. Das Problem der religiösen Sprache scheint weniger der Mangel an Worten als vielmehr eine Inflation von „zu großen" Worten zu sein – von durch authentisches Erleben und eigene Erfahrung nicht abgedeckter Sprach-Valuta.

Auffällig ist, daß eine ganze Reihe von Beiträgen durch begriffliche Klärungen und Differenzierungen der Lösung von Problemen der Glaubensvermittlung näherzukommen hofft: So fordert Eugen Paul (gegen Adolf Exeler) die Abkehr von dem gegenwärtig dominierenden „weiten" Begriff von Katechese, der in Aporien geführt habe (z. B. zur „unmöglichen" Verhältnisbestimmung zwischen Religionsunterricht und Katechese) und Probleme verdunkele (z. B. die „Frage nach der Bedeutung der Lehre bei der Glaubensvermittlung", 40) (der von Paul dadurch erhoffte Gewinn erscheint mir allerdings teuer erkauft zu sein); Dietmar Mieth unterscheidet im Blick auf die stagnierende Praxis „narrativer Theologie" zwischen Komplexität steigerndem und Komplexität reduzierendem Erzählen, zeigt deren unterschiedliche Funktionen und deren Komplementarität auf (erscheint mir sinnvoll, wenn auch natürlich weiter konkretisierungsbedürftig); Günter Biemer möchte auf der Grundlage einer Wesensbestimmung von „Religion" – als „ordo hominis ad solum Deum" – das Verhältnis von Glaubensreflexion und Glaubenspraxis im Religionsunterricht klarer zu bestimmen versuchen (sehr beachtenswerter Ansatz, der mir letztlich allerdings wegen seiner Entscheidung für einen überzogen anspruchsvollen Begriff von Religion wichtige Bereiche religiöser Bildung, gerade im Religionsunterricht, aus dem Blick zu verlieren scheint); Franz-Xaver Kaufmann möchte durch eine Unterscheidung verschiedener Stufen „religiöser Indifferenz" (Indifferenz 1. gegenüber Kirche oder Konfession, 2. gegenüber christlichen Sinngehalten, 3. gegenüber kollektiven Bedeutungshierarchien überhaupt und 4. gegenüber jeglicher Verbindlichkeit) ein präziseres begriffliches Instrumentarium für eine empirische Analyse der religiösen Gegenwartssituation bereitstellen helfen (erscheint mir sehr hilfreich); Hans Zirker versucht durch eine differenzierte Klärung des Begriffes „Mythos" deutlich zu machen, wo die Möglichkeiten, aber auch wo die Grenzen von „Mythos" als Interpretationskategorie der

biblischen Botschaft zu sehen sind (eine Klärung, die mir dringlich und erhellend erscheint).

Eigens hingewiesen sei noch auf die Beiträge von Hans Schuh und Klemens Richter, die sich mit zwei als besonders problematisch geltenden Inhaltsbereichen religiöser Erziehung und Bildung befassen:

Schuh plädiert für eine Bußerziehung, die ihr nach wie vor einseitig rückwärts gerichtetes Interesse an „begangenen Sünden" nach „vorne" erweitert auf eine Gestalt gelingenden christlichen Lebens hin, um so nicht nur die Dringlichkeit einer Umkehr zu betonen, sondern auch konkrete (möglichst gelebte) Orientierungsmodelle für Umkehr anbieten zu können. Richter greift Guardinis Frage nach der Liturgiefähigkeit des modernen Menschen auf und stellt in diesem Zusammenhang den Bezug liturgischer Symbole und Zeichenhandlungen auf das tatsächliche Leben und Glauben der ja selbst als (Grund-)Sakrament zu verstehenden versammelten Gemeinde heraus; wegen dieser ihrer Funktionalität seien liturgische Zeichen durchaus wandlungsfähig und inkulturationsbedürftig, so daß sich für eine mit der aktuellen Entwicklung von Gemeinde und Kirche Schritt haltende liturgische Erneuerung hier durchaus ein gewisser Spielraum auftut.

Als einzelner Beitrag wird dem Untertitel der FS „Zum gegenwärtigen Stand der Religionspädagogik" am ehesten der Aufsatz von Erich Feifel gerecht, der einen Panoramablick auf die „religionspädagogische Landschaft" bietet.

Feifel warnt davor, Reformimpulse, die für die Entstehung der heutigen Formationen dieser Landschaft mit ausschlaggebend waren, leichtfertig preiszugeben: Curriculares Denken, empirische Forschung, korrelative Didaktik. Feifel wünscht sich diese Reformimpulse weiterentwickelt und verbunden in einer „kommunikativen Didaktik", deren Grundproblem er in der Frage sieht: „Heißt Glauben lernen die lernende Übernahme eines in jeder Beziehung ‚fertigen' Glaubensgebäudes oder meint es einen Lernprozeß, worin der Lernende die Wahrheit des Glaubens und sich selbst in dieser Wahrheit findet?" (30)

Wenn kommunikative Didaktik ein Plädoyer dafür beinhaltet, Glauben-Lernen nicht einfach als Übernahme (Modell 1), sondern eher als Suchprozeß (Modell 2) zu konzipieren, dann treffen sich die Autoren dieser FS in ihrer (mehr oder weniger deutlichen) Option für eine solche kommunikative Didaktik.

Wachtberg-Adendorf Rudolf Englert

Langer, Michael: **Katholische Sexualpädagogik im 20. Jahrhundert.** Zur Geschichte eines religionspädagogischen Problems. – München: Kösel 1986, 430 S. (Veröffentlichungen des Internationalen Forschungszentrums für Grundlagen der Wissenschaften Salzburg, N.F. Bd 24).

Es ist im Rahmen einer kurzen Rezension unmöglich, den reichen Inhalt dieses Buches über die Geschichte der katholischen Sexualpädagogik im deutschsprachigen Raum im einzelnen auszubreiten. Die klar gegliederten 14 Kapitel über den geschichtlichen Ablauf und die 5 Exkurse mit vorwiegend moraltheologischen und lehramtlichen Stellungnahmen gestatten aber einen treffenden Durchblick.

Die Arbeit beginnt mit einer Darstellung der Inhalte der 1894 erneut erschienenen Schrift des Aegidius Jais (1750–1822), „Das Wichtigste für Eltern und Erzieher zur Pflege der Keuschheit bei ihren Kindern".

Jais malt ein bedrückendes Bild über die „schrecklichen Folgen des unnatürlichen Lasters der Unzucht" für Geist und Leib (17f). Eine Flut von Krankheiten als Folge der Unzucht bis zu einem frühen und schändlichen Tod wird angedroht. Aus allen Sätzen spricht nur Warnung vor dem Geschlechtstrieb, ein massierter Sündenkatalog wird offeriert. Jede geschlechtliche Aufklärung wird strikte abgelehnt. Bei Verfehlungen kleiner Kinder wird die Rute als „Heilmittel" empfohlen.

Diese aus Drohung und Angst gezeichnete Linie setzt sich in den folgenden Jahrzehnten, wenn auch mit geringen Abschwächungen, fort. Sie kann im Lauf der Zeit nur Stück für Stück abgebaut werden, meist gegen den hinhaltenden Widerstand kirchlicher Stellungnahmen. Man erkannte damals die Bedeutung der menschlichen Geschlechtlichkeit für das Reifen der Menschperson so gut wie nicht, ignorierte die Geschlechterliebe, engte die sexuelle Intimität nur auf die Ehe und da wiederum auf Zeugung von Nachkommenschaft und auf Heilung der ungeordneten Begierlichkeit ein und kam so zu einer Tabu-Haltung: über diese Triebkraft, die die Reinheit des Herzens bedroht, nicht nachdenken, noch weniger davon reden, am allerwenigsten daraus leben!

Es dauerte bis zum 2. Weltkrieg, bis von der Anthropologie, Psychologie, Medizin und Moraltheologie her (H. Doms, E. Michel, A. Adam, J. M. Reuß, V. von Gebsattel, der leider nicht genügend gewürdigt wird, F. von Gagern, um nur einige zu nennen) das Gespräch über die Bedeutung der Geschlechtserziehung positiv angeregt wird. Aber auch jetzt, da der neue Katholische Katechismus für die Bistümer Deutschlands von 1955 im Entstehen begriffen ist, klingen alte Vorbehalte wieder auf. Man erfährt z. B., daß für die Endfassung des Lehrstücks über das 6. und 9. Gebot weniger die Auffassung der Verfasser des Katechismus, Klemens Tilmann und F. X. Schreibmayr, bestimmend wurde als vielmehr der ständige Protest der Deutschen Bischofskonferenz und einzelner ihrer Vertreter. Man fragt sich mit Besorgnis angesichts einer geschlechtsabwertenden Sexualpädagogik und Jugendarbeit, einer Aufzählung denkbarer Sünden gegen die Keuschheit und keinesfalls auf eine positive Wertung der Geschlechtlichkeit in den verschiedenen Lebensphasen (Kindheit, Pubertät, Adoleszenz, voreheliche und eheliche Geschlechtlichkeit, Ehelosigkeit) ausgerichteten Information, was die oft lebenslänglichen Folgen bei den betroffenen Menschen gewesen sein mögen!

Hier wurde doch die Geschlechtlichkeit als gottgegebene Schöpfungswirklichkeit praktisch ausgeklammert zugunsten eines versteckten Manichäismus und einer billigen Angleichung an einen verlogenen Puritanismus des sog. Viktorianischen Zeitalters. Die positive Entwicklung in der Einschätzung der menschlichen Geschlechtlichkeit und demzufolge in einer lebensnahen, keineswegs normlosen, aber differenzierten, auf die Situation des Menschen Rücksicht nehmenden Sexualerziehung im Schul- und Jugendalter setzt von seiten der Kirche mit den Sexualpädagogischen Richtlinien der Deutschen Bischofskonferenz von 1964 ein und führt über weitere Stellungnahmen in Hirtenbriefen (etwa 1973) zu dem Beschluß der Würzburger Synode „Christlich gelebte Ehe und Familie" 1975 und zu dem Arbeitspapier der gleichen Synode über „Sinn und Gestaltung menschlicher Sexualität" 1973.

Die Arbeit von L. schließt mit einem Ausblick. Unter dem Leitwort „Partnerschaftliche Liebesfähigkeit", wodurch die Geschlechtlichkeit verantwortlich in das Gesamt eines christlichen Menschenbildes integriert werden soll, gibt Vf. anhand qualifizierter Literatur Hinweise auf ethische, religionspädagogische und systematische Komponenten zu dem nach wie vor schwierigen, von manchen Religionspädagogen gemiedenen, aber existentiell wichtigen Lebensproblem der menschenwürdigen Gestaltung einer gottgegebenen Wirklichkeit (274–284).

Die vorliegende Arbeit kann guten Gewissens allen in Religionsunterricht und Jugendarbeit Engagierten empfohlen werden. Sie sollte auch von denen gelesen werden, die nach wie vor einer „immer gleichen und immer gleichrichtigen" Stellungnahme der Kirche auf diesem Gebiet reden. Die Wirklichkeit sieht wahrlich anders aus!

Würzburg Georg Teichtweier

Lotz, Johann Baptist: **Geschichtlicher Wandel und unwandelbare Wahrheit.** – Salzburg: Otto Müller (1986). VIII, 178 S. kart. DM/sfr 52.60/öS 368.–

Geschichtlichkeit, seit dem vorigen Jh. zu einem Grundthema philosophischer Anthropologie geworden, steht vor allem unter dem Gesichtspunkt der Relativierung von Wahrheit und Wert zur Diskussion. In der vorliegenden Schrift gibt Vf. das Resultat jahrelanger Befassung mit dieser Frage (vgl. S. VIII die Liste früherer Arbeiten, seit 1951), um „das eigentliche, der Relativierung überlegene Wesen der Geschichtlichkeit auszuarbeiten" (2). Dies in vier Schritten: Geschichtlichkeit des Menschen, der Wahrheit, des sittlichen Handelns, Geschichtlichkeit und Ewigkeit. Mit den Stärken und Schwächen neuscholastischen Philosophierens, aktzentuiert in der Begegnung mit andersartigem Denken (Hegel, Heidegger) und nochmals durch die Typik des Altersstils (der, verkürzt gesagt, beim einsamen Denker ins hermetisch Persönliche, beim Lehrer ins summarisch Allgemeine zu führen scheint). Tatsächlich erhält der Leser nach einem einleitenden Grundriß (I) eine Abbreviatur thomistischer Erkenntnislehre (II), Stellungnahmen zu Einsicht und Freiheit, dem Normenwandel, dem Disput Deontologie – Teleologie (III – wobei hier, gerade im Bezug auf Einzelthemen wie Geburtenregelung, die globale Vorgangsweise deutlich ihre Grenzen zeigt), schließlich die Skizze eines Gottesaufweises (IV). Unter der Perspektive des Thema-Begriffs mithin so etwas wie die Summula einer Gesamtdarstellung von „Menschsein im Sein", in magistraler Synthese.

Die Rez. will keine Antithese bieten, glaubt aber Person und Sache zu ent-sprechen, wenn er den Differenzen Wort gibt. Schwierig von Anfang an schon die sprachliche Situation, insofern „geschichtlich" sowohl die (uneigentliche wie – unter dem prägenden Einfluß „des Ganzen" – eigentliche) Geschichte meint als auch die Geschichtlichkeit des (zu sich selbst unterwegs und doch schon je bei sich angekommen seienden) Menschen. Und ist das nur ein Sprachproblem? Zentral hierbei der Begriff der Person, doch weniger dialogisch als von der „vollendeten Rückkehr" angesichts des „Seins" gedacht. Alles Untermenschliche heißt „Ding" (30) und erscheint, weil ihm die ‚reditio completa' fehlt, als „in die Selbstentfremdung gebannt" (31). Eine Sicht, die ebenso nach Diskussion ruft wie andererseits im Blick auf den Menschen (und sein sittliches Handeln) die Bildrede von „unwandelbarem Kern" und „Zone des Wandels" (86). Ändere nicht ich mich? So daß Selbigkeit von Gleichheit zu unterscheiden und dann zwischen Selbigkeit und Ungleichheit nicht eine (Quasi-) Raumgrenze zu statuieren wäre? (Ähnlich wird S. 88 die Unterscheidung von Gut und Wert gerade bei den „Grundwerten" unklar.) Nötig scheint Rez. hingegen die Unterscheidung von Norm und Prinzip zur Problematik des Normenwandels. (Dieses wäre das Allgemeine, Norm das Besondere – gegenüber der einzelnen Person.) Grundsätzlich aber wäre

die theologisch-metaphysische Konzeption von Geschichte, Sittlichkeit, Personalität im Schlußteil zu erörtern.

Das Heilige erscheint hier als Transzendentale (103); man wünschte sich, Vf. wäre auf die Sicht von Welte/Hemmerle eingegangen. (Ähnlich eigenartig die Lesart von „deontologisch" auf – teleologisch zu füllende – Seinsstrukturen hin, 113.) Wie hat man sich in dieser Konzeption den Einbruch des Ganz-Anderen zu denken? Ist wirklich die „geschichtliche Persönlichkeit" ausgeprägter einmalig als ein einfacher Mann von der Straße (120)? Geht es in der Geschichte um die Sammlung der zerteilten Fülle (141)? Diese Frage richtet sich freilich nicht mehr bloß an den Autor, sondern an das Appetitus-Denken des Aquinaten überhaupt. Die Kernfrage lautet: In welchem Ernst ist auf derart „naturalem" Boden Geschichtlichkeit grundsätzlich denkbar – statt von einem ursprünglich personalen – zu beantwortenden (nicht zu verwirklichenden) Anruf-Geschehen her (z. B. Guardini, Levinas)?

Offenbach Jörg Splett

Anijielo, Chukwuma Anthony: **Theological investigation into fear of mystical forces**. With special reference to the Igbos. – Leverkusen-Opladen/Bonn: Verlagshaus Borengässer 1984. (Stimmen der kommenden Kirche, Bd 2) kart. DM 19.80

Der Gegenstand dieser Arbeit, die als theologische Diss. unter der Anleitung von Prof. DDr. Walter Kern der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck 1983 vorgelegt wurde, ist, wie der Titel bereits sagt, eine „Theologische Untersuchung zur Angst vor mysteriösen Kräften". Dieses Anliegen verfolgt der Vf. unter besonderer Berücksichtigung der mystischen Praktiken des Stammes der Igbo in Ostnigeria. Der Vf. geht in vier Schritten vor:

Der 1. Teil enthält eine „Grundlagendiskussion" (9–47). Im 2. Teil wird über den Glauben an mysteriöse Kräfte bei den Igbo berichtet (48–101). Der 3. Teil ist dem Glauben an mysteriöse Kräfte in anderen Kulturkreisen gewidmet (102–130). Schließlich wird im 4. Teil der Frage nach der christlichen Haltung gegenüber dem Glauben an mysteriöse Kräfte nachgegangen (131–177).

Vorweg muß leider angemerkt werden, daß dieser Plan mehr verspricht, als das hält, was bei der „Untersuchung" herausgekommen ist. Was nützt es, wenn, anstatt mit systematisch-theologischer Stringenz zu argumentieren, etwa nur apologetisch gegen die Boshaftigkeit der Menschen gewettert wird (86ff)? Der Leser erwartet vielmehr eine nüchtern-kritische Analyse der Phänomene, die hier angesprochen werden, z. B. die Magie, die hier einen breiten Raum einnimmt, die Zauberei, die Divination usw. Er will etwas erfahren über ihre innere Logik und Methode, und nicht mit bloßen moralischen Urteilen darüber abgespeist werden. Daß z. B. bestimmte Praktiken im Bereich der böswilligen Zauberei, die Menschenopfer, wie der Vf. feststellt, nicht nur nicht ausschließen, sondern sogar tatsächlich stattfinden lassen, verwerflich sind und verurteilt werden müssen, auch vom Standpunkt des christlichen Glaubens her, darüber besteht kein Zweifel. Aber der Leser möchte auch gerne wissen, warum, von welcher Sicht der Dinge her ein Menschenopfer für erforderlich gehalten wird. Sicherlich geschieht das nicht nur aus bloßer Lust am Töten, wenn man sich vorstellt, daß Töten in den traditionellen afrikanischen Gesellschaften eine schwer strafbare Handlung darstellt. Ob der Vf. es sich damit nicht zu leicht macht, wenn er als einzige Erklärung nur auf die „Bevorzugung der Irrationalität" bei solchen Praktiken verweist (46)? Man vermißt Hinweise auf tiefere Hintergründe dieser Bevorzugung. Stark geprägt durch seine strenge Erziehung in einer irischen Missionsschule, fällt es dem Vf. oft schwer, sich bei seinen negativen Beurteilungen von einem naiven Übereifer zu lösen. Er neigt allgemein dazu, Wirkungen für Ursachen zu erklären (vgl. etwa S. 56–58, 90). Dieser Neigung entspricht es auch, daß in der Arbeit der „Angst" (fear) breiten Raum gegeben wird, ohne daß deren eigentliche Ursache gründlich analysiert wird.

Nach seinen eigenen Worten sieht der Vf. vor allem in den drei Begriffen „fear" (Angst), „mystical" (mysteriös) und „forces" (Kräfte) die Sockel seiner Untersuchung (3). Sie bilden für ihn auch die Leitlinien der Beschreibung des Teufelskreises, den er so charakterisiert: „Der Glaube an mysteriöse Kräfte ruft Angst hervor, diese Angst erzeugt Illusionen, welche aber für die Manifestation jener Kräfte gehalten werden und stärken so ihrerseits den anfänglichen Glauben" (3). Da es sich aber um nichts anderes handle als um einen Selbstmechanismus der Angst, genüge es vollkommen, diese Angst für null und nichtig zu erklären, um das ganze Gebäude des scheinbar festen Glaubens an mysteriöse Kräfte einstürzen zu lassen. Ohne große Überzeugungsarbeit geleistet zu haben, präsentiert der Vf. dann den christlichen Glauben als die einzige Realität, die außerhalb der angesprochenen Illusionswelt felsenfest steht und besteht, da dieser Glaube ja die einzige „vernunftmäßige Religion" sei, die keine mysteriöse Kräfte kennt, keine psychologisch faßbaren Phänomene beim Glaubenden duldet und in der mit den Objekten der materiellen Welt nicht in der Weise umgegangen wird wie in dem beschriebenen Fall.

Eine solche Prozedur kann aber einer auch so gut gemeinten Darbietung der Wahrheit nur zweifelhafte Stütze bieten. Wenn, wie der Vf. annimmt, die Frage nach einem möglichen tiefen warum, wie, was jenseits des feststellbaren Umgangs des „Magiers" oder „Zauberers" mit den Objekten müßig ist, dann erübrigt sich natürlich auch jegliche Überlegung hinsichtlich eines irgendwie doch bestehenden Bezugs zum Religiösen, zum Unsichtbaren oder gar zu einem unaussprechlichen höchsten Wesen, das man auch „Gott" nennen könnte. Das aber hat auch zur Folge, daß man auch die christliche Religion nicht mehr als „Überhöhung", in der der Mensch seine Vollendung findet, betrachten kann. Was soll hier „Überhöhung" bedeuten? Was wird überhöht? Diese Unklarheiten kommen beim Vf. auch in der begrifflichen Unschärfe und Engführung zum Tragen. So z. B. beim Begriff „Magie" (21–47). Magie ist für den Vf. ein Monster ohne reales Fundament (5, 21ff). Daß „magisches" Tun aber u. U. auch auf ein positives Element hindeuten kann, etwa in dem Sinne, daß bei allem Ungenügen doch die Erfahrung des Geheimnisgrundes von Welt und Mensch angeregt und nahegelegt wird, erwähnt er nur am Rande, und das auch nur ungenau als „spielerische Manipulation" (29), welche auch die Naturwissenschaft sich zu eigen gemacht hätte (5, 38ff). Mit kurzen Prozessen, wie folgende Äußerung zeigt, nach der jede Person für „primitiv" erklärt wird, die nicht imstande ist, rationale Begründung für seinen Glauben zu geben (102), bleibt der Vf. ständig hinter seinem eigenen Anspruch, „theologisch" – und d. h. doch einigermaßen wissenschaftlich – ein Thema zu bearbeiten, zurück. Damit verbaut er sich auch die Möglichkeit, sachgerechte Perspektiven zu eröffnen, von denen her eine fruchtbare Auseinandersetzung (im Sinne seines zaghaften Angebotes im 4. Teil der Arbeit) zwischen nicht-christlichen Praktiken und christlichem Umgang mit Sakramentalien, mit Heiligenbildchen, mit Wunder- und Geisterglauben erfolgen kann. Der Versuch einer Klarstellung in diesem Teil der Arbeit (131–153) erfolgt ohne Spannung und erzeugt daher auch kaum Anregung, zumal das Thema nicht tiefgehend und ernsthaft angegangen wird.

Es ist bedauerlich, daß es dem Vf. nicht gelungen ist, in dieser Arbeit eine Brücke zum christlichen Glauben für Fernstehende zu schlagen und daß nur von diesem her als absolutem Maßstab eine ebenso absolute Abgrenzung vorgenommen wird. Der Vf. scheint hinsichtlich der von ihm angesprochenen Praktiken und Glaubensüberzeugungen doch sich selbst nicht sicher zu sein. Es fällt dem Leser oft recht schwer, vor allem wenn Vokabeln wie „introductory apologetic" (20) ein besonderes Gewicht verliehen wird, sich des Eindrucks zu erwehren, daß das Ergebnis der Arbeit bereits feststeht, und nur nach Gründen gesucht wird, um es zu bestätigen; ein Eindruck, den der Vf. selbst mehrfach nahezulegen scheint (19–20, 171). Von einer theologischen Diss. darf man aber erwarten, daß sie mit einer etwas saubereren Methode durchgeführt wird. Man darf sich wohl fragen, ob der Vf. mit seiner vorschnellen Ablehnung der Phänomene, die er eigentlich „untersuchen" wollte, sich selbst damit nicht allzu sehr im Wege gestanden hat?!

Münster Kossi J. Tossou

Monumenta Catechetica Hispanoamericana (Siglos XVI–XVIII). Vol. Primero (Siglo XVI) hrsg. von Juan Guillermo Durán. – Buenos Aires: Universidad Católica Argentina (1984). 744 pp., kart.

Aus der Fülle der katechetischen und pastoralen Schriften wie Doctrinas (Glaubenslehren), Catecismos (Katechismen), Confesionarios (Beichtspiegel), Sermonarios (Predigtbücher) und Devocionarios (Erbauungsbücher) der Missionare der Neuen Welt, werden von Juan G. Durán, Kirchenhistoriker an der Katholischen Universität „Santa Maria de los Buenos Aires", folgende katechetische Werke des 16. Jh.s in kastilischer Reedition (moderner Orthographie) veröffentlicht: „Doctrina Cristiana" von Fr. Pedro de Córdoba, OP (Santo Domingo, 1510–1521, México, 1544); „Coloquios y Doctrina Cristiana . . . de los Doce Frailes de San Francisco . . ." von Fr. Bernardino de Sahagún, OFM (México, 1525–1526; 1564), drei katechetische Schriften von Fr. Alonso de Molina, OFM: „Doctrina Cristiana Breve . . ." (México, 1546), „Confesionario Breve . . ." (México, 1565) und „Confesionario Mayor . . ." (México, 1569); „Breve y Muy Sumaria Instrucción . . ." von Fr. Dionisio de Sanctis, OP (Cartagena de Indias, 1576); „Sermonario . . . con un Catecismo . . ." von Fr. Juan de la Anunciación, OSA (México, 1577); „Confesionario . . ." von Fr. Juan Bautista, OFM (México, 1599).

Das aus spanisch-abendländischer Sicht geschriebene Buch ist ein fundierter Beitrag zur differenzierten Betrachtung der Missionsgeschichte Amerikas. Es faßt die Geschichte der Konquista und Evangelisierung des neuentdeckten Kontinents zusammen, hebt die historische und pastoraltheologische Relevanz der vorgestellten katechetischen Dokumente hervor und kommentiert diese auch im Hinblick auf die gegenwärtige missionarische Situation in Spanisch-Amerika. Einführungen in diese bedeutsamen Dokumente der Glaubensverkündigung und der Gemeindekatechese und in das Leben und Werk ihrer Autoren

teilen den bisher vorliegenden Erkenntnisstand mit und geben einen Überblick über die vorfindbaren Quellen sowie die umfangreiche Literatur. Auch theologische und missionswissenschaftliche Grundlagen und Begründungen werden angeführt: Wie hat die christliche Religion auf die autochthonen Religionen und Kulturen reagiert, welche Zielperspektiven wurden der Katechese der Indios unterlegt, welcher Erziehungsabsicht war die christliche Mission zugeordnet? (Hierzu E. Schmitt [Hrsg.]: Der Aufbau der Kolonialreiche. Dokumente zur Geschichte der europäischen Expansion, Bd 3, München 1987).

Sehr informativ und interessant ist vor allem das Kapitel: „Los Catecismos Pictográficos" (67–167), das die komplexe Funktionsweise der Bilderschriften und der bildbezogenen Bibelunterweisungen der Indios durch mnemotechnische und „visuelle" Alphabete deutlich macht. In der Vermittlung der christlichen Glaubenslehren zeigt sich ein neuer, kolonialspezifischer Gebrauch der altamerikanischen Systeme und eine wechselseitige Entlehnung und kulturelle Form der Indios und spanischen Missonare ab. Aufschlußreich ist beispielsweise der Umgang der Missionare mit der aztekischen Sprache (Náhuatl), die von vielen erlernt, in Wörterbüchern und Grammatiken festgehalten und zur kolonialen Verkehrssprache weiter Teile Neuspaniens erhoben wird. Dabei wandelt sie sich. Die aztekische Sprache, in der Katechismen, Beichtspiegel und viele andere religiöse und weltliche Texte verfaßt werden, wird zunehmend hispanisiert, ihre Semantik mehr und mehr christianisiert. Die traditionelle lokale, nicht phonetische Schrift, wird nach alphabetischen Prinzipien bearbeitet und so zum Instrument einer möglichst eindeutigen Fixierung christlicher Namen und Glaubensinhalte gemacht (hierzu B. Scharlau – M. Münzel: Quellqay. Mündliche Kultur und Schrifttraditionen bei Indianern Lateinamerikas, Frankfurt-New York 1986).

Der Prozeß des Wandels im piktographischen, ideographischen, phonographischen und ikonographischen Bereich, die Untersuchung der wechselseitigen Überformung und Verdeckung der indianischen Wort- und Zeichenkultur durch europäische Schriftlichkeit und die gegenseitige Durchdringung indianischen Geistes und christlicher Religion, wie sie in den in altamerikanischen Sprachen abgefaßten katechetischen Texten zum Vorschein kommt, eröffnen – vor allem im Hinblick auf die Entstehung altamerikanisch-christlicher Mischreligionen – ein weites Forschungsfeld, das im vorliegenden wichtigen Beitrag Duráns zur Missions- und Kulturgeschichte des amerikanischen Kontinents eine stärkere Beachtung verdient hätte. Es wäre auch vorteilhaft und sinnvoll, wenn die „katechetischen Monumente" nicht nur in kastilischer Sprache vorgelegt und kommentiert, sondern vielmehr auch in den jeweiligen autochthonen Sprachen veröffentlicht würden. Damit könnte das reiche philosophische, theologische und kulturelle Erbe der Nahua, Maya, Quechua, Aymara, Guarani und anderer großer Völker, trotz europäischer Überlagerung, wenigstens in bescheidenem Maße zur Geltung gebracht, gewürdigt und im Rahmen des gewandelten Missionsverständisses der Gegenwart fruchtbringend in den interkulturellen Dialog und den Dialog der Religionen eingebracht werden (hierzu R. Nebel: Concepciones teológicas y filosóficas de los tlamatinime en la cultura nahua . . ., in: Logos XIV, No. 42, México 1986, 41–61) – eine notwendige und lohnende Aufgabe am Vorabend der 500-Jahrfeier der „Entdeckung" der Neuen Welt.

Bayreuth Richard Nebel

Schuld und Versöhnung in verschiedenen Religionen. Hrsg. von Bernhard Mensen SVD. – Nettetal: Steyler Verlag 1986. 117 S. (Akademie Völker und Kulturen St. Augustin. Vortragsreihe 1985/86) kart. DM 25.–

Die in diesem Bd vereinten Beiträge sind die Wiedergabe eines Vorlesungszyklus aus St. Augustin vom Wintersemester 1985/86. Dies bedeutet, daß neben wichtigen innovativen Gesichtspunkten auch viel Bekanntes wiederholt wird, um die Hörer mit der ihnen häufig nicht sehr bekannten Religion erst einmal vertraut zu machen. Solches gilt vornehmlich für den Buddhismus, das Judentum, den Islam und den Shintoismus. Anders verhält es sich bei den Beiträgen über die säkularisierte Gesellschaft der Bundesrepublik und das Christentum, wo die Referenten bereits viel voraussetzen können und deshalb unmittelbar in die Thematik einsteigen.

Wilhelm Kuno Müllers Ausführungen zum Buddhismus machen zunächst zu Recht deutlich: „Der Mensch und die Welt sind im Buddhismus ganz und gar verschuldet durch die Urschuld von Unwissenheit und blindem Verlangen, die in anfangloser Zeit den Weltprozeß in Bewegung setzt, und durch die quasi-persönliche Schuld oder *karma*-Schuld, die die Wesen an das qualvolle Rad des Daseins gefesselt hat." (10) Daraus ergeben sich unterschiedliche Formen der Bewältigung von Schuld. So ist von den Reinigungsorten und -qualen der buddhistischen Höllen ebenso die Rede wie von den Reue- und Bußliturgien, wobei auch der Mahayana-Buddhismus reichlich zur Sprache kommt. Zum Abschluß wird diesbezüglich noch der Amida-Buddhismus angesprochen, für den gilt: „Die einzige Reue, die wirksam alle Schuld hinwegnimmt und das endgültige Ziel des Daseins erreichen läßt, ist der Glaube, der sich bedingungslos dem Heilswillen Amidas überläßt." (18)

Johann Maier stellt die unterschiedlichen Vorstellungen von Schuld und Versöhnung im Judentum auf knappstem Raum dar, indem er zunächst die kultisch-rituelle Sühne (mit ihren „Sündopfern" und „Schuldopfern") anspricht, dann die liturgische Verankerung beim Versöhnungstag sowie individuelle Formen von Sühne durch Leiden, Tod und Askese und schließlich kabbalistische Auffassungen und moderne Tendenzen beschreibt. Bemerkenswert ist zudem, daß M. auch Ansätze zu sakramentalen Vorstellungen (etwa bei der Beschneidung) entdecken kann (vgl. 29).

Ludwig Hagemann zeigt bei seinen Ausführungen zum Islam, daß die Leugnung der wesensgemäßen Bezogenheit des Menschen auf Gott sowie die Mißachtung der im Koran grundgelegten Rechtleitung für menschliches Verhalten Sünde ist und den Menschen vor Gott schuldig macht. Lediglich des Menschen Umkehr durch gute Werke und Gottes Barmherzigkeit können von dieser Schuld befreien.

Der Shintoismus, so stellt Josef Kreiner fest, sieht die Menschen als Kinder und Nachkommen der *kami*-Göttlichen und hält alles für gut, was diesem Leben und seiner Erhaltung und Entfaltung jetzt und hier in dieser Welt dient. Alles, was dieses Leben irgendwie bedroht (z. B. Hunger, Krankheit, Verbrechen, Tod) ist schlecht (vgl. 63). Daraus folgt: Der Shintoismus „ist eine auf das Leben im Diesseits fixierte, stark positive Haltung, die den Menschen als grundsätzlich gut ansieht und Fehler bzw. Schuld nur zum Teil der Verantwortung des einzelnen zuschreibt. Sehr wichtig dagegen ist der Begriff der Versöhnung als Wiederherstellung des Idealzustandes der Reinheit und Harmonie." (67) Angesichts der Tatsache, daß es kaum brauchbare Darstellungen zum Shintoismus im deutschen Sprachraum gibt, kommt diesem Beitrag die zusätzliche Bedeutung einer empfehlenswerten Ersteinführung in den japanischen Shintoismus zu.

Von großem Interesse sind auch Molinskis Ausführungen zu Schuld und Versöhnung in der säkularisierten Gesellschaft der Bundesrepublik, wo er anhand vieler Fallbeispiele zeigen kann: „Die säkularisierte Welt konnte den Menschen nicht von Schuldgefühlen befreien, auch in der säkularisierten Welt ist der Mensch auf Vergebung und Versöhnung angewiesen. Glücklicherweise sind Vergebung und Versöhnung psychische Leistungen, die dem Menschen möglich sind. Aber sie fallen ihm oft schwer, manchmal sehr schwer" (89, vgl. dazu auch 84).

In der letzten Vorlesung spricht Hermann Altmeyer über das Christentum. Sein Fazit lautet: „Das Kernstück der Umkehr ist die dankbare und vertrauensvolle Annahme der Liebe Gottes in Jesus Christus. Das ist das Gegenstück zu dem einen Wesenselement der Sünde: Abkehr von Gott. Zur Sünde gehört aber gleichzeitig notwendig hinzu die ungeordnete Hinwendung zur geschöpflichen Wirklichkeit. Vergebung der Sünde, die wirklich Überwindung und Aufhebung der Sünde bedeutet, muß auch diesen Aspekt der Sünde einbeziehen. Die gestörte Ordnung im Verhältnis zur Umwelt, insbesondere zum Mitmenschen, der der eigentliche Inhalt der Umwelt ist, muß wiederhergestellt werden. Der Inbegriff dieser Neuordnung und Neuorientierung ist dann die liebende Bejahung des Nächsten." (101) Nach diesen allgemeinen Merkmalen, die alle christlichen Konfessionen bejahen, folgen dann noch einige Überlegungen zum katholischen Verständnis der Beichte sowie zur Heilschance für die Nichtchristen (vgl. S. 108f).

Insgesamt enthält somit dieser Bd durchaus wichtige Aspekte für die theologische Diskussion, die wahrhaft weiterführen können. In diesem Sinne sollte er auf jeden Fall Beachtung finden.

Hannover Peter Antes

Greschat, H. J. / **Kraatz**, M.: **Buddhismus**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1985). 87 S. (Religionen, Band II) kart. DM 11.80

Das Prinzip der Reihe Religionen, die jeweilige Glaubensgemeinschaft von ihren eigenen Voraussetzungen her verstehbar zu machen, ist in diesem Bd deutlich erkennbar. Bereits das Inhaltsverzeichnis verrät, daß es den beiden Vff. darauf ankommt, den Buddhismus in seinen kernhaften Lehrstandpunkten der Reihe nach und Punkt für Punkt vorzustellen. Nicht eine Betrachtung des Gegenstandes von außen ist angesagt, sondern ein unvermitteltes Hineinsehen und Offensichtlich-Machen der Predigtinhalte des Buddha. Damit liegt in diesem Buch eine nicht alltägliche und durchaus reizvolle Konzeption einer Buddhismus-Darstellung vor. Folgendes ist der Inhalt: I. Leiden; II. Nichtanhaften; III. Anatta (= Nicht-Selbst); IV. Metta. Umrahmt werden diese vier Hauptkapitel von den Einführungs- und Schlußkapiteln „Im voraus zu lesen" und „Nach der Lektüre zu bedenken" sowie „Nachlese zu Lehrformeln", womit schließlich noch einmal die zahlenschrittartigen Lehrformeln des Buddhismus zusammengefaßt, übersichtlich und mit kurzen Erläuterungen vorgestellt werden.

Der Inhalt und die Reihenfolge der vier Hauptkapitel soll bereits wichtiges und zentrales Lehrgut vermitteln: die Lehren über das allgemeine Leiden, der daraus resultierende Gedanke des Nichtanhaftens, und der wiederum daraus resultierende Schluß der menschlichen Struktur als Nicht-Selbst. Schließlich ist der Begriff Güte oder Liebe (metta) dasjenige, was man mit Recht als ein wichtiges Ziel der Bemühungen eines Strebenden im Sinne des Buddha ansehen kann. Und hieraus ist bereits ersichtlich, daß der Strebende nicht nur sein eigenes Heil, seine eigene Leidfreiheit in Nirvana zum Ziel hat, sondern daß vor allem auch der ethische Wert der Liebe und des

Wohlwollens, der Güte und des Mitleids das gleichermaßen wichtige Ziel ist. Es ist begrüßenswert, daß damit bereits dem Verdacht gewehrt wird, der sich in der westlichen Welt vielfach etabliert hat, nämlich daß der Buddhismus eine jenseits-bezogene Religion sei und sich in einem Heils-Egoismus erschöpfe.

Das 1. Kap. nun bietet in großer Ausführlichkeit Betrachtungen über das Leiden: zunächst wie Wirklichkeit erfahren wird, wie sie beschrieben und erklärt wird und wie sie in der Folge für denjenigen, der sie so betrachtet, keinen hohen Stellenwert mehr haben kann. Alle Erläuterungen sind jeweils unterbrochen von Textbeispielen aus dem Lehrkanon, die die jeweiligen Betrachtungen belegen.

Die Erläuterungen sind einfach gehalten, kurz und zielgerichtet auf die Verständlichmachung des jeweiligen Lehr-Inhalts. Sie sind deshalb einleuchtend für den Leser und nachvollziehbar. Jedoch erscheint es als ein kleiner Fehlbestand, daß in keiner Weise auf solche Elemente in der buddhistischen Lehre eingegangen wird, die gedanklich tiefer und umfassender sind, als man es hier glaubhaft machen will. So glasklar und bestechend evident ist buddhistisches Geistesgut nicht, wie hier der Anschein erweckt wird. Es handelt sich nicht um ein geschlossenes geistiges System im Sinne einer Ideologie, sondern unzweifelhaft um eine Religion mit den ihr spezifischen Elementen des Numinosen und mit Offenheit für das jeweils Ganz-Andere. Davon kündet deutlich das Herz-Sutra im Mahayana und das Floß-Gleichnis. Wenn auch die buddhistische Lehre dieses Faszinosum des klaren, einleuchtenden Gedankens zunächst besitzt, so entbindet das nicht von der Notwendigkeit, einem Interessenten, der den Buddhismus kennenlernen will, auch die gedanklich schwierigen und problematischen Elemente des Lehrgebäudes wenigstens andeutungsweise vorzustellen. Zwar schreiben die Vff. am Schluß, daß der Leser sich auch an andere buddhologische Werke wenden möge, falls Unklarheiten bestünden. Doch wird impliziert, als müsse der aufmerksame Leser bereits den Buddhismus verstanden haben. Nachdem am Schluß in einer Art „Essenz des Buddhaweges" die in den vorangegangenen Kapiteln entworfenen Lehren des Buddha nochmals formelhaft und nochmals verkürzt vorgestellt werden, heißt es:

„Man muß schon etwas wissen von dem, was der Buddha und die Buddhisten wollen, um diese Formulierungen zu begreifen. Aber denen, die das Büchlein aufmerksam durchgearbeitet haben, könnten sie nun gleichsam als Schlußtest dienen. Wem der Test schwer wird, der sollte aufs neue fragen und nach Antworten suchen in diesem und in anderen Büchern, bei Religionswissenschaftlern und, wo immer möglich, bei Buddhisten."

Vieles hieran ist bestechend und man möchte dem zunächst zustimmen. Dennoch scheint es nicht gerechtfertigt, ein solch differenziertes religiöses System, wie es der Buddhismus ist, in dieser Verkürztheit der Darstellung zu belassen. Zu wenig wird die Möglichkeit offengelassen, daß es vielleicht unbeantwortete Fragen im buddhistischen Lehrgebäude gibt oder zumindest solche Fragen, die einer sehr detaillierten Untersuchung bedürfen. Daß dies nicht geschehen ist, kann hier nicht angelastet werden, denn das Buch hat ein durchaus akzeptables Konzept; nur daß nicht einmal hingewiesen wurde auf die wahrhaft unermeßliche Weite und Tiefe des buddhistischen Lehrgutes, muß enttäuschen. Es fehlt die Offenheit für das noch Unbekannte, was zwar hier nicht in extenso Inhalt sein sollte, was aber doch zumindest angedeutet werden müßte.

Empfehlenswert ist das Buch für alle Interessenten, die den Buddhismus kennenlernen wollen. Doch darf nicht vergessen werden, daß scheinbar einleuchtende Wahrheiten mit ihrer Aufdringlichkeit in unserer Zeit der Pseudo-Weisheits-Literatur und der Wassermann-Esoterik mit Argwohn betrachtet werden sollten. Dieses Buch reiht sich gewiß nicht in diese Gruppe der Literatur; es partizipiert jedoch in seiner Darstellungsart an dieser Gruppe: Alles ist so scheinbar glasklar und einleuchtend, es gibt keine gedanklichen Probleme.

Deshalb hat man mit diesem Buch dem Buddhismus nur zum Teil einen gewissen Dienst erwiesen, zum andern Teil hat man ihm Unrecht angetan. Es müßte dringlicher empfohlen werden, das Buch zusammen mit z. B. dem Conze-Buch zu lesen, das in den Literaturhinweisen angegeben wurde, oder mit dem ‚Die Religion der Buddhisten' betitelten ausführlichen Buch von H. J. Greschat.

Burgdorf Erhard Meier

Bäumer, Bettina: **Befreiung zum Sein**. Auswahl aus den Upanishaden. Ausgewählt, aus dem Sanskrit übersetzt und eingeleitet von Bettina Bäumer. Vorwort von Raimundo Panikkar. – Zürich/Einsiedeln/Köln: Benziger (1986). (Klassiker der östlichen Meditation. Spiritualität Indiens, hrsg. v. Martin Kämpchen) 239 S., Ln. DM 26.–

B. Bäumers Auswahlübersetzung aus den älteren und mittleren Upanishaden „beabsichtigt . . ., diese Texte dem spirituell interessierten Leser, besonders auch dem Christen, zugänglich zu machen" (48). Das Werk ist nicht für Indologen gedacht („Es geht hier nicht um neue wissenschaftliche Ergebnisse . . .", S. 49), auch nicht für Religionswissenschaftler oder Philosophen; es wendet sich vielmehr an aufgeschlossen gläubige Christen, denen es praktische Meditationsanleitungen geben will. Es ist also ein Gebetbuch, das mit gefällig aufbereiteten Andachts- und Erbauungstexten spirituelle Erfahrungen vermitteln möchte. Die Übersetzerin ist selber eine „Praktizierende" (12). Das Buch besteht aus einem Vorwort, in dem R. Panikkar in den christlich-hinduistischen Dialog einführt, einer Einleitung (25) und einem umfangreichen Textteil. Ein nützliches Verzeichnis der übersetzten Texte, ein ausführliches Glossar der Sanskrit-Termini und ein sehr knappes Literaturverzeichnis sind beigefügt.

In der Einleitung beschreibt die Übersetzerin in allgemeinverständlicher Weise den literarischen und sprachlichen Charakter der Upanishaden, ihre Stellung in der vedischen Literatur und ihre Bedeutung für die heute noch lebendige hinduistische Tradition. In dem Abschnitt „Eine Meditation für Christen" (44ff) werden Beziehungen zum Christentum hergestellt, wenn auch nicht immer überzeugend. Recht gezwungen z. B. erscheint dem Rez. der Vergleich der Wind-Atem-Lehre, einer frühen naturphilosophischen Spekulation, mit dem christlichen Heiligen Geist (47).

Die Übersetzungen selbst sind zweifellos der gelungenste Teil des Buches. Sie sind durchweg gut lesbar, in der „Mitte zwischen Texttreue und Verständlichkeit" (49), und korrekt übersetzt, wie einige Stichproben ergaben. Metrische Partien sind in einfühlsamer rythmischer Prosa wiedergegeben. Der Textteil gliedert sich in sieben Kapitel, in denen inhaltlich verwandte Texte zusammengestellt sind. Das 1. Kap. behandelt die philosophischen Grundlagen der Ātman-Brahman-Mystik, also die Lehre von der Identität von Individualseele und Allseele, die schon in den ältesten Upanishaden belegbar ist. Die Anordnung der folgenden Kap. ist an der religiösen Praxis orientiert; ihre Titel lauten „Suche und Vorbereitung", „Der Weg nach Innen", „Wer bin ich?", „Das Mysterium des Todes" und „Die Freude der Befreiung". Das letzte und 7. Kap. enthält die Kaṭha-Upanishad in voller Länge, „um die Nachteile einer Auswahl auszugleichen" (49).

Ihrem Vorsatz, „. . . vor allem die spirituellen Texte für sich sprechen zu lassen" (48), wird die Übersetzerin nicht ganz gerecht, indem sie, zusätzlich zu der allgemeinen Einleitung, den einzelnen Kapiteln nochmals sehr ausführliche Einleitungen vorausschickt und in andächtiger Sprache die folgenden Texte kommentiert. Hier häufen sich die Vergleiche mit Christentum und NT, und bisweilen rechtfertigen sie sich nicht aus dem Text der Upanishaden, sondern beruhen eher auf lockeren Assoziationen der Übersetzerin (vgl. etwa S. 141f, 158f). Abgesehen von solchen synkretistischen Einsprengseln bleiben die meditationspraktischen Kommentare ganz im Rahmen der Upanishad-Interpretation der traditionellen Vedānta-Scholastik, einer Kommentarliteratur, die immerhin weit über ein Jahrtausend später als die ältesten Upanishaden einsetzte. Selbst Ansätze einer historischen, d. h. ideengeschichtlichen Sichtweise sind von der Vf.in bewußt vermieden, wie es dem Vorgehen der einheimischen Tradition entspricht. So entsteht ein Eindruck von den Upanishaden, der zugegebenermaßen die Auffassung des traditionellen Vedānta, auch des Neovedānta, widerspiegelt, der aber an den ursprünglichen Lehren und Zwecken dieser Literatur im Kontext der vedischen Religion vorbeigeht. Gerade die alten Upanishaden waren keineswegs ausschließlich Meditationstexte, wie die Übersetzerin sie gern sehen möchte. (49) Die naturphilosophischen Texte etwa, ein philosophiegeschichtlich besonders bedeutsamer Bestandteil der älteren Upanishaden, sind in der Auswahl vernachlässigt. Selbst bei der Erwähnung der sog. „Fünf-Feuer-Lehre" (155f) wird die alte Lehre vom Kreislauf des Wassers nicht erklärt. Ein so wichtiger Text wie die Erzählung vom Wettstreit der Lebenskräfte (Chāndogya-Upanishad 5.1.1.–5.2.3. und Bṛhadāraṇyaka-Upanishad 6.1.1–14) fehlt. Natürlich, für die Ātman-Brahman-Mystik und deren spätere Interpretation durch den Vedānta mag diese Erzählung entbehrlich scheinen, doch bei Lesern, die zum ersten Mal mit upanishadischen Texten konfrontiert werden – und für solche vor allem sind die Übersetzungen gedacht – kann durch diese einseitige Auswahl leicht ein schiefes Bild entstehen.

Die Auswahl bietet also einen thematisch begrenzten Ausschnitt aus den vielschichtigen Lehren der Upanishaden. Die beigegebenen Kommentare vermitteln einen Eindruck von der Interpretation dieser Texte durch die heute noch lebendige Vedānta-Tradition. Christliche Leser, die sich zur Meditation hingezogen fühlen und religiöse Erbauungsliteratur ohne wissenschaftlichen Anspruch suchen, werden an dem Buch Gefallen finden. Wer sich jedoch gründlicher über den Inhalt der Upanishaden informieren möchte, ohne daß ihm die Originale zugänglich wären, dem seien weiterhin die Übersetzungen von Deussen (Wiss. Buchgesellschaft), Hillebrandt (Diederichs Gelbe Reihe) und Thieme (Reclam) empfohlen.

Münster Konrad Meisig

Habilitationen im akademischen Jahr 1986/87

München:

Dr. theol. Hans Mercker, Speyer, am 18. 12. 1986 für das Fach Geschichte der Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit: „Christliche Weltanschauung als Problem. Untersuchungen zur Grundstruktur im Werk Romano Guardinis" (Dettloff, Heinzmann).

Münster:

Dr. phil., Dr. theol. Matthias Lutz-Bachmann, Limburg, am 3. 7. 1987 für das Fach Dogmatik und philosophisch-theologische Grenzfragen:„Skeptischer Materialismus und das Problem der ‚Rede von Gott'. Max Horkheimers Religionskritik als Herausforderung für die Systematische Theologie" (Vorgrimler, Stobbe).

Würzburg:

Dr. theol., Dr. phil. Matthias Wilden, Würzburg, am 4. 12. 1986 für das Fach Dogmatik: „Darstellung und Kritik von Karl Barths Trinitätslehre" (Ganoczy, Fraling).

Innsbruck:

Dr. theol. Martin Hasitschka, SJ, am 5. 6. 1987 für das Fach Neues Testament: „Heil als Befreiung von Sünde. Eine theologische Untersuchung zum Johannesevangelium" (Stock, Gamper).

Salzburg:

Dr. theol. Johann Sallaberger, Hallein, am 30. 6. 1987 für das Fach Kirchengeschichte: „Bischof an der Zeitwende. Der Salzburger Erzbischof Kardinal Matthäus Lang von Wellenburg (1519–1540). Sein Leben und bischöfliches Wirken im Erzstift Salzburg bis zum Ende des 2. Salzburger Aufstandes 1526" (Winkler, Paarhammer, Dopsch).

Dr. theol. Friedrich Schleinzer, OCist, am 9. 6. 1987 für das Fach Pastoral: „Kirchen im Burgenland. Analysen, Interpretationen und pastorale Konsequenzen" (Griesl, Nikolasch).

Freiburg/Schweiz:

Dr. theol. Max Küchler am 14. 1. 1987 für das Fach Neutestamentliche Exegese: „Der Frauen Schweigen, Schmuck und Schleier. Die neutestamentlichen Vorschriften. Die alttestamentlichen Gründe. Die frühjüdischen Hintergründe. Zugleich eine Studie zu 1 Kor 11,10" (Venetz, Schelbert).

Dr. theol. Thaddäus August Schnitker am 19. 6. 1987 für das Fach Liturgik: „The Quest for Uniformity, Apostolic Liturgy, and Adaption: The 1979 Book of Common Prayer according to the Use of the Episcopal Church in a Perspective of Historical Ideas" (Baumgartner, Bürki).

Dissertationen im akademischen Jahr 1986/87

Augsburg:

Rudolf Funk, Augsburg: „Sprache und Transzendenz. Zur Frage einer philosophischen Rede von Gott im Blick auf Emmanuel Levinas" (Halder, Casper).

Bamberg:

Georg Beirer, Bamberg: „Selbst Werden in Liebe. Eine Begründung christlicher Ethik im interdisziplinären Dialog" (Eid, Glatzel).

Hans Joachim Kügler, Bamberg: „Kyrie, tis estin? Exegetische und historische Untersuchung zur Gestalt des ‚Jüngers, den Jesus liebte', im Johannesevangelium" (Hoffmann, Grasmück).

Manfred Böhm, Bamberg: „Gottes Reich und Gesellschaftsveränderung. Zur Relevanz der religiös-sozialistischen Befreiungstheologie des späten Leonhard Ragaz (1921–1945)" (Fuchs, Escribano-Alberca).

Bochum:

James Naduvilekut, CMI: „Christus der Heilsweg. Soteria als Theodrama im Werk Hans Urs von Balthasars" (Hödl, Langemeyer).

Eichstätt:

Krzysztof Góźdź: „Jesus Christus als Sinn der Geschichte bei Wolfhart Pannenberg" (Seybold, Kaiser).

Heidi-Maria Stowasser: „Die Erneuerung der Vigilia Paschalis. Zur gesamtkirchl. Rezeption eines Anliegens der Liturgischen Bewegung im deutschen Sprachgebiet" (Maas-Ewerd, Zotte).

Bernhard Müller: „Vernunft und Theologie. Eine historisch-systematische Untersuchung zum Verhältnis von Denken und Glauben bei Stephan Wiest (1748–1797)" (Kaiser, Gläßer).

Freiburg i. Br.:

Thomas Becker, Freiburg: „Geist und Materie. Eine Auslegung der ersten Schriften Teilhard de Chardins aus den Jahren 1905–1912" (Riedlinger, Daecke).

Albrecht Weiland, Rom: „Der Campo Santo Teutonico in Rom und seine Grabdenkmäler" (Bäumer, Marschall).

Stipe Nosić, OFM: „Empfängnisregelung nach dem II. Vatikanischen Konzil. Eine moralgeschichtliche Untersuchung zur Lehre der pästlichen Äußerungen und zu ihrem Echo in der katholischen Kirche Jugoslawiens" (Stoeckle, Henning).

Jozo Sopta, OFM: „Die Teilnehmer aus den kroatischen Diözesen an der dritten Tagungsperiode des Tridentinums und die Frage des Laienkelches" (Bäumer, Frank).

Michael Merz, Freiburg: „Liturgisches Gebet als Geschehen. Linguistisch-liturgiewissenschaftliche Studie anhand der Gebetsgattung Eucharistisches Hochgebet" (Büsse, Müller).

Elisabeth Hönig, Freiburg: „Die Eucharistie als Opfer nach den neueren ökumenischen Erklärungen" (Lehmann, Greshake).

Bernhard Robert Kraus, Freiburg: „Das Dogma der Aufnahme Mariens in den Himmel und die Rezeption des Dogmas in der Predigt seit 1950" (Müller, Riedlinger).

Mainz:

Franz Rudolf Weinert, Mainz: „Christi Himmelfahrt. Neutestamentliches Fest im Spiegel alttestamentlicher Psalmen. Zur Entstehung des römischen Himmelfahrtsoffiziums" (Becker, Baumeister).

Christoph Kohl, Speyer: „Die Diskussion um den ekklesiologischen Ort der Pastoralreferenten und Gemeindereferenten" (Schneider, Hilberath).

München:

Richard Ch. Schenk, OP: „Die Gnade vollendeter Endlichkeit. Untersuchungen zur Erneuerung der transzendaltheologischen Interpretation der thomanischen Gnadenlehre" (Scheffczyk, Finkenzeller).

Hans-Jörg Nesner, Regensburg: „Das Erzbistum München und Freising zur Zeit des Erzbischofs und Kardinals Franziskus von Bettinger (1909–1917)" (Schwaiger, Weitlauff).

Joachim Seiler, Augsburg: „Das Augsburger Domkapitel vom Dreißigjährigen Krieg bis zur Säkularisation (1648–1802)" (Schwaiger, Weitlauff).

Franz Xaver Börner, OFM: „Dritter Orden und Bruderschaften der Franziskaner in Kurbayern" (Schwaiger, Weitlauff).

Martin Ruf, OSB: „Profeßbuch des Benediktinerstifts Rott am Inn" (Schwaiger, Weitlauff).

Degenhard Offergeld, Köln: „Verantwortung für die Zukunft. Die Auswirkung des Neuansatzes einer theologischen Ethik auf die Begründung didaktischer Kategorien ethischer Erziehung im Relgionsunterricht" (Gründel, Feifel).

Elisabeth Zwick, Augsburg: „Geschichte in Gott? Ein Versuch zur Begründung der Eigenwertigkeit von Geschichte: Eine Untersuchung über das Spannungsfeld von Trinität und Geschichte" (Heinzmann, Döring).

Heinrich Steiner, München und Freising: „Das Verhältnis Tertullians zur antiken Paideia" (Stockmeier, Neuner).

Lothar Wächter, Fulda: „Grundprobleme der systematisch-normativen Erfassung des Gesetzes im Kirchenrecht. Eine Untersuchung aufgrund der codices iuri canonici von 1917 und 1983" (Schmitz, Aymans).

Münster:

Sr. Pia Langsang, OSB, Kongregation der Missions-Benediktinerinnen von Tutzing, Priorat Manila (Philipp.): „The Thematic Eucharistic Celebration for Youth: A Pastoral-Liturgical Analysis of Test-Models published from 1969 to 1982 focusing on young people's fundamental questions about life as reflected in selected text-models" (Richter, Mette).

Andreas Jeong-soo Kim, Pusan (Süd-Korea): „Katechese und Inkulturation. Dargestellt am Beispiel der Geschichte der katholischen Kirche in Korea 1603–1983" (Emeis, Mette).

Clemens Kappes, Münster: „Freiheit und Erlösung. Überlegungen zu den Grundlagen der Soteriologie in den Entwürfen von Hans Urs von Balthasar, Karl Rahner und Jürgen Moltmann" (Vorgrimler, Metz).

John James O'Keefe, Nampula (Mocambique): „A Historic-Systematic Study of the Christology of Nestorius. A Reexamination, Based on a New Evaluation of the Literary Remains in His Liber Heraclidis" (Garijo Guembe, Vorgrimler).

Thomas Polednitschek, Münster: „Logik und Mystik. Erkenntnis- und subjekttheoretische Konvergenzen von gegenstands- und nicht-gegenstandstheoretischer Sprachlogik und der Mystik der Traktate Meister Eckharts" (Metz, Vorgrimler).

Peter Rottländer, Münster: „Theologie und Gesellschaftstheorie. Herbert Marcuses Herausforderung der Theologie durch die Transformation der Philosophie zur Theorie der Gesellschaft" (Metz, Vorgrimler).

Paderborn:

Gregory Okereke, Umuahia (Nigeria): „The Legal Status of the Laity in the Nigerian Church. An Investigation of the Role of Law in Evangelization within the Context of a Developing Country" (Schubz, Herr).

Regensburg:

Josef Kraus, Regensburg: „Einführung in mehrdimensionales Denken und Sprechen. Analyse und theol. Begründung einer religionspädagogischen Forderung" (Hofmeier, Petri).

Angelika Steinmaus-Pollak, Regensburg: „Das als Katholische Aktion organisierte Laienapostolat – Geschichte seiner kirchenrechtlichen Praxis in Deutschland" (Kaiser, Hausberger).

Nicholas Omenka, Enugu (Nigeria): „The School in the Service of Evangelization – The Catholic Educational Impact in Eastern Nigeria, 1886–1950" (Benz, Willeke).

Charles Agu, Port Harcourt (Nigeria): „The Challenges of Secularization for the Church among the Igbo People of Nigeria" (Petri, Beinert).

Trier:

Martin Persch, Trier: „Die Geschichte des offiziellen Trierer Diözesangesangbuches von 1846 bis 1975" (Heinz, Seibrich).

Georg Köhl, Trier: „Der Beruf des Pastoralreferenten in den Ortskirchen der Bundesrepublik Deutschland. Pastoralgeschichtliche und pastoraltheologische Überlegungen zu einem neuen Beruf" (Feilzer, Socha).

Paul Hirtz, Trier: „Das Geschöpf der Liebe – Menschsein in der Spiritualität der Caterina von Siena. Ein Beitrag zur ‚Theologie der Heiligen'" (Reinhardt, Weier).

Tübingen:

Johannes Kreidler: „Eine Theologie des Lebens. Grundzüge im theologischen Denken Karl Adams" (Kasper, Seckler).

Dieter Hattrup, Münster: „Die Bewegung der Zeit. Naturwissenschaftliche Kategorien und die christologische Vermittlung von Sein und Geschichte" (Hünermann, Hunold, v. Weizsäcker).

Thomas Dröpper, Paderborn: „Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie" (Kasper, Hünermann).

Gebhard Fürst, Rottenburg: „Sprache als metaphorischer Prozeß. Johann Gottfried Herders hermeneutische Theorie der Sprache" (Seckler, Mieth).

Andreas Benk, Rottenburg: „Skeptische Anthropologie und Ethik. Die philosophische Anthropologie Helmuth Plessners und ihre Bedeutung für die theologische Ethik" (Auer, Hunold).

Chrsitoph Kronabel: „Die Aufhebung der Begriffsphilosophie. Darstellung und Kritik des Pantheismus nach Anton Günther" (Hünermann, Kasper).

Würzburg:

Pius Ri, Rottenburg-Stuttgart: „Erleuchtung in der Mystik des Juan de la Cruz" (Ganoczy, Fraling).

P. Simon Anyanwu, Würzburg: „Vatican II Concept of Authority: Its Contribution to Political Ethics and its Relevance to a Developing Country" (Fraling, Teichtweier).

Karl Ludwig, Mainz: „Die Kraft des Glaubens in der Krise der Krankheit – eine pastoralpsychologische Untersuchung zu einem Neuansatz von Krankenhausseelsorge" (Pompey, Zerfaß).

Norbert Höhl, Würzburg: „Die Glossen des Johannes Faventius zu Pars I des Decretum Gratiani" (Weigand, Wittstadt).

Gabriele Lautenschläger, Würzburg: „Josef Lortz (1887–1975). Weg, Umwelt und Werk eines katholischen Kirchenhistorikers" (Wittstadt, Klinger).

Klaus Dorn, Fulda: „Q im Songergut des lukanischen Reiseberichts" (Müller, Klauck).

Markus Bleistein, Köln: „Kirche im Prozeß gesellschaftlicher Kommunikation. Zum Konflikt um die Theologie der Befreiung in der deutschen Presse" (Zerfaß, Dreier).

Graz:

Rudolf Schneinberger, OCist: „Pastorale Perspektiven für den Gemeindebereich im Blickfeld der katholischen Kirche in Österreich seit dem II. Vatikanischen Konzil" (Gastgeber, Harnoncourt).

Franz-Karl Prassl, Klagenfurt: „‚Psallat Ecclesia Mater' – Studien zu Repertoire und Verwendung von Sequenzen in der Liturgie österreichischer Augustinerchorherren vom 12. bis zum 16. Jahrhundert" (Harnoncourt, Amon).

Innsbruck:

Johann Bauer, OSB: „Spinozas Denken in der Sicht Jacobis" (Coreth, Neidl).

Innocent Udeafor, Enugu (Nigeria): „Human Freedom as Spontaneous. In the Moral Philosophy of Immanuel Kant" (Muck, Runggaldier).

Johannes Schmidle, Feldkirch: „Caritas in Tirol. Die Verwirklichung des im 19. Jahrhundert auftauchenden ‚Caritas-Gedankens' im Werk des Tiroler Karitasverbandes" (Mühlsteiger, Stenger).

Melvin Michalski, Milwaukee (USA): „‚Essentia et non Gradu Tantum' Lumen Gentium, No. 10. A Study of the Relationship between Communal and Ministerial Priesthoods in Vaticanum II and Subsequent Theology with Special Reference to Authors in the USA" (Vass, Kern).

Florian Huber, Innsbruck: „Menschlich leben lernen. Das behavioristische Menschenbild B. F. Skinners aus moraltheologischer Sicht" (Rotter, Pissarek-Hudelist).

Josef Römelt, CSSR: „Personales Gottesverständnis in heutiger Moraltheologie auf dem Hintergrund der Theologien von Karl Rahner und Urs Balthasar" (Rotter, Darlap).

Siegfried Kneißl, Mühldorf: Gestalttherapie und Seelsorge" (Sbandi, Rotter).

Salzburg:

Ingrid Rosa Kitzberger, Freiburg i. Br.: „Bau der Gemeinde. Das paulinische Wortfeld οἰκοδομή / (ἐπ)οικοδομεῖν" (Beilner, Stubhann).

Sebastian Paredom, msfs: „Inculturation of the Church in Meghalaya, N. E. India" (Biesinger, Griesl).

Rupert Stadler, Wien: „Studentenpastoral. Auswertung einer empirischen Studie in drei Studentenhäusern der Katholischen Hochschulgemeinde Wien" (Griesl, Biesinger).

Franz Feiner, Graz: „Lernen ethischen Handelns. Begründungskonzepte und deren Relevanz für ein Schülerbuch für die siebte Schulstufe" (Biesinger, Virt).

Rupert Guth, Salzburg: „Das Prinzip Phantasie – Ein Gespräch zwischen theologischer Ethik und Literaturwissenschaft" (Virt, Biesinger).

Matthäus Appesbacher, Salzburg: „Die Entwicklung des Religionsunterrichtes in der Erzdiözese Salzburg 1968–1985 gemäß den Protokollen der Salzburger Gremien sowie der Österr. Bischofskonferenz" (Biesinger, Paarhammer).

Stephan Berhard Haering, OSB: „Die Bayerische Benediktiner-Kongregation 1684–1803. Eine rechtsgeschichtliche Untersuchung der Verfassung eines benediktinischen Klösterverbandes unter Berücksichtigung rechtlicher Vorformen und rechtssprachlicher Grundbegriffe" (Paarhammer, Winkler).

Wien:

Eva Schmetterer: „Was ist die Frau, daß Du ihrer gedenkst. Eine systematisch-dogmatische Untersuchung zum hermeneutischen und theologischen Ansatz Feministischer Theologie" (Schulte, Reikerstorfer).

Anton Kolić, Eisenstadt: „Dr. Jordan Kunćić OP als Moraltheologe 1908–1974)" (Hörmann, Primetshofer).

Antoine-Mesrop Topalian, CMV: „Mechithar von Sebaste, der Ordensgründer der Mechitharisten, und der Rosenkranz" (Weismayer, Röhrig).

Kazimierz Wiesyk, SAC: „Die Einelternfamilie – eine Herausforderung an die Kirche" (Zulehner, Virt).

Erna Zisser: „Probleme des Straßenverkehrs, der Verkehrsteilnahme und der Verkehrserziehung unter sozialethischem Aspekt" (Weiler, Hörmann).

Freiburg/Schweiz:

Maria Brun: „Orthodoxe theologische Stimmen zum Zweiten Vatikanischen Konzil unter besonderer Berücksichtigung der Kirchenkonstitution, Kapitel I–III. Ein Beitrag zur Überwindung der Trennung" (Schönborn, Papandreou).

Markus Arnold: „Kontext und Moral. Zur Korrelation von Weltethik und Heilsethos" (Friedli, Vergauwen).

Luzern:

Harald Rein, Christkath. Gemeinde Schweiz: „Die Grenzen der Seelsorge. Verbunden mit einer Entdeckung der funktionalen Pfarrgemeinde und einer Theologie der Gastfreundschaft. Ausgehend von der praktisch-theologischen Funktion der katholischen und evangelischen Autobahnkirchen der Bundesrepublik Deutschland" (Bommer, Müller).

Peter Schmid, Basel: „Kirchentreue und christlicher Pragmatismus. Die Friedensarbeit und sozialethische Verkündigung des Luzerner Theologen Albert Meyenberg (1861–1934)" (Furger, Beutter).

Kurt Koch, Basel: „Der Gott der Geschichte. Theologie der Geschichte bei Wolfhart Pannenberg als Paradigma einer philosophischen Theologie in ökumenischer Perspektive" (Wiederkehr, Christen).

Anton Peter, Miss.-Gesellsch. Bethlehem: „Der befreiungstheologische und der transzendentaltheologische Denkansatz. Ein Beitrag zum Gespräch zwischen Enrique Dussel und Karl Rahner" (Wiederkehr, Schmidig).

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

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

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

I. Allgemeines

Religious periodicals of the United States: academic and scholarly journals. Ed. by Charles H. Lippy. – Westport, Lo: Greenwood 1986. 607 p. = Historical guides to the world's periodicals and newspapers; $ 65,–.

Hellenica et Judaica. Hommage à Valentin **Nikiprowetzky**. Ed. par André Caquot . . . – Lv, P: Ed. Peeters 1986. 519 p.; FB 2880,–; p. 511–516: Bibliographie V. Nikiprowetzky.

The hermeneutical quest. Essays in honor of James Luther **Mays** on his 65. birthday. Ed. by Donald G. Miller. – Allison Park, Pa.: Pickwick Publ. (1986). X, 147 p. = Princeton theological monographs IV; $ 27,95; p. 171–174: Bibliography J. L. Mays.

Classica et mediaevalia: studies in honor of **Szövérffy**. Ed. by Irene Vaslef . . . – Wash, Leyden: Classical Folia Ed. 1986. 206 p., 1 fig. = Medieval classics. Texts and studies XX; hfl 20,–; p. IX–XXII: Bibliography J. Szövérffy.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

Bible et **informatique**: Le texte. Actes du premier colloque international, Louvain-la-Neuve, 2-3-4 sept. 1985 = Bible and computer = Bibel und Informatik. – P: Champion; Genève: Slatkine 1986. 450 p., tabl. graph. = Travaux de linguistique quantitative XXXVII = Debora III.

Prickett, Stephen: Words and the word: Language, poetics and biblical interpretation. – Cambr [e. a.]: Cambridge Univ. Pr. (1986). XII, 305 p.

Women, authority and the Bible. Ed. by Alvera Mickelsen. – Downers Grove, Ill.: InterVarsity Pr. (1986). 304 p.; $ 9,95.

Medicine and the Bible. Ed.: Bernard Palmer. – Exeter: The Paternoster Pr. 1986. 272 p.; £ 7,95.

Vischer, Wilhelm: L'écriture et la parole. Là où le péché abonde, la grâce surabonde. – (Genève): Ed. Labor & Fides (1985). 207 p. = Essais bibliques XII; sfr 25,–.

2. Altes Testament

Herrmann, Siegfried: Gesammelte Studien zur Geschichte und Theologie des Alten Testaments. – Mchn: Kaiser 1986. 236 S. = Theologische Bücherei LXXV AT; kart. DM 48,–.

Mianbé Bétoudji, Denis: El, le Dieu Suprême et le Dieu des Patriarches ‹**Genesis 14,18–20**›. – Hildesheim [e. a.:] Olms 1986. 200 p., 10 fig. = Religionswissenschaftliche Texte und Studien; kart DM 39,80.

Houtman, Cornelis: Exodus. Vertaald en verklaard. Deel I: **Exodus 1:1–7:13**. – Kampen: Kok 1986. 504 blz. = Commentaar op het Oude Testament.

Niccàcci, Alviero: **Esodo 3,14a**: "Io sarò quello che ero" e un parallelo egiziano. – Studium biblicum Franciscanum. Liber annuus 35, 1985 (ersch. 1986), 7–26; p. 107–130: Casalini, Nello: Ancora su **Melchisedek**.

Rüterswoerden, Udo: Von der politischen Gemeinschaft zur Gemeinde. Studien zu **Dt 16,18–18,22**. – Ffm: Athenäum 1987. 167 S. = Bonner biblische Beiträge LXV; kart. DM 48,– [Habil.-Schrift, Kiel]

Propp, William H.: The skin of Moses' face – Transfigured or disfigured? – CBQ 49, 1987, 375–386; p. 387–403: Wright, David P.: **Deuteronomy 21:1–9** as a rite of elimination; p. 404–414: Allen, Leslie C.: **Ezekiel 24:3–14**: A rhetorical perspective.

Tidiman, Brian: Le livre d'Ezechiel. T. II. – Vaux-sur-Seine: Ed. de la Faculté Libre de Théologie Evangélique 1987. 271 p.; F 98,–.

Hiebert, Theodore: God of my victory. The ancient hymn in **Habakkuk 3**. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1986. XII, 205 p. = Harvard semitic monographs XXXVIII; $ 16,95.

Vesco, Jean-Luc: Le **psaume 18**, lecture davidique. – RB 84, 1987, 5–62.

Auffret, Pierre: «Tu as entendu.» Étude structurelle du psaume **31**. – Eglise et théologie 18, 1987, 147–182; p. 183–192: Dion, Paul E.: Strophic boundaries and rhetorical structure in psalm **31**.

Oorschot, Jürgen van: Gott als Grenze. Eine literar- und redaktionsgeschichtliche Studie zu den Gottesreden des **Hiob**buches. – B, NY: de Gruyter 1987. X, 259 S. = ZAW. Beih. CLXX; Lw. DM 82,– [Diss., Marburg]

Wehrle, Josef: Prophetie und Textanalyse. Die Komposition **Obadja 1–21** interpretiert auf der Basis textlinguistischer und semiotischer Konzeptionen. – St. Ottilien: EOS Verl. 1987. XIII, 408 S. = Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament XXVIII; kart. DM 48,– [Diss., Freiburg/B]

Frick, Frank S.: Social science methods and theories of significance for the study of the Israelite monarchy: A critical review essay. – Semeia 37, 1986, 9–52; p. 53–76: Chaney, Marvin L.: Systemic study of the Israelite monarchy; p. 77–106: Gottwald, Norman K.: The participation of free agrarians in the introduction of monarchy to ancient Israel: An application of H. A. Landsberger's framework for the analysis of peasant movements; p. 107–147: Coote, R. B. – K. W. Whitelam: The emergence of Israel: Social transformation and state formation following the decline in Late Bronze age trade.

Oost, Roel: Omstreden bijbeluitleg. Aspecten en achtergronden van de hermeneutische discussie rondom de exegese van het Oude Testament in Nederland. Een bijdrage tot gesprek. – Kampen: Kok 1986. 122 blz.; hfl 19,50.

Celui qui est. Interprétations juives et chrétiennes d'**Exode 3,14**. Éd. par Alain de Libera et Emilie Zum Brunn. – P: Éd. du Cerf 1986. 316 p. = Centre d'études des religions du livre; F 142,–.

Croft, Steven J. L.: The **identity** of the individual in the **Psalms**. – Sheffield: JSOT Pr. 1987. 218 p. = Journal for the Study of the Old Testament. Suppl. ser. XLIV; £ 8,95.

Schuller, Eileen M.: Non-canonical psalms from **Qumran**. A pseudepigraphic collection. ‹Dead Sea scrolls, 4Q380–4Q381›. – Atlanta, Ga.: Scholars Press. 1986. XII, 297 p., 9 pl. = Harvard semitic studies XXVIII; $ 15,95.

Weinfeld, Moshe: The organizational pattern and the penal code of the Qumran sect. A comparison with guilds and religious associations of the Hellenistic-Roman period. – Frb/S: Ed. Universitaires; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1986. 100 p. = Novum Testamentum et orbis antiquus II.

Loretz, Oswald: Regenritual und Jahwetag im **Joel**buch. – (Altenberge: CIS-Verl. 1986.) 189 S. = Ugaritisch-biblische Literatur IV.

Lelyveld, Margaretha: Les **logia** de la vie dans l'évangile selon **Thomas**. A la recherche d'une tradition et d'une rédaction. – Lei [e. a.:] Brill 1987. 166 p. = Nag Hammadi studies XXXIV; hfl 56,–.

Neusner, Jacob: **Judaism**. The classical statement. The evidence of the Bavli. – Chicago [e. a.]: Univ. Pr. (1986). XVII, 270 p. = Chicago Studies in the history of Judaism.

Ahlström, Gösta Werner: Who were the **Israelites**? – Winona Lake, In.: Eisenbrauns 1986. X, 134 p.; $ 12,50.

Abram, I. B. H.: Joodse **traditie** als permanent leren. – Kampen: Kok (1986). VI, 336 blz.; hfl 45,–.

Talmon, Shemaryahu: **King, cult** and **calendar** in ancient Israel. Collected studies. – Lei: Brill; Jerusalem: Magnes Pr. 1986. 243 p.; hfl 60,–.

Ollenburger, Ben C.: **Zion**, the city of the great king. A theological symbol of the Jerusalem cult. – (Sheffield: Academic Pr. 1987.) 271 p. = Journal for the study of the Old Testament. Supplement series XLI; £ 8,95.

Tigay, Jeffrey H.: You shall have no other Gods. Israelite religion in the light of Hebrew inscriptions. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1986. XV, 114 p. = Harvard semitic studies XXXI; $ 16,95.

Brayer, Menachem M.: The jewish **woman** in Rabbinic literature. Vol. I: A psychosocial perspective. II: A psychohistorical perspective. – Hoboken, NJ: KTAV Publ. House 1986. XV, 352 p.; XV, 285 p.; $ 40,–.

Bal, Mieke: Femmes imaginaires. L'Ancien Testament au risque d'une narratologie critique. – Utrecht: HES Publ.; P: Nizet 1986. 281 p., tabl. graph. = Ecrire les femmes II; hfl 53,80.

Callaway, Mary: Sing, o barren one. A study in comparative **Midrash**. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1986. XII, 157 p. = Society of biblical literature. Dissertation series IX; paper $ 10,95 [Diss., New York. Columbia Univ.]

Will, Edouard – Claude Orrieux: **Joudaïsmos-hellènismos:** essai sur le judaïsme judéen à l'époque hellénistique. – Nancy: Pr. Univ. de Nancy 1986. 228 p.; F 160,–.

3. Neues Testament

Patte, Daniel: The Gospel according to **Matthew**. A structural commentary on Matthew's faith. – Phil, Pa.: Fortress Pr. 1987. XVI, 432 p.; $ 19,95.

Deutsch, Celia: Hidden wisdom and the easy yoke. Wisdom, Torah and discipleship in **Matthew 11,25–3**. – Sheffield: JSOT Pr. 1987. 205 p. = Journal for the study of the New Testament. Suppl. ser. XVIII; £ 8,95.

Lührmann, Dieter: Das **Markus**evangelium. – Tü: Mohr 1987. XI, 283 S. = Handbuch zum Neuen Testament III; kart. DM 48,–.

Agua Pérez, Agustín del: El procedimiento derásico que configura el relato del bautismo de Jesús ‹**Mc 1,9–11**›. Estudio de crítica literaria. – Salvación en la palabra . . ., Madr 1986, 593–610; p. 611–622: Carmignac, Jean: La position des linges selon **Jean 20,6–7** et le linceul de Turin; p. 623–632: Casciaro Ramírez, José M.ª: Un aspecto de la igualdad radical de los cónyuges en el matrimonio: **Mc 10,12**; p. 633–638: Charlesworth, James H.: Semitisms in the New Testament and the need to clarify the importance of the Syriac New Testament; p. 641–646: Kilpatrick, G. D.: **Mark XV.28**; p. 647–656: Muñoz Iglesias, Salvador: "Encontraréis un niño envuelto en pañales . . ." ‹**Lc 2,12**›; p. 657–676: Muñoz León, Domingo: Deraš neotestamentario y deraš intertestamentario (Avance de un proyecto); p. 677–688: Sánchez Bosch, Jorge: La figura de Abrahán en Pablo y en Filón de Alejandría; p. 689–698: Spottorno, M.ª Victoria: El carácter expansivo del Códice de Beza; p. 699–709: Vicent Saera, Rafael: La halaká de DT 21,22–23 y su interpretación en Qumrán y en Jn 19,31–42.

Ross, J. M.: Another look at **Mark 8:26**. – NovT 29, 1987, 97–99; p. 100–136: Stuehrenberg, Paul F.: The study of Acts before the Reformation. A bibliographic introduction; p. 137–149: Lim, Timothy H.: Not in persuasive words of wisdom, but in the demonstration of the Spirit and power' ‹**I Cor. 2:4**›; p. 150–176: Young, Norman H.: Paidagogos: the social setting of a Pauline metaphor.

Johnson, Earl S.: Is **Mark 15.39** the key to Mark's Christology? – Journal for the study of the New Testament 31, 1987, 3–22; p. 23–44: Hamm, M. Dennis: The freeing of the Bent woman and the restoration of Israel: **Luke 13.10–17** as narrative theology; p. 45–49: Hemer, Colin: The name of Felix again; p. 51–72: Aageson, J. W.: Typology, correspondence, and the application of scripture in **Romans 9–11**; p. 73–93: Barclay, John M. G.: Mirror-reading a polemical letter: **Galatians** as a test case; p. 95–124: Towner, P. H.: Gnosis and realized eschatology in **Ephesus** ‹of the Pastoral Epistles› and the Corinthian enthusiasm.

Kodell, Jerome: Luke and the children: The beginning and end of the great-interpolation ‹**Luke 9:46–56**; **18:9–23**›. – CBQ 49, 1987, 415–430; p. 431–447: Williams, Sam K.: Again Pistis Christou; p. 448–463: Wuellner, Wilhelm: Where is rhetorical criticism taking us?

Potterie, Ignace de la: Κεχαριτωμένη en **Lc 1,28**. Étude exégétique et théologique. – Biblica 68, 1987, 480–508; p. 509–542: Neyrey, Jerome H.: Forensic process in **John 8,21–59**; p. 543–551: Black, David Alan: A note on the structure of **Hebrews 12,1–2**; p. 552–563: Baumert, Norbert: Ὀμειρόμενοι in **1 Thess 2,8**; p. 564–567: O'Callaghan, José: Dos retoques antiquenos: **Mt 10,10**; **Mc 2,20**.

Aune, David E.: The **Apocalypse** of John and Graeco Roman revelatory magic. – NTSt 33, 1987, 481–501; p. 502–515: Robbins, Vernon K.: The woman who touched Jesus' garment: Socio-rhetorical analysis of the synoptic accounts; p. 516–531: Busse, Ulrich: Offene Fragen zu **Joh 10**; p. 532–556: Verseput, Donald J.: The role and meaning of the "**Son of God**" title in Matthew's Gospel; p. 557–584: Engberg-Pedersen, T.: The Gospel and social

practice according to **1 Corinthians**; p. 619–631: Tyson, Joseph B.: The gentile mission and the authority of sripture in **Acts**.

Edwards, James R.: The use of Προσέρχεσθαι in the Gospel of Matthew. – JBL 106, 1987, 65–74; p. 75–83: Evans, Craig A.: Luke's use of the Elijah/Elisha narratives and the ethic of election; p. 85–111: Welborn, L. L.: On the discord in Corinth: **1 Corinthians 1–4** and ancient politics.

Masumbuko Renju, Peter: A semantic analysis of **2 Corinthians 2:14–3:18**. – o. O.: Nederlands Bijbelgenootschap 1986. X, 122 blz.; hfl 32,50.

Wilson, R., McL: **Hebrews**. – GrR, Mich.: Eerdmans Publ.; Basingstoke: Morgan & Scott 1987. XII, 268 p. = The New Century Bible commentary; $ 10,95.

Gooding, David [Willoghowy]: According to **Luke**. A new exposition of the third Gospel. – Leicester: Inter-Varsity Pr.; GrR, Mich.: Eerdmans Publ. 1987. 362 p.; $ 12,95.

Bovon, François: L'œuvre de Luc. Études d'exégèse et de théologie. – P: Ed. du Cerf 1987. 276 p. = Lectio divina CXXX; F 145,–.

Derrett, J. – M. Duncan: New resolutions of old conundrums. A fresh insight into Luke's gospel. – Shipston-on-Stour: Drinkwater 1986. XVIII, 240 p.

Jewett, Robert: The **Thessalonian** correspondence. Pauline rhetoric and millenarian piety. – Phil, Pa.: Fortress Pr. 1986. XV, 240 p. = Fondations and facets. New Testament; $ 17,95.

Rissi, Mathias: Die **Theologie** des **Hebräer**briefs. Ihre Verankerung in der Situation des Verfassers und seiner Leser. – Tü: Mohr 1987. X, 140 S. = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament XLI; DM 58,–.

Perspectives on **First Peter**. Ed. by Charles H. Talbert. – Macon, Ga.: Mercer Univ. Pr. 1986. 151 p. = NABPR special studies series IX; $ 15,95.

Marques, Valdir: "**Eikón**" em Paulo. Investigação teológica e bíblica à luz da LXX. – R: Pont. Univ. Gregor. 1986. XIV, 352 p. [Diss., Roma. Pont. Univ. Gregoriana]

Merklein, Helmut: Studien zu **Jesus** und **Paulus**. – Tü: Mohr 1987. X, 479 S. = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament XLIII.

Auferstehung Jesu – Auferstehung der Christen. Deutungen des Osterglaubens. [Von] Ingo Broer ... Hrsg. von Lorenz Oberlinner. – Frb/B, Basel, Wien: Herder (1986). 199 S. = Quaestiones disputatae CV; kart. DM 29,80; [enth.:] S. 11–38: Gollinger, Hildegard: „Wenn einer stirbt, lebt er dann wieder auf?" (Ijob 14,14). Zum alttestamentlich-jüdischen Hintergrund der Deutung der dem Kreuzestod nachfolgenden Erfahrung der Jünger mit dem Bekenntnis zur Auferweckung Jesu; S. 39–62: Broer, Ingo: „Der Herr ist wahrhaft auferstanden" ‹**Luk 24,34**›. Auferstehung Jesu und historisch-kritische Methode. Erwägungen zur Entstehung des Osterglaubens; S. 63–95: Oberlinner, Lorenz: Zwischen Kreuz und Parusie. Die eschatologische Qualität des Osterglaubens; S. 96–128: Maisch, Ingrid: Die österliche Dimension des Todes Jesu. Zur Osterverkündigung in **Mt 27,51–54**; S. 124–144: Fiedler, Peter: Die Gegenwart als österliche Zeit – erfahrbar im Gottesdienst. Die „Emmausgeschichte" **Lk 24,13–35**; S. 145–161: Zeller, Dieter: Der Ostermorgen im 4. Evangelium ‹**Joh 20,1–18**›; S. 162–189: Nützel, Johannes M.: „Komm und sieh" – Wege zum österlichen Glauben im Johannesevangelium.

III. Kirchengeschichte

1. Allgmeines

Vennebusch, Joachim: Die theologischen Handschriften des Stadtarchivs **Köln**. Teil IV: Handschriften der Sammlung Wallraf. – Köln, Wien: Böhlau 1986. XII, 264, [16] S. = Mitteilungen aus dem Stadtarchiv von Köln. Sonderreihe: Die Handschriften des Archivs IV; kart. DM 71,–.

Schulin, Ernst: Geschichtswissenschaft in unserem Jahrhundert. Probleme und Umrisse einer Geschichte der Historie. – HZ 245, 1987, 1–30.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Glaube und Geschichte. Heilsgeschichte als Thema der Theologie. Helge Stadelmann ‹Hrsg.›. – Gießen, Bas: Brunnen-Verl.; Wuppertal: Brockhaus (1986). VIII, 402 S. = Monographien und Studienbücher CCCXXII; kart. DM 29,80; [enth.:] S. 1–31: Betz, Otto: Die Geschichtsbezogenheit des Glaubens im Alten und Neuen Testament; S. 32–87: Stadelmann, Helge: Hermeneutische Erwägungen zur Heilsgeschichte; S. 88–133: Michel, Karl-Heinz: Gottes Wirken in der Geschichte; S. 134–153: Maier, Gerhard: Die Geschichtsprophetie des **Daniel**buches; S. 154–180: Bittner, Wolfgang: Geschichte und Eschatologie im **Johannes**evangelium; S. 181–210: Wetzel, Klaus: Der heilsgeschichtliche Entwurf der Föderaltheologie; S. 211–239: Swarat, Uwe: Die heilsgeschichtliche Konzeption Johannes Chr. K. von **Hofmann**s; S. 240–266: Michel, Otto: Weltgeschichte und Heilsgeschichte bei Martin **Kähler** und Julius **Schniewind**; S. 267–284: Hille, Rolf: Das Geschichtsverständnis von Karl **Heim**; S. 285–318: Flückiger, Felix: Das Verständnis der Geschichte in der Dialektischen Theologie; S. 319–347: Bayer, Hans – Robert Yarbrough: O. **Cullmann**s progressiv-heilsgeschichtliche Konzeption; S. 348–396: Kim, Yung-Han: Die universal-heilsgeschichtliche These der **Rahner**schule und **Pannenberg**s universal-geschichtliche Konzeption.

Fischer, Joseph A.: Die antiochenischen Synoden gegen Paul von Samosata. – AHC 18, 1986, 9–29; S. 31–40: Vogt, H. J.: Die **Bibel** auf dem Konzil von **Ephesus**; S. 41–50: Ramos-Lissón, Domingo: Le rôle de la Bible dans les Conciles **Bracariens** de Vième siècle au Royaume Suève; S. 51–57: Orlandis, Jose: Bible et royauté dans les Conciles de l'**Espagne** wisigothocatholique; S. 58–74: Hartmann, Wilfried: Die karolingische Reform und die Bibel; S. 75–90: Schnith, Karl: Studien zu den Konzilien **Anselm**s von **Canterbury**; S. 91–102: García y García, Antonio: La Biblia en el concilio **4 Lateranense** de 1215; S. 103–127: Girgensohn, Dieter: Über die Protokolle des **Pisa**ner Konzils von 1409; S. 128–143: Mehl, James V.: The first printed editions of the history of church councils; S. 144–162: Miele, Michele: Bibbia, clero e populo nei concili provinciali post-tridentini del Mezzogiorno ‹1565–1729›; S. 163–219: Schatz, Klaus: Ordensreform und Erstes Vatikanum.

Munsters in de Maasgouw. Archeologie en Kerkgeschiedenis in Limburg. Bundel aangeboden aan Pater A. J. **Munsters** M.S.C. bij zijn tachtigste verjaardag. – Maastricht: L.G.O.G. 1986. 329 blz., ill. = Werken uitgegeven door Limburgs Geschieden Oudheidkundig Genootschap IX; hfl 80,–; blz. 9–15: Bibliografie Munsters 1936–1985.

3. Alte Kirchengeschichte

The Gnostic scriptures. An new translation with annotations and introductions by Bentley Layton. – NY: Doubleday 1987. 526 p.; $ 35,–.

Nielsen, Helge Kjaer: Heilung und Verkündigung. Das Verständnis der Heilung und ihres Verhältnisses zur Verkündigung bei Jesus und in der ältesten Kirche. – Lei: Brill 1987. XI, 302 p. = Acta theologica danica XXII; hfl 79,–.

Hugedé, Norbert: Saint **Paul** et **Rome**. – P: Soc. d'Ed. Les Belles Lettres; Desclée de Brouwer 1986. 235 p. = Le monde romain; F 100,–.

Plümacher, Eckhard: Identitätsverlust und Identitätsgewinn. Studien zum Verhältnis von kaiserzeitl. Stadt und frühem Christentum. – Neuk-Vluyn: Neukirchener Verl. 1987. 125 S. = Biblisch-theologische Studien XI.

Köhler, Wolf-Dietrich: Die Rezeption des **Matthäusevangelium**s in der Zeit **vor Irenäus**. – Tü: Mohr 1987. XVI, 605 S. = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II, 24; kart. DM 98,– [Diss., Bern]

Heim, François: Les panégyriques des martyrs ou l'impossible conversion d'un genre littéraire. – RevSR 61, 1987, 105–128.

Orbe, Antonio: Introducción a la teología de los siglos **II** y **III**. T. I.II. – R: Ed. Pont. Univ. Gregoriana 1987. XIX, 1053 p. = Analecta Gregoriana CCXLVIII = Sectio A. n. XXVIII; Lire 98 000,–.

Schoedel, William R.: **Polycarp**'s witness to **Ignatius** of **Antioch**. – VigChr 41, 1987, 1–10; p. 11–33: Burrows, Mark S.: On the visibility of God in the Holy Man: A reconsideration of the role of the apa in the **Pachomian** vitae; p. 34–54: Skarsaune, Oskar: A neglected detail in the creed of **Nicaea** ‹325›; p. 55–85: Aujoulat, Noel: Le *De Providentia* d'**Hiéroclès** d'**Alexandrie** et le *Théophraste* d'**Énée** de **Gaza**; p. 105–138: Runia, David T.: Further observations on the structure of **Philo**'s allegorical treatises; p. 139–153: Pettersen, Alvyn: Perpetua – prisoner of conscience; p. 154–171: Clark, Elizabeth A.: The place of **Jerome**'s commentary on Ephesians in the Origenist controversy: the apokatastasis and ascetic ideals; p. 172–188: Salzman, Michele R.: '*Superstitio*' in the *Codex Theodosianus* and the persecution of pagans.

Skarsaune, Oskar: The proof from prophecy. A study in **Justin** Martyr's proof-text tradition: Text-type, provenance, theological profile. – Lei: Brill 1987. XIV, 508 p. = Novum Testamentum. Supplement LVI; Lw. hfl 184,–.

Heck, Eberhard: Me theomachein oder: die Bestrafung des Gottesverächters. Untersuchungen zu Bekämpfung und Aneignung römischer religio bei **Tertullian**, **Cyprian** und **Lactanz**. – Ffm: Lang 1987. 257 S. = Studien zur klassischen Philologie XXIV; sfr 56,–.

Quellet, Henri: Concordance verbale du De cultu feminarum de Tertullien. – Hild, Zü, NY: Olms-Weidmann 1986. 382 p. = Alpha–Omega: Reihe A, Lexika, Indizes, Konkordanzen zur klassischen Philologie LX; DM 98,–.

Cyprianus: Traités, concordance. Documentation lexicale et grammaticale [Centre d'Etudes et de Recherches des Langues Anciennes, Univ. de Caen]. Ed. P. Bouet ... avec collab. de P. Dufraigne. I.II. – Hild, Zü, NY: Olms-Weidmann 1986. XLIV, 698 p., p. 699–1399; Lw. DM 496,–.

Schäferdiek, Knut: Zur Frage früher christlicher Einwirkungen auf den westgermanischen Raum. – ZKG 98, 1987, 149–166.

Pettersen, A.: The courage of Christ in the theology of **Athanasius**. – SJTh 40, 1987, 363–377.

Maier, Jean-Louis: Le dossier du **Donatisme**. T. I: Des origines à la mort de Constance II ‹303–361›. – B: Akademie-Verl. 1987. 331 p. = Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur CXXXIV.

Schwartz, Joshua: The *Encaenia* of the church of the Holy Sepulchre, the Temple of Solomon and the Jews. – ThZ 43, 1987, 265–281.

Oosthout, Henri F. R. M.: Wijsgerig taalgebruik in de redevoeringen van **Gregorius** van **Nazianze** tegen de achtergrond van de neoplatoonse metafysica. – Boxmeer 1986: Schoth. 315 p.; hfl 60,75 [Diss., Nijmegen]

The inheritance of historiography 350–900. Ed. by Christopher Holdsworth and T. R. Wiseman. – (Exeter:) Univ of Exeter (1986). 138 p. = Exeter studies in history XII; £ 7,50; [cont.:] p. 7–16: Warmington, B. H.: Did Athanasius write history?; p. 17–29: Matthews, John: **Ammianus** and the eternity of Rome; p. 31–43: Markus, Robert: Chronicle and theology: **Prosper** of **Aquitaine**; p. 45–52: Harries, Jill: **Sozomen** and **Eusebius**: The lawyer as Church historian in the fifth century; p. 53–66: Cameron, Averil: History as text: Coping with **Procopius**; p. 67–84: Ray, Roger: The triumph of Greco-Roman rhetorical assumptions in pre-carolingian historiography; p. 85–105: Bullough, Donald: Ethnic history and the Carolingians: An alternative reading of Paul the **Deacon**'s Historia Langobardorum; p. 107–114: Brown, T. S.: Romanitas and Campanilismo: Agnellus of Ravenna's view of the past; p. 115–135: Campbell, James: Asser's life of Alfred.

Ehrman, Bart D.: **Didymus** the **Blind** and the text of the Gospels. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1986. XII, 288 p. = The New Testament in the Greek Fathers I.

4. Mittelalter und Neuzeit

Stift **Melk**: Geschichte und Gegenwart. [Hrsg.: Stift Melk. Schriftl. Wilfried Kowarik]. Bd. IV. – [St. Pölten]: Verlag Niederösterreich. Pressehaus (1985). 202 S.

Gieben, Servus: Zur ikonographischen Tradition der **Fioretti**. – CFr 56, 1986, 5–36; p. 37–51: Dales, Richard C.: Friar **Arlotto** of **Prato** on the eternity of the world; p. 53–56: D'Alatri, Mariano: Il cardinale **Bentivegna** all'inquisitore fra Monaldo; p. 57–107: Merelli, Fedele: Carteggio di Mattia e Giovanni Bellintani da Salò con il cardinale Federico Borromeo; p. 225–247: Schmucki, Oktavian: Theo **Jansen**, OFMCap: Nachhall zu einem Geburtszentenar. Neuere Franziskusliteratur; p. 249–278: Bérubé, Camille: Ephrem **Longpré** et Charles **Balić**, éditeurs de Duns Scot; p. 279–302: Criscuolo, Vincenzo: Marco d'Aviano. Vicende e documenti riguardanti la sua nomina a «Missionario Apostolico»; p. 303–317: Cygan, Jerzy: I tentativi di **Sigismondo III Wasa** per l'introduzione dell'Ordine dei Cappuccini in Polonia ‹1617–1627›; p. 319–338: Zamora, Germán: Primer centenario de las terciarias capuchinas. Un acontecimiento bibliográfico.

Andenmatten, Bernard: Les **Béguines** à **Lausanne** au **XIV**e siècle. – ZSKG 80, 1986, 3–29; S. 31–98: Tremp-Utz, Kathrin: Gottesdienst, Ablaßwesen

und Predigt am Vinzenzstift in Bern (1484/85–1528); S. 99–116: Bavaud, Georges: Le regard critique de **Viret** sur son enfance catholique; S. 117–180: Maissen, Felici: Westschweizer Professoren und Studenten an der Universität Ingolstadt – Landshut – München 1472–1914.

5. Mittelalter

Waldmüller, Lothar: Die **Synoden** in **Dalmatien**, **Kroatien** und **Ungarn**. Von der Völkerwanderung bis zum Ende der Arpaden ‹1311›. – Pad, Mchn, Wien, Zü: Schöningh 1987. XXI, 242 S. = Konziliengeschichte. Reihe A: Darstellungen; Lw. DM 64,– [Habil.-Schr., Augsburg]

Müller, Heribert: Bischof **Kunibert** von **Köln**. Staatsmann im Übergang von der Merowinger- zur Karolingerzeit. – ZKG 98, 1987, 167–205; S. 206–229: Abramowski, Luise: Der **Bamberger Reiter**. Vom Endzeitkaiser zum heiligen König Stephan von Ungarn.

Greiner, Susanne: Das **Marienbild Otfrids** von **Weißenburg**. – Köln, Wien: Böhlau 1987. VI, 309 S. = Kölner germanistische Studien XXIV.

Jean **Scot** écrivain. Actes du IV[e] Colloque international Montréal, 28 août – 2 sept. 1983. Ed.: G(uy)-H. Allard. – Montr: Bellarmin; P: Vrin 1986. 360 p. = Cahiers d'études médiévales. Cahier spécial I; F 165,–.

Überlieferung und Geltung normativer Texte des frühen und hohen Mittelalters. 4 Vorträge, gehalten auf dem 35. Dt. Historikertag 1984 in Berlin. Hrsg. von Hubert Mordek. – Sigmaringen: Thorbecke 1986. 100 S., 8 Beil. ([7] Bl.) = Quellen und Forschungen zum Recht im Mittelalter IV; Lw. DM 42,–.

Reinke, Darrell R.: Austin's labour: Patterns of governance in medieval Augustinian monasticism. – ChH 56, 1987, 157–171.

Lynch, Joseph H.: **Godparents** and **kinship** in early medieval Europe. – Princeton, NJ: Princeton Univ. Pr. 1986. XIV, 378 p.; $ 51,50.

Jerusalem, **Rome**, **Constantinople**. L'image et le mythe de la ville au Moyen Age. Colloque du Département d'Etudes Médiévales de l'Univ. de Paris-Sorbonne (Paris IV). Textes réunis par Daniel Poiron. – P: P.U.P.S. 1986. 252 p., fig. = Cultures et civilisations médiévales V; F 150,–.

Die Traditionen und das älteste Urbar des Klosters St. **Ulrich** und **Afra in Augsburg**, bearb. von Robert Müntefering. – Mchn: Beck 1986. 83, 391 S., Ill. = Quellen und Erörterungen zur bayerischen Geschichte. N.F. XXXV; kart. DM 120,– [Diss., München. Teilw.]

Posada, Gerardo: Der heilige **Bruno**. Vater der Kartäuser. – Köln: Wienand 1987. 336 S., 49 Abb.; Lw. DM 45,–.

Giese, Wolfgang: Untersuchungen zur Historia Hierosolymitana des **Fulcher** von **Chartres**. – AKuG 69, 1987, 62–115.

Goetz, Hans-Werner: Geschichte als Argument. Historische Beweisführung und Geschichtsbewußtsein in den Streitschriften des Investiturstreits. – HZ 245, 1987, 31–69.

Erkens, Franz-Reiner: Die **Trier**er Kirchenprovinz im **Investiturstreit**. – Köln, Wien: Böhlau 1987. VI, 336 S. = Passauer historische Forschungen IV; kart. DM 105,– [Habil.-Schrift, Passau. Teilw.]

Ghirardini, Lino Lionello: La storia si e' fermata a **Canossa**? IX. Centenario della morte di S. Gregorio VII (1085–1985). – (Reggio Emilia): Bizzocchi (1985). 187 p., fig. = Canossa. N.S. V; Lire 12 000.

Essays honoring Allan B. **Wolter**. Ed. by William A. Frank and Girard J. Etzkorn. – St. Bonaventure, NY: The Franciscan Institute 1985. VIII, 363 p. = Franciscan Institute publications. Theology series X; $ 28,–; p. 351–363: Bibliography of A. B. Wolter; [cont. e. a.:] p. 21–58: McCord Adams, Marilyn: The metaphysics of the incarnation in some fourteenth-century Franciscans; p. 59–80: Bonansea, B. M.: Complexity and tentative reformulation of St. **Anselm**'s ontological argument; p. 81–116: Brown, Stephen F.: **Walter Chatton**'s *Lectura* and **William** of **Ockham**'s *Quaestiones In Libros Physicorum Aristotelis*; p. 117–130: Dougherty, Jude P.: Substance as controlling; p. 131–152: Hayes, Zachary: The plurality of esse in Christ according to **Matthew** of **Aquasparta**; p. 153–164: Marcil, George: Sermons in honor of St. Francis delivered by **Matthew** of **Aquasparta** and **Francis** of **Meyronnes**; p. 165–188: Marsh, Michael: The self does not die; p. 203–220: Ostdiek, Gilbert: The threefold fruits of the mass: Notes and reflections on **Scotus**' Quodlibetal Questions, q. 20; p. 245–270: Ross, James F.: **Aquinas** on belief and knowledge; p. 271–308: Sweeney, Leo: Christian philosophy in **Augustine** and **Bonaventure**; p. 309–350: Wippel, John F.: **Godfrey** of **Fontaines**, **Peter** of **Auvergne**, **John Baconthorpe**, and the principle of individuation.

Pranger, M. B.: **Figuur**studies. Een beschrijving van **Bernardus**' tractaat *De gradibus humilitatis et superbiae*. – NedThT 41, 1987, 99–117.

Müller, Daniela: **Albigenser** – die wahre Kirche? Eine Untersuchung zum Kirchenverständnis der „ecclesia Dei". – Gerbrunn bei Würzburg: Lehmann 1986. VII, 295 S.; kart. DM 48,– [Diss., Würzburg]

Ernst, Stephan: Gewißheit des Glaubens. Der Glaubenstraktat **Hugos** von St. **Viktor** als Zugang zu seiner Theologischen Systematik. – Mstr: Aschendorff 1987. VI, 321 S. = Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters XXX; kart. DM 80,–.

Kühneweg, Uwe: Der Trinitätsaufweis **Richards** von **St. Viktor**. – ThPh 67, 1987, 401–422.

Peters, Edward: Restoring the Church and restoring Churches: Event and image in Franciscan biography. – FS 68, 1986, 213–236; S. 237–246: Makken, Raymond, OFM: The intellectual intuition of the infinity of God in the philosophy of **Denys** the **Carthusian**; S. 247–260: ~: The metaphysical proof for the existence of God in the philosophy of **Henry** of **Ghent**.

Weijers, Olga: Terminologie des universités au **XIII[e]** siècle. – R: Ed. dell'Ateneo 1987. XLII, 437 p. = Lessico intellettuale Europeo XXXIX; Lire 50 000.

Speer, Andreas: Wissenschaft und Erkenntnis. Zur Wissenschaftslehre **Bonaventuras**. – WiWei 49, 1986, 168–198.

Graus, František: Pest – Geißler – Judenmorde. Das 14. Jh. als Krisenzeit. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1987. 608 S. = Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte LXXXVI; kart. DM 122,–.

McNiven, Peter: Heresy and politics in the reign of Henry IV: the burning of John **Badby**. – Woodbridge: Boydell 1987. 255 p.; £ 27,50.

Proch, Umberto: Tenere primatum – Τὸ πρωτειον κατέχειν. Il senso del primato del vescovo di Roma nelle discussioni fra Latini e Greci al Concilio di **Ferrara – Firenze**, **1438–1439**. – Trento 1986: Tridenti 307 p. [Diss., Roma. Gregoriana]

Feld, Helmut: Die theologischen Hauptthemen der Hebräerbrief-Vorlesung Wendelin **Steinbachs**. – Aug (L) 37, 1987, 187–252.

Diplomatische Berichte und Denkschriften des päpstlichen Legaten Angelo **Geraldini** aus der Zeit seiner Basel-Legation ‹1482–1483›. Hrsg. von Jürgen Petersohn. – Stu: Steiner-Verlag-Wiesbaden-GmbH 1987. 148 S.

Sibton Abbey cartularies and charters. II. Ed. by Philippa Brown. – Woodbridge: Boydell 1986. 331 p. = Suffolk Records Society. Suffolk charters VIII.

6. Gesamte Neuzeit

Quellen zur Entstehung und Entwicklung selbständiger evangelisch-lutherischer Kirchen in Deutschland. Hrsg. von Manfred Roensch und Werner Klän. – Ffm, Bern, NY, P: Lang 1987. 594 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 299; kart. sfr 75,–.

Huguenots in Britain and their french background, **1500–1800**. Contributions to the historical conference of the Huguenot Society of London, September 1985. Ed. by Irene Scouloudi. – Lo: Macmillan 1987. XXIII, 248 p., ill.; £ 35,–.

Dankers, Joost: "Van Adolf Kolpings trouwe zonen." De St. Jozefs Gezellen Vereniging in Nederland: van handwerkersvereniging tot jeugdorganisatie. – AGKKN 29, 1987, 11–51; p. 52–84: Luykx, Paul: Andere katholieken 1920–1960; p. 85–97: Rode, Simon: Veranderingen in het denken van katholieke artsen en zielzorgers over homosexualiteit in Nederland 1935–1970; p. 98–117: Van de Sande, A. W. F. M.: Vrijmetselaarsloges beneden de grote rivieren 1750–1830; p. 118–137: Janssen, A. F. M.: Geschiedkundig Credo in praktijk. Notities over de beoefening van de geschiedenis van het nederlands katholicisme (inzonderheid te Nijmegen).

7. Reformation und katholische Reform

Graafland, C.: Gereformeerde scholastiek. V: De invloed van de scholastiek op de gereformeerde orthodoxie. – ThRef 30, 1987, 4–25; p. 109–131: ~: Gereformeerde scholastiek. VI: De invloed van de scholastiek op de Nadere Reformatie (1).

Protestantism and the national church in sixteenth century England. Ed. by Peter Lake and Maria Dowling. – Beckenham: Croom Helm 1987. VI, 231 p.

Schatzgeyer, Kaspar: Von der waren Christlichen und Evangelischen freyheit. De vera libertate evangelica. Hrsg. und eingeleitet von Philipp Schäfer. – Mstr: Aschendorff 1987. XXVIII, 136 S. = Corpus Catholicorum XL.

Perrig, Alexander: Albrecht **Dürer** oder Die Heimlichkeit der deutschen Ketzerei. Die Apokalypse Dürers und andere Werke von 1495 bis 1513. – Weinheim: VCHm Acta Humaniora 1987. XII, 206 S.; Lw. DM 58,–.

Zimmermann, Gunter: Der Durchbruch zur Reformation nach dem Zeugnis Ulrich **Zwinglis** vom Jahre 1523. – Zwingl 17, 1986, 97–120; S. 121–137: Saxer, Ernst: Die Verurteilung der Täufer in den reformierten Bekenntnisschriften.

Ebert, Klaus: Thomas **Müntzer**. Von Eigensinn und Widerspruch. – Ffm: Athenäum Verlag 1987. 291 S.; Lw. DM 56,–.

Hryniewicz, W.: Martin **Luther** und die Orthodoxie. Ökumenische Erwägungen. – OstkSt 36, 1987, 154–177.

Feld, Helmut: Rein geistiger Kultus und Bilderverbot: Die 7. These der Disputation von Lausanne und ihr religions- und kulturgeschichtlicher Hintergrund. – Catholica 41, 1987, 125–142.

Bucerus, Martinus: Opera omnia. VI, 3: Martin Bucers Katechismen aus den Jahren 1534, 1537, 1543. Hrsg. von Robert Stupperich. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1987. 287 S., Ill.; Lw. DM 110,–.

Link, Christian: Die Entscheidung der Christologie **Calvins** und ihre theologische Bedeutung. Das sogenannte Extra-Calvinisticum. – EvTh 47, 1987, 97–119; S. 120–137: Beintker, Horst: Aspekte zu Amt und Gemeinde in Bugenhagens und Luthers Kirchenordnungsprogramm.

Bullinger, Heinrich: Werke. Sonderband: Studiorum ratio = Studienanleitung in Verbindung mit dem Zwingliverein in Zürich und dem Institut für Schweizer. Reformationsgeschichte hrsg., übers. und kommentiert von Peter Stotz. Teilband I: Text und Übersetzung. Teilband II: Einleitung, Kommentar, Register. – Zü: Theologischer Verlag 1987. 157, 331 S.; Lw. DM 175,–.

Controversy and conciliation. The Reformation and the **Palatinate 1559–1583**. Ed. by Derk Visser. – Allison Park, Pa.: Pickwick Publications (1986). XI, 239 p. = Pittsburgh theological monographs. N.S. XVIII; $ 19,95; [cont.:] p. 1–20: Visser, Derk: Zacharias **Ursinus** and the Palatinate Reformation; p. 21–31: Busser, Fritz: **Bullinger** and 1566; p. 33–49: Kolb, Robert: Luther, Augsburg, and the late Reformation concept of confession; p. 51–71: Bierma, Lyle: Lutheran-Reformed polemics in the late Reformation: Olevian's **Proposal**; p. 73–100: Klooster, Fred H.: Ursinus' primacy in the composition of the Heidelberg catechism; p. 101–115: Fleischer, Manfred P.: The success of Ursinus: A triumph of intellectual friendship; p. 117–145: Raitt, Jill: The elector John **Casimir**, Queen Elizabeth and the Protestant league; p. 147–153: Olson, Oliver K.: Lutheran-Reformed confrontation and the revolt of the Netherlands; p. 155–173: Nischan, Bodo: The Palatinate and Brandenburg's "Second Reformation"; p. 175–182: Zuck, Lowell H.: Melanchthonism and Reformed Theology in the late sixteenth century; p. 183–195: Donnelly, John Patrick: Immortality and method in Ursinus' theological ambiance; p. 197–203: Osterhaven, Eugene: The experientialism of the Heidelberg catechism and orthodoxy; p. 205–213: Fries, Paul: The Heidelberg catechism and modern reformed theology; p. 215–225: Miller, Allen O.: The theology of the Heidelberg catechism: Then and now; p. 227–239: Hageman, Howard: The lasting significance of Ursinus.

Der zweite Martin der Lutherischen Kirche. Festschrift zum 400. Todestag von Martin **Chemnitz**. Hrsg.: Ev.-luth. Stadtkirchenverband und Propstei Braunschweig. – Braunschweig 1986: o. Dr. 428 S., Abb.; [enth. u. a.:] S. 9–47: Gozdek, Frank-Georg: Der Beitrag des Martin Chemnitz zur lutherischen Abendmahlslehre – dargestellt anhand seiner Schrift „Repetitio sanae doctrinae de vera praesentia corporis et sanguinis Domini in coena"; S. 48–59: Hägglund, Bengt: Wie hat Martin Chemnitz zu Luthers De servo arbitrio Stellung genommen?; S. 60–92: Hoffmann, Gottfried: Die Rechtfertigung des Sünders vor Gott nach dem Examen Concilii Tridentini von Martin Chemnitz; S. 93–114: Keller, Rudolf: Im Konflikt über die Adiaphora – Martin Chemnitz auf dem Weg zum zehnten Artikel der Konkordienformel; S. 115–129: Kolb, Robert: Martin Chemnitz, Gnesio-Lutheraner; S. 130–146:

Koch, Ernst: Solange er lebte, lebte er Christus – Bemerkungen zu einigen Portraits von Martin Chemnitz; S. 147–171: Mager, Inge: Erbe und Auftrag nach dem Testament von Martin Chemnitz; S. 172–189: Oftestad, Bernt Torvild: Traditio und Norma – Hauptzüge der Schriftauffassung bei Martin Chemnitz; S. 190–200: Roensch, Manfred: Die kontrovers-theologische Bedeutung des Examen Concilii Tridentini von Martin Chemnitz; S. 201–223: Schneider, Hans: Johann Arndt und Martin Chemnitz – zur Quellenkritik von Arndts „Ikonographia"; S. 224–241: Stupperich, Martin: Martin Chemnitz und der Osiandrische Streit; S. 242–252: Teigen, Bjarne Wollan: Martin Chemnitz und Solida Declaratio VII, 126; S. 283–327: Jünker, Wolfgang A.: Martin Chemnitz, Bischof der Stadt Braunschweig; S. 328–352: Stauder, Margarete: Einige bedeutsame Nachkommen der Familie Chemnitz; S. 353–367: Volkmann, Rolf: Martin Chemnitz und die Gründung der Universität Helmstedt; S. 368–425: Mahlmann, Theodor: Bibliographie Martin Chemnitz.

Théodore de **Bèze**: Correspondance. Tome XII: 1571. Ed. par A. Dufour, B. Nicollier et M. Turchetti. – Gen: Droz 1986. 304 p. = Travaux d'humanisme et renaissance CCXII; sfr 115,–.

8. Neuere Zeit

Scheele, Paul-Werner: „Ein Herz, ein Leib." Niels **Stensen** als Wegbereiter der Ökumene. – Catholica 41, 1987, 77–107.

Löhr, Thomas: Die Lehre Robert **Bellarmin**s vom allgemeinen Konzil. – Limburg 1986. 246 S. [Diss., Roma. Univ. Gregoriana]

Melzer, Sara E.: Discourses of the fall. A study of **Pascal**'s "Pensées". – Berkeley, Ca. [e. a.:] University of California Pr. 1986. X, 171 p.

Vetö, Miklos: La volonté selon de Caussade. – RevSR 61, 1987, 129–159.

Protokolle der reformierten Synoden des Herzogtums **Jülich 1677** bis **1700**. Hrsg. von Hermann Kelm. – Köln: Rheinland-Verl.; Bo: Habelt 1986. 449 S. = Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte LXXXVI.

Alphonse de **Liguori**. Pasteur et Docteur. Liminaire de Jean Delumeau. – P: Beauchesne 1987. 408 p. = Théologie historique LXXVII; F 162,–; [cont.:] p. 13–46: De Rosa, Gabriele: Saint Alphonse et le siècle des Lumières; p. 49–63: Delille, Gérard: Le diocèse de Saint Alfonso; p. 65–92: Orlandi, Giuseppe: La mission rédemptoriste au XVIII^e siècle; p. 95–125: Vereecke, Louis: Saint Alphonse de Liguori dans l'histoire de la théologie morale du XVI^e siècle au XVIII^e siècle; p. 127–138: Théberge, Rodrigue: Une morale pour une pastorale de la miséricorde: l'Homo Apostolicus; p. 139–159: Delumeau, Jean: Morale et pastorale de saint Alphonse: bienveillance et juste milieu; p. 161–181: Velocci, Giovanni: Antonio Rosmini et saint Alphonse de Liguori; p. 183–229: Weiss, Otto: Alphonse de Liguori et la théologie allemande du XIX^e siècle; p. 231–272: Lécrivain, Philippe: Saint Alphonse aux risques du rigorisme et du liguorisme; p. 275–299: Rey-Mermet, Théodule: La doctrine spirituelle de saint Alphonse; p. 301–319: Rum, Alberto: Parallèle entre deux serviteurs de Marie: Alphonse-Marie de Liguori et Louis-Marie Grignion de Montfort; p. 321–365: Bourdeau, François: Le livre des Visites au Saint Sacrement: ses sources et les étapes de sa composition; p. 369–408: Humbert, Gilbert: Jalons chronologiques pour une histoire de la pénétration en pays francophones de la pensée et des œuvres d'Alphonse de Liguori.

Stalder, Robert: **Lessing**s „Christentum der Vernunft". – ThPh 67, 1987, 382–400.

Embach, Michael: Das **Luther**bild Johann Gottfried **Herder**s. – Ffm, Bern, NY, P: Lang 1987. 380 S. = Trierer Studien zur Literatur XIV; sfr 72,– [Diss., Trier]

Cabanis, José: Affaires de Rome. Félicité de **Lammenais**. Portrait de l'auteur. – Lyon: La Manufacture 1986. 331 p. = L'histoire partagée.

Mauerhofer, Armin: Eine Erweckungsbewegung im 19. Jahrhundert. Karl von **Rodt** und die Entstehung der Freien Evang. Gemeinden in der Schweiz. – Gießen, Bas: Brunnen-Verl. 1987. 301 S. = Monographien und Studienbücher; kart. DM 34,– [Diss., Bern]

Brown, Callum G.: The costs of pew-renting: Church management, churchgoing and social class in nineteenth-century **Glasgow**. – JEH 38, 1987, 347–361; p. 362–385: Kollar, Rene: Bishops and Benedictines: The case of Father Richard **O'Halloran**; p. 386–405: Chadwick, Owen: **Acton** and **Butterfield**.

Brown, Kenneth D.: An unsettled ministry? Some aspects of nineteenth-century British nonconformity. – ChH 56, 1987, 204–223.

Whittaker, J. H.: **Kierkegaard** on history and faith. – SJTh 40, 1987, 379–397; p. 399–419: Burrows, Mark S.: A historical reconsideration of **Newman** and liberalism: Newman and **Mivart** on science and the church.

Egmond, A. van: De lijdende God in de britse theologie van de negentiende eeuw. De bijdrage van **Newman**, **Maurice**, **McLeod Campbell** en Gore aan de christelijke theopaschitische traditie. – Amst: VU Uitgeverij 1986. 292 blz.

Graf, Friedrich Wilhelm: Max **Weber** und die protestantische Theologie seiner Zeit. – ZRGG 39, 1987, 122–147.

9. Neueste Zeit

Barth, Karl: Gesamtausgabe. I: Predigten. Konfirmandenunterricht 1909–1921. Hrsg. von Jürgen Fangmeier. – Zü: Theologischer Verlag 1987. XXXIV, 4, 466 S.; Lw. DM 64,–.

Leuba, Jean-Louis: Etudes Barthiennes. – Genève: Ed. Labor & Fides 1986. 158 p. = Publications de la Faculté de Théologie de l'Université de Neuchâtel II; sfr 26,–.

Eicher, Peter: Der gute Widerspruch. Das unbegriffene Zeugnis von Karl Barth. – Düs: Patmos/Neuk-Vluyn: Neukirchener Verl. 1986. 160 S.; kart. DM 24,80.

Goeters, J. F. Gerhard: Karl Barth in Bonn 1930–1935. – EvTh 47, 1987, 137–150; S. 151–165: Hunsinger, George: Jenseits von Literalität und Expressivität. Karl Barths hermeneutischer Realismus; S. 166–170: Erler, Rolf Joachim: Eine kleine Beobachtung an Karl Barths Lebensweg mit den Menschen „ganz unten": „Ich glaube, lieber Herr, hilf meinem Unglauben!" (Mk 9,24).

Wilson, John Elbert: Der Briefwechsel zwischen Ida Overbeck-Rothpletz und Carl Albrecht Bernoulli über Frau Overbecks Gespräch mit Karl Barth im Jahre 1920. – ThZ 43, 1987, 282–294.

Maurice **Zundel**. Un réalisme mystique. Actes du Colloque organisé à l'Institut Catholique de Paris 30–31 mai – 1^er juin 1986. Préface de René Habachi. – P: Beauchesne 1987. XVI, 379 p.; [cont.:] p. 1–18: Vincent, Gilbert: Un homme libre; p. 19–50: Ledure, Yves: **Nietzsche** et **Zundel**: quelle anthropologie?; p. 51–66: Longchamp, Albert: Le personnalisme de Maurice Zundel; p. 67–94: Francis, Raymond: Le problème de la souffrance, chez A. **Camus** et M. Zundel; p. 95–123: Donzé, Marc: Trinité et Incarnation chez Zundel; p. 125–148: Dumas, André: Présence à Christ plutôt que présence de Christ; p. 149–191: Clément, Olivier: Zundel, **Berdiaev** et la spiritualité orientale; p. 193–205: Duquoc, Christian: Réforme de l'Église; p. 207–226: Bour, Pierre: Le respect des passions; p. 229–255: Habachi, René: La pensée économique et sociale de Zundel; p. 257–277: Arnaldez, Roger: Morale et mystique chez Zundel; p. 279–287: Boissière, Bernard de: Introduction; p. 289–293: Hanna, Pierre: Le témoignage d'une vie; p. 297–307: Ehrhard, Jean-Baptiste: Présence spirituelle dans un camp de concentration; p. 309–317: Soulié, Maïté: De quel Dieu parlez-vous?; p. 319–325: Gagnebin, Laurent: Eucharistie et fraternité; p. 327–348: Besançon, Béatrice: Ce que révèle l'écriture de Zundel, son évolution de 1915 à 1975; p. 349–359: Moubarak, Yoakim: Le conférencier au Caire, à Beyrouth et à Paris; p. 361–368: Boissière, Bernard de: La collecte des articles publiés et de la prédication enregistrée; p. 369–379: Abela, Paul: Mystique, espérance et prospective.

Welsby, Paul A.: A history of the church of England 1945–80. – Oxford [e. a.:] Oxford University Pr. 1986. XII, 300 p.; £ 8,95.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Fernández, Isacio Perlit: La doctrina de Santo **Tomás** en la mente y en la acción del Padre **Las Casas**. – Studium 27, 1987, 269–295

Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe. Hrsg. von Karl Müller und Theo Sundermeier. – Berlin: Reimer 1987. XI, 546, IV S.; Lw. DM 48,–.

Podgorski, Francis R.: Towards a Catholic theology of missionary dialogue and dialogical mission with other religions. – Roma 1987: Graziani. XXV, 294 p. [Diss., Roma. Gregoriana]

Nava, Pier Luigi: Il ruolo delle missioni al popolo nell'identità istituzionale della **Compagnia di Maria**. Linee di una evolutione (1716–1949). – Claretianum 26, 1987, 125–196.

Bettscheider, Heribert: Liberation theology in Latin America. – Verbum SVD 28, 1987, 217–235; p. 237–245: Bassham, Rodger: A Protestant view of Catholic missions; p. 247–261: Rzepkowski, Horst: The christian belief in creation and the theological foundation for mission; p. 262–276: Müller, Karl: Begegnung mit anderen Völkern; p. 277–293: Rivinius, Karl Josef: Arnold **Janssen** und der Giordano-Bruno-Skandal.

Nürnberger, Klaus: Ethik des **Nord-Süd-Konflikt**s. Das globale Machtgefälle als theologisches Problem. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1987. 333 S., graph. Darst. = Missionswissenschaftliche Forschungen XX.

Brown, Diana DeG(roat): **Umbanda**: religion and politics in urban Brazil. – Ann Arbor, Mich.: Umi Research Pr. (1986). XIV, 256 p. = Studies in cultural anthropology VII; $ 44,95.

Scarin, Antonio: Quale chiesa e quale teologia per un futuro dell'Africa. – Studia Patavina 34, 1987, 91–106.

Gilliland, Dean S.: African religion meets **Islam**. Religious change in Northern Nigeria. – Lanham, Md. [e. a.:] University Pr. of America 1986. VII, 241 p.; $ 13,50.

Salvoldi, Valentino – Renato Kizito Sesana: Africa: il vangelo ci appartiene. Note per un concilio africano e per un "moratorium". – Bologna: EMI 1986. 189 p.; Lire 10 000.

Contending ideologies in **South Africa**. Edited by James Leatt, Theo Kneifel and Klaus Nürnberger. – Cape Town, Johannesburg: Philip; GrR, Mich.: Eerdmans (1986). X, 318 p.; $ 10,95.

Pathikulangara, Varghese: Church in **India**. – Kottayam: Denha Services 1986. 75 p. = Denha Services publication X.

Thekkudan, Anto P.: Inculturation of religious formation among the St. **Thomas Christians**. – Roma 1987: Pont. Univ. Gregor. XV, 195 p. [Diss., Roma. Gregoriana]

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Doty, William G.: **Mythography**. The study of myths and rituals. – Alabama: Univ. of Alabama Pr. 1986. XIX, 326 p.; $ 28,50.

Face de Dieu et théophanies. Colloque tenu à Paris les 10, 11, 12 mai 1985. – P: Berg 1986. 184 p. = Cahiers de l'Université Saint Jean de Jérusalem XII.

Transition rites. Cosmic, social and individual order. Proceedings of the Finnish-Swedish-Italian Seminar, held at the Univ. of Rome "La Sapienza", 24.–28. March 1984. Ed. by Ugo Bianchi. I riti di passaggio. – R: Bretschneider (1986). XV, 269 p. = Storia delle religioni II; Lire 160 000.

Snoek, Joannes Augustinus Maria: **Initiations**. A methodological approach to the application of classification and definition theory in the study of rituals. – Pijnacker: Dutch Efficiency Bureau 1987. XV, 237 p., tabl.; hfl 75,–.

Mazdéisme, cultes isiaques, religion grecque, Manichéisme, Nouveau Testament, vie de l'Homo religiosus. Recherches éd. par Julien Ries. Avec la collaboration de Jacques Duchesne-Guillemin . . . – Louvain-la-Neuve: Centre d'Histoire des Religions 1986. 441 p. = L'expression du sacré III; FB 1200; [cont.:] p. 1–14: Ries, Julien: Retour ou permanence du sacré?; p. 15–24: Duchesne-Guillemin, Jacques: Le sacré dans le Mazdéisme; p. 25–107: Malaise, Michel: L'expression du sacré dans les cultes isiaques; p. 109–256: Motte, André: L'expression du sacré dans la religion grecque; p. 257–288: Ries, Julien: Sacré, sainteté et salut gnostique dans la liturgie manichéenne copte; p. 289–330: Ponthot, Joseph: Sacré et sainteté dans le Nouveau Testament; p. 331–384: Ries, J.: Homo religiosus, sacré, sainteté.

Sestieri, Lea: La spiritualità **ebraica**. – R: Ed. Studium 1987. 318 p. = La spiritualità non cristiana. Storia e testi IV; Lire 20 000.

Maier, Walter A.: '**Ašerah**: Extrabiblical evidence. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1986. XIV, 260 p. = Harvard semitic monographs XXXVII; $ 21,95.

Hock, Klaus: Gott und Magie im **Swahili-Islam**. Zur Transformation religiöser Inhalte am Beispiel von Gottesvorstellung und magischen Praktiken. – Köln, Wien: Böhlau 1987. 214 S., 1 Abb. = Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte XII; kart. DM 48.

Sawai, Yoshitsugu: The nature of faith in the Śaṅkaran Vedānta tradition. – Numen 34, 1987, 18–44; p. 45–96: Chenet, F.: Bhāvanā et créativité de la conscience.

Kalupahana, David J.: The principles of Buddhist psychology. – Albany: State Univ. of New York Pr. 1987. XIV, 236 p. = SUNY series in Buddhist studies; $ 14,25.

Jones, Richard H.: Science and mysticism. A comparative study of western natural science, Theravada Buddhism, and Advaita Vedanta. – Lewisburg: Bucknell Univ. Pr.; Lo, Tor: Associated Univ. Pr. 1986. 266 p.; £ 35,–.

Bucknell, R. S. – Martin Stuart-Fox: The twilight language: explorations in Buddhist meditation and symbolism. – Lo: Curzon 1986. XIII, 233 p., ill.

Malkin, Irad: Religion and colonization in ancient **Greece**. – Lei: Brill 1987. XV, 298 p., 2 maps, 13 fig. = Studies in Greece and Roman religion III.

Segal, Robert A.: The **Poimandres** as myth. Scholarly theory and gnostic meaning. – B [u. a.:] Mouton de Gruyter 1986. VIII, 214 p. = Religion and reason XXXIII; DM 98,–.

Hardacre, Helen: **Kurozumikyo** and the new religions of Japan. – Princ, N.J.: Princeton Univ. Pr. 1986. XIII, 212 p.; $ 28,–.

VI. Religionsphilosophie

Montes-Peral, Luis Angel: Akataleptos Theos. Der unfaßbare Gott. – Lei: Brill 1987. VIII, 235 S. = Arbeiten zur Literatur und Geschichte des hellenistischen Judentums XVI; hfl 60,–.

Michel, Karl-Heinz: Immanuel **Kant** und die Frage der Erkennbarkeit Gottes. Eine kritische Untersuchung der „Transzendentalen Ästhetik" in der „Kritik der reinen Vernunft" und ihrer theologischen Konsequenz. – Wup: Brockhaus 1987. 264 S. = Monographien und Studienbücher; kart. DM 38,–.

Lindblad, Ulrike Margareta: L'intelligibilité de l'être selon saint **Thomas** d'**Aquin** et selon Martin **Heidegger**. – Berne [e. a.:] Lang 1987. IV, 337 p. = Publications universitaires européennes XX, 208; sfr 72,–.

Burrell, David B.: Knowing the unknowable God: **Ibn-Sina**, **Maimonides**, **Aquinas**. – Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Pr. 1986. X, 130 p.

Broadie, Alexander: Maimonides and Aquinas on the names of God. – Religious Studies 23, 1987, 157–170; p. 171–182: Burrell, David B.: The unknowability of God in al-Ghazali.

Alexander, Gary: The hypothesized God of C. S. **Peirce** and William **James**. – Journal of religion 67, 1987, 304–321.

Alonso, Andrés: Vías racionales hacia la existencia de Dios en la Filosofía de **Whitehead**. – Studium 27, 1987, 105–126; p. 127–142: Brasa Díez, Mariano: Conocimiento analógico y negativo de Dios en Santo Tomás.

Zak, Adam: Vom reinen Denken zur Sprachvernunft. Über die Grundmotive der Offenbarungsphilosophie Franz **Rosenzweigs**. – Stu [u. a.:] Kohlhammer 1987. 224 S. = Münchener philosophische Studien. N.F. I; kart. DM 49,–.

Naab, Erich: Zur Begründung der analogia entis bei Erich **Przywara**. Eine Erörterung. – Rgb: Pustet 1987. 140 S. = Eichstätter Beiträge XXI. Abteilung Philosophie und Theologie IV; kart. DM 36,–.

Schlatter, Adolf: Metaphysik. Mit einer Einführung von Werner Neuer. – Tü: Mohr 1987. 88 S. = Zeitschrift für Theologie und Kirche. Beih. VII.

Pospielovsky, Dimitry V.: A history of **Soviet atheism** in theory and practice, and the believer. Vol. I: A history of Marxist-Leninist atheism and Soviet antireligious policies. – Lo [e. a.:] Macmillan 1987. XVII, 189 p.

VII. Fundamentaltheologie

Enciclopedia di Teologia fondamentale. Storia progretto autori categorie diretta da Giuseppe Ruggieri. Vol. I. – Genova: Ed. Marietti 1987. XXXVI, 755 p.; Lire 95 000.

Downey, John K.: Beginning at the beginning. **Wittgenstein** and theological conversation. – Lanham, Md. [e. a.:] University Pr. of America 1986. XII, 153 p.; $ 13,25.

Percan, Josip: Teologia come ‚Scienza Pratica' secondo Giovanni di **Reading**. Studio e testo critico. – R: Garlato 1986. XXVIII, 270 p. = Pontificium Athenaeum Antonianum. Facultas theologica – Sectio dogmatica. Theses ad lauream CCLXXX; Lire 38 000.

Horvath, T.: Theology of time after theology of being. – Science et esprit 38, 1986, 81–96.

Vom alten zum neuen **Adam**. Urzeitmythos u. Heilsgeschichte. Hrsg. von Walter Strolz. Mit Beiträgen von Egon Brandenburger ... Frb/B: Herder (1986). 223 S. = Veröffentlichungen der Stiftung Oratio Dominica. Weltgespräch der Relgionen XIII; kart. DM 46,–; [enth.:] S. 11–42: Riedlinger, Helmut: Der Übergang von der Unschuld zur Sünde. Zur geschichtlichen und geistlichen Auslegung des Mythos von Adam, Eva und der Schlange; S. 43–68: Müller, Hans-Peter: Babylonischer und biblischer Mythos von Menschenschöpfung und Sintflut. Ein Paradigma zur Frage nach dem Recht mythischer Rede; S. 69–93: Schäfer, Peter: Adam in der jüdischen Überlieferung; S. 94–150: Neumann, Gerhard: Heilsgeschichte und Literatur. Die Entstehung des Subjekts aus dem Geist der Eucharistie; S. 151–181: Strubel, Robert: Zur tiefenpsychologischen Auslegung der Adam-Christus-Typologie; S. 182–223: Brandenburger, Egon: Alter und neuer Mensch, erster und letzter Adam-Anthropos.

Bañuelas, Arturo: The exodus in the theologies of liberation of Gustavo **Gutiérrez** and J. Severino **Croatto**. – Roma 1987: Graziani VII, 362 p. [Diss., Roma. Pont. Univ. Gregor.]

Novak, Michael: Will it liberate? Questions about liberation theology. – Mahwah, NY: Paulist Pr. 1986. VII, 311 p.; $ 14,95.

Daß Gott den Schrei seines Volkes hört. Die Herausforderung der lateinamerikanischen Befreiungstheologie. Hrsg. von Wolfgang Seibel. Mit Beiträgen von Raúl Fornet-Betancourt ... – Frb/B [u. a.:] Herder 1987. 142 S. = Veröffentlichung der Monatsschrift „Stimmen der Zeit"; kart. DM 22,80.

Damico, Linda H.: The anarchist dimension of liberation theology. – NY [e. a.:] Lang 1987. XI, 213 p. = American university studies VII, 28; sfr 49,–.

Miller, David L.: Three faces of **God**. Traces of the Trinity in literature and life. – Phil, Pa.: Fortress (1986). X, 164 p.; $ 11,95.

Henderson, Charles P.: God and science. The death and rebirth of theism. – Atlanta, Ga.: Knox 1986. 186 p.; $ 10,95.

Runzo, Joseph: Reason, relativism and God. – Lo [e. a.:] Macmillan 1986. XVIII, 290 p. = Library of philosophy and religion; £ 29,50.

God and nature. Historical essays on the encounter between **Christianity** and **science**. Ed. by David C. Lindberg ... – Berkeley [e. a.:] University of California Pr. (1986). XI, 515 p.; $ 18,95.

The life of religion. A Marquette Univ. Symposium on the nature of religious **belief**. Ed. by Stanley M. Harrison and Richard C. Taylor. – Lanham [e. a.:] Univ. Pr. of America 1986. XXXI, 92 p.; $ 9,25.

Communities of faith and radical discipleship. Jürgen **Moltmann** and others. Ed. by G. McLeod Bryan. – Macon, Ga.: Mercer Univ. Pr. 1986. IX, 128 p. = Luce program on religion and the social crisis II; $ 16,95.

Deyton, C. Edward: Speaking of love. **Kierkegaard**'s plan for **faith**. – Lanham [e. a.:] University Pr. of America (1986). 114 p.; $ 9,25.

Strawson, Galen: **Freedom** and **belief**. – Oxf: Clarendon Pr. 1986. XIV, 339 p.

Rationality, religious belief, and moral commitment. New essays in the philosophy of religion. Ed. by Robert Audi ... – Ithaca, London: Cornell University Pr. (1986). 341 p.; $ 12,95.

Nossol, Alfred: Der Mensch braucht Theologie. Ansätze zu einer lebensnahen **Glaubensreflexion**. – Eins: Johannes Verl. 1986. 203 S. = Sammlung Horizonte. N.F. XXIV; kart. DM 47,–.

VIII. Dogmatik

Lexikon der Katholischen Dogmatik. Hrsg. von Wolfgang Beinert. – Frb/B: Bas, Wien: Herder (1987). 27*, 594 S.; kart. DM 68,–.

Pesch, Otto H.: Dogmatik im Fragment. Gesammelte Studien. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. 1987. 442 S.; kart. DM 48,–.

Bobrinskoy, Boris: Le mystère de la **Trinité**. Cours de théologie orthodoxe. – P: Éd. du Cerf 1986. 331 p. = Théologies; F 149,–.

Nihal Navaratne, Louis-Marie: The relationship between **christology** and **pneumatology** in the writings of Yves **Congar**, Karl **Rahner** and Jacques **Dupuis**. – Roma 1987: Pont. Univ. Gregor. XXVIII, 309 p. [Diss., Roma. Gregoriana]

Galot, Jean: Christ qui es-tu? **Christologie**. I: Le témoignage de l'écriture. – Lv: Éd. Sintal (1986). 217 p.; F 89,–.

Sullivan, John Anthony: Explorations in christology. The impact of process/relational thought. – NY [e. a.:] Lang 1987. 154 p. = American university studies VII, 37; sfr 40,–.

Koffeman, Leendert Johannes: **Kerk** als sacramentum. De rol van de sacramentele ecclesiologie tijdens Vaticanum II. – Kampen: Van den Berg 1986. XVII, 466 blz.; hfl 45,– [Diss., Kampen]

Scanzillo, Ciriaco: La chiesa sacramento di comunione. Commento teologico alla "Lumen gentium". – Napoli: Ed. Dehoniane 1987. 462 p. = Teologia a confronto VI; Lire 30 000.

Monsegu, Bernardo: La iglesia que Cristo quiso. Misterio sacramental de comunión jerarquica. Prologo del Marcelo González Martín. – Madr: Arca de la Alianza Cultural 1986. 419 p.; pes 1500.

Macquarrie, John: Theology, church and ministry. – NY: Crossroad 1986. X, 211 p.; $ 17,95.

Calvo Espiga, Arturo: Ambito de aplicación del ordenamiento eclesial. – ScriptVict 33, 1986, 330–396.

Fallico, Antonio: Eucaristia, comunione, trinitaria e comunità ecclesiale. Un contributo al documento CEI "Eucaristia, comunione e comunità". Presentazione di Bruno Forte. – Mil: Ed. Paoline 1986. 281 p. = Sperare oggi V.

Wood, Susan: The marriage of baptized nonbelievers: Faith, contract and sacrament. – ThSt 48, 1987,279–301.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Ellis, Jane: The **Russian Orthodox** Church. A contemporary history. – Lo, Sydney: Croom Helm 1986. 513 p. = Keston Book XXII; £ 27,50.

The freedom fighters of **Thomas Christians**. 200 th death anniversary of Mar Joseph Cariattil and 250th birth anniversary of Cathanar Thomman Paremmakkal. Ed. by Thomas Vellilamthadam and James Kurianal. – Kottayam: Denha Services 1986. 110 p. = Denha Services publication XVI.

Word and world. **Reformed** theology in **America**. Ed. by James W. van Hoeven. – GrR, Mich.: Erdmans 1986. XXIII, 166 p. = The historical series of the Reformed Church in America XVI; $ 10,95.

Aalst, A. J. van der: De theologische dialoog tussen de orthodoxe en de katholieke kerk. Vierde vergadering: Bari, 29 mei – 7 juni 1986. – HCO 38, 1986, 229–244.

Twenty years of **Jewish-Catholic** relations. Ed. by Eugene J. Fisher ... – Mahwah, NJ: Paulist Pr. 1986. IV, 236 p.; $ 11,95.

Nilsen, Else-Britt: Le ministère **ordonné** dans la tradition **catholique** et **luthérienne**. – P: Ed. du Cerf 1986. 227 p. = Thèses; F 95,–.

Dupuy, Bernard: Où en est le dialogue entre l'Orthodoxie et les Eglises dites monophysites? – Istina 31, 1986, 357–370; p. 371–387: Aring, Paul Gerhard: La christologie dans le dialogue judéo-chrétien aujourd'hui.

Arokiasamy, Soosai: **Dharma, Hindu** and **Christian** according to Roberto de **Nobili**. Analysis of its meaning and its use in Hinduism and Christianity. – Roma 1986: Pont. Univ. Gregor. 376 p. [Diss., Roma. Pont. Univ. Gregor.]

Hocken, Peter: Streams of renewal. The origins and early development of the **charismatic movement** in **Great Britain**. Foreword by Cecil Cousen. Préface by Walter Hollenweger. – Exeter: Paternoster Pr. 1986. 288 p.; £ 7,95.

New eyes for reading. Biblical and theological reflections by **women** from the **Third World**. Ed. by John S. Pobee and Bärbel von Wartenberg-Potter. – Geneva: WCC Publ. 1986. VIII, 108 p.; sfr 12,–.

Broer, Henk: Visioenen van vrede. De œcumenische beweging en de internationale arena **1918–1930**. – NedThT 41, 1987, 187–204.

Rechtfertigung im ökumenischen Dialog. Dokumente und Einführung. Hrsg. von Harding Meyer ... – Ffm: Lembeck; Knecht 1987. 277 S. = Ökumenische Perspektiven XII; kart. DM 36,– [enth. u. a.:] S. 7–82: Meyer, Harding: Rechtfertigung im ökumenischen Dialog. Eine Einführung.

Bouwen, Frans: Quelques dimensions importantes de la vie œcuménique en 1986, vue à partir de Jérusalem. – Proche d'Orient 36, 1986, 63–80; p. 81–91:

Khoury, Joseph: La Commission pour les relations œcuméniques de l'Assemblée des Patriarches et des Évêques Catholiques au Liban.

Hebly, Hans: Eastbound ecumenism. A collection of essays on the World Council of Churches and Eastern Europe. – Lanham [e. a.:] Univ. Pr. of America; Amsterdam: Free Univ. Pr. 1986. IX, 144 p.; $ 13,–.

Pour que le monde croie. Les **laïcs** dans l'église. L'**islam** et les **chrétins**. Un plan de solidarité. Lourdes 1986, Assemblée plénière de l'épiscopat français. – P: Ed. du Centurion 1986. 197 p. = Documents d'église; F 74,–.

Guthrie, Shirley C.: Diversity in faith – unity in Christ. – Phil, Pa.: Westminster Pr. 1986. 144 p.; $ 10,95.

X. Moraltheologie

Rottenwoehrer, Gerhard: Unde malum? Herkunft u. Gestalt des **Bösen** nach heterodoxer Lehre von Markion bis zu den Katharern. – Bad Honnef: Bock & Herchen 1986. 599 S.; kart. DM 68,– [Habil.-Schrift, München]

Montaldi, Daniel F.: A defense of St. **Thomas** and the principle of **double effect**. – Journal of religious ethics 14, 1986, 296–332; p. 333–355: Bosco, David: Conscience as court and worm: **Calvin** and the three elements of conscience.

Barrientos García, José: Un siglo de moral econòmica en Salamanca 1526–1629. Tom. I: **Francisco** de **Vitoria** y **Domingo** de **Soto**. – Salm: Ed. Univ. de Salamanca 1985. 292 p. = Acta Salmanticensia. Filosofía y letras CLXIX; pes 1270.

Demmer, Klaus, MSC: Erwägungen zum „intrinsece malum". – Greg 68, 1987, 613–637.

Pinckaers, Servais Th.: Ce qu'on ne peut jamais faire. La question des actes intrinsèquement mauvais. Histoire et discussion. – Frb/S: Ed. Univ.; P: Ed. du Cerf 1986. 139 p. = Etudes d'éthique chrétienne XIX; F 102,–.

Larmore, Charles E.: Patterns of moral complexity. – Cambr [e. a.:] Cambridge University Pr. 1987. XV, 193 p.; £ 7,50.

Ciccone, Lino: Salute & [e] malattia. Questioni di morale della vita fisica (II). – Milano: Ares 1986. 543 p. = Ragione e fede IV; Lire 40 000.

Pfüller, Wolfgang: Die Frage nach dem Wesen der Religion und das Problem der Begründung ethischer Normen. – NZSystTh 28, 1986, 245–260.

Gansewinkel, Albert von: Ehescheidung und Wiederheirat in neutestamentlicher und moraltheologischer Sicht. – ThGl 76, 1986, 193–211.

Wattiaux, Henri: **Génétique** et fécondité humaines. Contraception, stérilisation, diagnostic prénatal, malformations congénitales, insémination artificielle, fécondation in vitro. – Louvain-la-Neuve: Publ. de la Faculté de Théologie 1986. VI, 125 p. = Cahiers de la Revue Théologique de Louvain XV.

Boné, Édouard: Le génie génétique au prisme de l'éthique. – RThL 17, 1986, 156–191.

Bennàssar, Bartomeu: Moral para una sociedad en crisis, desafíos, proyectos, respuestas. – Salm: Ed. Sígueme 1986. 486 p. = Nueva alianza XCV.

Konzil des **Friedens**. Aufruf und Echo. Mit einer ausführlichen Begründung von Carl Friedrich von Weizsäcker. Hrsg. von Martin Bogdahn. – Mch: Claudius Verl. 1986. 118 S.

Zsifkovits, Valentin: Ethik des Friedens. – Linz: Veritas 1987. 224 S. = Soziale Perspektiven I; kart. öSch 198,–.

Melchin, Kenneth: Just-war, pacifism, and the ethics of nuclear policy. – EglTh XVII, 1986, 41–56; p. 57–84: Guindon, André: Homosexualités et méthodologie éthique. À propos d'un livre de Xavier Thévenot.

Ethics and defence. Power and responsibility in the nuclear age. Ed. Howard Davis. – Oxf, NY: Blackwell (1986). X, 296 p.; £ 7,95.

Ernst, Peter: **Beruf** als Verantwortung – Ausbildung zur Verantwortung. Eine sozialethische Studie zu Wandlungen des Berufsverständnisses u. zur Stellung der Berufsausbildung in der theologischen Ethik der Gegenwart. – Ffm [u. a.:] Lang 1987. 328 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 309; sfr 68,– [Diss., Hamburg. Überarb.]

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Jewish spirituality. I: From the Bible through the Middle Ages. Ed. by A. Green. – NY: Crossroad 1986. XXV, 450 p. = World spirituality. An encyclopedic history of the religions quest XIII; $ 49,50.

Lallement, D.-J.: Vie et saintété du juste **Joseph**. – P: Téqui 1986. 401 p.

Lallement, D.-J.: Mystère de la paternité de Saint Joseph. – P: Téqui 1986. 366 p.; F 80,–.

Carroll, Michael P.: The cult of the **Virgin Mary**. Psychological origins. – Princeton: Princeton University Pr. 1986. XV, 253 p.; $ 25,–.

Fontaine, Jacques: Culture et spiritualité en **Espagne** du **IV^e** au **VII^e** siècle. – Lo: Variorum Reprints 1986. getr. Zählung. = Collected studies series CCXXXIV; £ 35,20.

Les convulsionnaires de Saint-**Médard**. Miracles, convulsions et prophéties à Paris au XVIII^e siècle. Présenté par Catherine-Laurence Maire. – (P:) Éd. Gallimard & Julliard 1985. 267 p., ill. = Collection Archives XCV.

De wereld van Sint **Brandaan**. Van W. P. Gerritsen ... – Utrecht: HES Uitg. 1986. 132 blz., 55 ill.; hfl 26,–.

Lassus, Louis-Albert: Saint Pierre **Damien**, l'homme des déserts de Dieu. – P: O.E.I.L. 1986. 175 p., fig.; F 70,–.

Francesco. Il francescanesimo e la cultura della nuova Europa. A cura di Ignazio Baldelli e di Angiola Maria Romanini. – R: Istituto della Enciclopedia Italiana 1986. 260 p., ill. = Acta encyclopaedica IV; Lire 45 000.

Woods, Richard: **Eckhart**'s way. – Wilmington, Del.: Glazier 1986. 246 p. = The way of the christian mystics II; $ 12,95.

Garrigues, Marie-Odile: L'auteur de la **Visio Tnugdali**. – Studia monastica 29, 1987, 19–62; p. 63–92: Forey, A. J.: Women and the military orders in the twelfth and thirteenth centuries.

Bouterse, Johannes: De boom en zijn vruchten. Bergrede en Bergredechristendom bij Reformatoren, Anabaptisten en Spiritualisten in de zestiende eeuw. – Kampen: Kok 1986. 460 blz.; hfl 69,– [Diss., Leiden]

Tavard, Georges H.: Saint **Jean** de **la Croix** poète mystique. – P: Éd. du Cerf 1987. 333 p.; F 135,–.

Amberg, Lorenzo: Kirche, Liturgie und Frömmigkeit im Schaffen von N. V. **Gogol**. – Bern [u. a.:] Lang (1986). 260 S. = Slavica Helvetica XXIV; sfr 54,– [Diss., Zürich]

Cults, culture, and the law. Perspectives on new religious movements. Ed. by Thomas Robbins ... – Chico, Ca.: Scholars Pr. (1985). 238 p. = American Academy of Religion. Studies in religion XXXVI; $ 13,50.

Augé, Matias: Alcuni indirizzi dell'attuale riflessione teologica sulla preghiera. – Claretianum 26, 1986, 197–261; p. 263–291: Rovira, José: I Religiosi nel Concilio Vaticano II. A vent'anni da una data; p. 293–313: Ciardi, Fabio: Note sulla dottrina dei Religiosi nei documenti post-conciliari.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Blasi, Antony J. – Michael W. Cueno: Issues in the **sociology** of **religion**. A bibliography. – NY, Lo: Garland Publishing 1986. XXIV, 363 p. = Garland bibliographies in sociology VIII = Garland reference library of social science CCCXL; $ 53,–.

Hallebeek, Jan: Quia natura nichil privatum. Aspecten van de **eigendomsvraag** in het werk van **Thomas** van **Aquino** ‹1225–1274›. – Nijmegen: Gerard Noodt Instituut 1986. 174 blz. = Uitgaven van het Gerard Noodt Instituut IX; hfl 43,50,– [Diss., Utrecht]

Newman, Jeremiah: Return to the **sacred**. A socio-religious analysis. – Dublin: Four Courts Pr.; Houston: Lumen Christi Pr. 1986. 141 p.; £ 7,45.

Jeurissen, Ronald: Gods kinderen en de machten. Het Vaticaan en de Wereldraad van Kerken over internationale economische verhoudingen, ontwikkeling en bevrijding 1965–85. – Utr, Lei: Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica 1986. VIII, 294 p. = IIMO research pamphlet XVII; hfl 23,50.

Planas, Ricardo: Liberation theology. The political expression of religion. – Kansas City, Mo.: Sheed & Ward 1986. VI, 289 p.; $ 12,95.

Religion and political conflict in Latin America. Edited by Daniel H. Levine. – Chapel Hill: University of North Carolina 1986. XII, 266 p.; $ 24,95.

Schieder, Rolf: **Civil religion**. Die religiöse Dimension der politischen Kultur. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1987. 375 S.; kart. DM 48,– [Diss., München]

Diakonie und Sozialstaat. Kirchliches Hilfehandeln u. staatliche Sozial- u. Familienpolitik. Hrsg. von Manfred Schick, Horst Seibert, Yorick Spiegel. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1986). 343 S.; kart. DM 68,–.

Heimbrock, Hans-Günter: Pädagogische Diakonie. Beiträge zu einem vergessenen Grenzfall. – Neuk-Vluyn: Neukirchener Verl. 1986. 125 S.

Minnerath, Roland: **Jésus** et le **pouvoir**. – P: Beauchesne 1987. 203 p. = Le point théologique XLVI; F 150,–.

The deeper meaning of economic life. Critical essays on the U.S. Catholic bishops' pastoral letter on the economy. Ed.: R. Bruce Douglass. With a foreword by Rembert Weakland. – Wash, D.C.: Georgetown University Pr. 1986. XXIV, 223 p.; $ 12,95.

Wogaman, J. Philip: **Economics** and ethics. A christian inquiry. – Phil, Pa.: Fortress Pr. 1986. XIII, 145 p.; $ 9,95.

Portelli, Hugues: Les **socialismes** dans le discours social catholique. – P: Ed. du Centurion 1986. 125 p. = Eglise et société; F 69,–.

Duchrow, Ulrich: Weltwirtschaft heute – ein Feld für bekennende Kirche? – Mchn: Kaiser 1986. 308 S.

Willaime, Jean-Paul: Profession: **pasteur**. Sociologie de la condition du clerc à la fin du XX^e siècle. Préface de Roland Campiche. – Genève: Labor et Fides 1986. 422 p. = Histoire et société XI; sfr 44,–.

XIII. Kirchenrecht

A catalogue of Canon and Roman Law manuscripts in the Vatican Library. Compiled at the Institute of Medieval Canon Law under the direction of Stephan Kuttner. With the aid ... Reinhard Elze. Vol. I: Codices Vaticani latini 541–2299. – CdV: Biblioteca Apostolica Vaticana 1986. XXXIII, 334 p. = Studi e testi CCCXII.

Guenée, Bernard: Entre l'église et l'état. 4 vies de prélats français à la fin du Moyen Age (XIII^e – XV^e siècle). – (P:) Gallimard 1987. 508 p. = Bibliothèque des histoires; F 160,–.

Sobański, Remigiusz: Grundlagenproblematik des katholischen Kirchenrechts. – Wien [u. a.]: Böhlau 1987. 160 S. = Böhlau-Studien-Bücher.

Maxwell, Philip Francis: A comparison of the Rationale underlying unjust damage (Torts) and allocation of liability in Church law and American (USA) law. – Roma 1986: (Typ. Graziani). XII, 359 p. [Diss., Roma. Gregoriana]

I diritti fondamentali della persona umana e la libertà religiosa. Atti del V Colloquio Giuridico (8–10 Marzo 1984). A cura di Franco Biffi. – R: Libr. Ed. Vaticana; Libr. Ed. Lateranense 1985. 794 p. = Utrumque ius XII.

Green, James P.: Conferences of bishops and the exercise of the munus docendi of the Church. – Roma, 1987: Graziani XIX, 481 p. [Diss., Roma. Gregoriana]

Molano, Eduardo: El derecho de los laicos a seguir la propia forma de vida espiritual. – Ius canonicum 26, 1986, 515–530: p. 531–562: Martín de Agar, José Tomas: El derecho de los laicos a la libertad en lo temporal; p. 563–625: Malubres, Emilio: Los laicos y la potestad de régimen en los trabajos de reforma codicial: una cuestión controvertida; p. 627–650: Marzoa, Angel: Apostolado laical individual; p. 651–673: Labandeira, Eduardo: Apostolado laical asociado; p. 675–717: Rincón-Pérez, Tomas: Evolución histórica del concepto canónico de «secularidad consagrada».

Jorge García Reyes, Juan A. de: El **matrimonio** de las minorias religiosas en el derecho español. Evolución historica y regulación en la ley 7 de julio de 1981. Presentación de Rafael Navarro-Valls. – Madr: Ed. Tecnos 1986. 324 p. = Estado y sociedad; pes 1750.

D'Onorio, Joël-Benoît: La **nomination** des **évêques**. Procédures canoniques et conventions diplomatiques. – P: Tardy 1986. 158 p.; F 95,–.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Köhl, Georg: Der Beruf des **Pastoralreferenten**. Pastoralgeschichtliche und pastoraltheologische Überlegungen zu einem neuen pastoralen Beruf. – Frb/S: Universitätsverlag (1987). XVIII, 404 S. = Praktische Theologie im Dialog I; sfr 36,– [Diss., Trier]

Kohl, Christoph: Amtsträger oder Laie? Die Diskussion um den ekklesiologischen Ort der Pastoralreferenten und Gemeindereferenten. – Ffm [u. a.:] Lang 1987. XIX, 606 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 321; sfr 79,– [Diss., Mainz]

Hentschel, Werner J.: Pastoralrefernten, Pastoralassistenten. Zur theologischen Grundlegung ihres Dienstes im Umfeld der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. – Eichstätt, Wien: Franz Sales Verlag (1986) 140 S. = Extemporalia. Fragen der Theologie und Seelsorge IV; kart. DM 12,40.

Herbst, Michael: Missionarischer **Gemeindeaufbau** in der Volkskirche. – Stu: Calwer 1987. 477 S.; kart. DM 48,– [Diss., Erlangen-Nürnberg]

Mut zum **Gewissen**. Einladung zu einer riskanten Seelsorge. Hrsg. von Hubert Windisch. Mit Beiträgen von Konrad Baumgartner ... – Rgb: Pustet (1987). 183 S.; kart. DM 24,80; [enth.:] S. 15–24: Windisch, Hubert: Das Gewissen. Anfragen an den Begriff; S. 25–44: Windisch, Hubert: Auf dem gemeinsamen Weg zur persönlichen Radikalität. Moraltheologische Gewissens-Perspektiven für die Seelsorge; S. 45–73: Brunner, Heinz: Den Balken im eigenen Auge erkennen ... Psychologische Erkenntnisse der Gewissensentwicklung als Anfrage an die Seelsorge; S. 75–99: Baumgartner, Konrad: Der Seelsorger – ein Ermutiger der Gewissen. Pastoraltheologische Überlegungen zur Gewissensbildung des Priesters und durch ihn; S. 101–128: Tischler, Günther: Wenn das Überleben gelingen soll. Der Beitrag kirchlicher Jugendarbeit zur Ermöglichung praktisch gelebter Überzeugungen; S. 129–161: Gasteiger, Franz: Ein Wort verändert den Menschen. Literatur als Hilfe zur Gestaltung des Gewissens; S. 163–183: Garhammer, Erich: Ermunterungen zu einer riskanteren Praxis. Eine biblische Gewissenserforschung für Seelsorger.

Müller, Wunibald: Menschliche Nähe in der Seelsorge. Sich selbst annehmen – den anderen annehmen. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. (1987). 111 S.

Fasselt, Gerd: Die gemeinsame Verantwortung von Arzt und Seelsorger für die Kranken. Mit einem Vorwort von Hans Müller-Fahlbusch. – Mz: Matthias-Grünewald-Verlag (1987). 91 S.; kart. DM 16,80.

Blázquez, Niceto: Etica pastoral de la Iglesia sobre la prostitución. – Studium 26, 1986, 379–426.

Ministerial formation in a multifaith milieu. Implications of interfaith dialogue for theological education. Ed. by Sam Amirtham and S. Wesley Ariarajah. – Geneva:: World Council of Churches 1986. 122 p.; sfr 10,–.

Miller, Donald E.: Story and context. An introduction to Christian **education**. – Nashv, Tenn.: Abingdon Pr. 1987. 400 p.; $ 15,95.

Hinsen, Peter – Harald Rosenberger: **Gemeindekatechese** zum Katholischen Erwachsenen-Katechismus. Das Kursbuch für die Praxis. – Limburg: Lahn-Verl. 1987. 478 S.; kart. DM 39,–.

Volkskirchliche Katechetik. Hrsg.: Dieter Stoodt. – Ffm [u. a.:] Lang (1986). 144 S. = Studia irenica XXIX; sfr 32,–.

Linke, Michael: Religionsunterricht und Exploration von Alltagserfahrung. Die Bedeutung der Rekonstruktion von Alltagserfahrungen für Theorie u. Praxis eines erfahrungsorientierten Religionsunterrichts. Ein Beitrag zur Diskussion um den problemorientierten Religionsunterricht. – Ffm [u. a.:] Lang 1987. 285 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 11; sfr 61,–.

XV. Liturgiewissenschaft

Di Sante, Carmine: La **preghiera** di **Israele** alle origini della liturgia cristiana. Prefazione di Lea Sestieri. – Casale Monferrato: Marietti 1985. XIV, 242 p. = Radici VI; Lire 20 000.

Jessberger, Bettina: Ein dominikanisches **Graduale** aus dem Anfang des **14.** Jahrhunderts. Cod. 173 der Diözesanbibliothek Köln. – Kas: Merseburger 1986. 329 S., Ill., Noten = Beiträge zur rheinischen Musikgeschichte CXXXIX; kart. DM 49,– [Diss., Köln]

Ekenberg, Anders: Cur cantatur? Die Funktionen des liturgischen Gesanges nach den Autoren der Karolingerzeit. – Stockholm: Almquist & Wiksell 1987. XXVI, 194 S. = Bibliotheca theologiae practicae. Kyrkovetenkapliga studier XLI; sfr 136,–.

De **Heilige Geest** en de **liturgie**. Verlagboek van het zevende liturgiecolloquium van het Liturgisch Instituut van de Katholieke Universiteit de Leuven november 1985. Lambert Leijssen (ed.). – Lv, Amersfoort: Acco 1986. 153 blz. = Nikè-reeks XV; hfl 24,75.

Triacca, Achille M.: Pneumatologia, epicletologia o paracletologia? Contributo alla comprensione della presenza ed azione dello Spirito Santo da alcune visuali della teologia liturgica. – Sales 48, 1986, 67–107.

Talley, Thomas J.: The origins of the **liturgical year**. – NY: Pueblo Publ. 1986. XII, 254 p.; $ 17,50.

Jörns: Klaus-Peter: Der Lebensbezug des Gottesdienstes im Zusammenhang von Gottesdienst- und Lebensordnung der Gemeinde. – JLH 30, 1986, 1–29.

Pax et sapientia. Studies in text and music of liturgical **tropes** and **sequences**. In memory of Gordon **Anderson**. Publ. by Ritva Jacobsson. – Sto: Almqvist & Wiksell 1985. 114 p. = Acta Universitatis Stockholmiensis. Studia latina Stockholmiensia XXXIX; scr 98,–; [cont.:] p. 13–22: Huglo, Michel: Les *Libelli* de tropes et les premiers tropaires-prosaires; p. 23–58: Iversen, Gunilla: *Pax et Sapientia*. A thematic study on tropes from different traditions; p. 59–89: Jacobsson, Ritva and Leo Treitler: Tropes and the concept of genre; p. 91–95: Huglo, Michel: Le traité de *Cantus Mensurabilis* du manuscrit de Bamberg; p. 97–117: Arlt, Wulf: Triginta denariis – Musik und Text in einer Motette des Roman de Fauvel über dem Tenor *Victimae* paschali laudes.

Les deux tropaires d'Apt, mss. 17 et 18. Inventaire analytique des mss. et édition des textes uniques par Gunilla Björkvall. – Sto: Almqvist & Wiksell 1986. 442 p., ill. = Corpus Troporum V = Acta Universitatis Stockholmiensis XXXII; scr 187,–.

Prosules de la messe. II: Les prosules limousines de Wolfenbüttel. Ed. critique des prosules de l'alleluia du manuscrit Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek Cod. Guelf. 79 Gud. lat. par Eva Odelman. – Sto: Almqvist & Wiksell 1986. 180 p. = Corpus Troporum VI = Acta Universitatis Stockholmiensis XXXI; scr 118,–.

De Jong, Mary C.: "I want to be like Jesus": The self-defining power of evangelical hymnody. – Journal of the American Academy of religion 54, 1986, 461–498.

Liturgie und **Kirchenraum**. Anstöße zu einer Neubesinnung. Hrsg.: Jürgen (E.) Lenssen. – (Wü): Echter (1986). 108 S., Ill.; kart. DM 18,–.

Anschriften der Mitarbeiter

Dr. Jan Ambaum, Groot-Seminarie Rolduc, Heyendahllaan 82, NL-6464 EP Kerkrade; Prof. DDr. Peters Antes, Bismarckstr. 2, 3000 Hannover; Dr. Edmund Arens, Diesterweg 23, 6000 Frankfurt 70; Prof. Dr. Theofried Baumeister OFM, Gutenberg-Universität, Kirchenhistorisches Seminar I, Saarstr. 21, 6500 Mainz; Prof. Dr. Joachim Becker SSCC, Pater Damiantstraat 38, NL-6369 Simpelveld; Prof. DDr. Wolfgang Beinert, Großberger Weg 9, 8401 Pentling; Prof. Dr. Helmut Engel, St. Georgen, Offenbacher Landstr. 224, 6000 Frankfurt 70; Dr. Rudolf Englert, Sürst 5, 5307 Wachtberg-Adendorf; Dr. Stephan Ernst, Am Hilligenbusch 41, 4790 Paderborn; DDr. Helmut Feld, Marienburger Str. 38, 7406 Mössingen 1; Prof. Dr. Hubert Frankemölle, Helmarshauser Weg 2, 4790 Paderborn; Prof. Dr. Heinrich Fries, Friedenheimer Str. 151, 8000 München 21; Prof. Dr. Albert Gerhards, Brunebecker Str. 120a, 5810 Witten; Prof. Dr. Erhard Gerstenberger, Fasanenweg 29, 6300 Gießen; Prof. Dr. Wilhelm M. Gessel, Universitätsstr. 2, 8900 Augsburg 1; Prof. Dr. Anton Hänggi, Chemin de Grandfey 40, CH-1700 Fribourg; Prof. Dr. Wolf-Dieter Hauschild, Josefstr. 5, 4500 Osnabrück; Prof. Dr. William J. Hoye, Institut für Lehrerausbildung, Scharnhorststr. 23, 4400 Münster; Dr. Andreas Juckel, Institut für neutestamentliche Textforschung, Georgskommende 7, 4400 Münster; Dr. Rainer Kampling, Gesamthochschule Paderborn, FB 1, Warburger Str. 100, 4790 Paderborn; Prof. Dr. Pascal Ladner, Avenue du Monléson 29, CH-1700 Fribourg; Dr. Erhard Meier, Milanweg 1, 3167 Burgdorf; Dr. Konrad Meisig, Indologisches Seminar, Salzstr. 53, 4400 Münster; Dr. Karl-Heinz Menke, Gumpensteige 7, 7800 Freiburg i. Br.; Dr. Richard Nebel, Stolzingstr. 9, 8580 Bayreuth; Prof. DDr. Rudolf Pesch, Herzog-Heinrich-Str. 18, 8000 München 2; Prof. Dr. Werner Prawdzik, Phil.-Theol. Hochschule SVD St. Augustin, Arnold-Janssen-Str. 30, 5205 St. Augustin 1; Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 30, 4403 Senden-Bösensell; Prof. Dr. Adrian Schenker, Rue du Botzet 8, CH-1700 Fribourg; Prof. Dr. Arno Schilson, Buchenweg 9, 6500 Mainz 1; Prof. DDr. Alois Schröer, Horsteberg 15–16, 4400 Münster; Prof. Dr. Reinhard Seeliger, Lennebergstr. 40, 6500 Mainz-Gonsenheim; Prof. Dr. Jörg Splett, Isenburgring 7, 6050 Offenbach; Dr. Maria-Barbara von Stritzky, Woldemei 10, 4780 Lippstadt; Prof. Dr. Josef Sudbrack SJ, Alfred-Delp-Haus, Zuccalistr. 16, 8000 München 19; Prof. Dr. Georg Teichtweier, Frühlingstr. 42, 8700 Würzburg; Dr. Kossi-Joseph Tossou, Burchardstr. 2, 4400 Münster; Dr. Helga Weippert, Schillerstr. 5, 6900 Heidelberg 1; Dr. Robert Wenning, Pienersallee 34, 4401 Roxel bei Münster; Prof. Dr. Jürgen Werbick, 5902 Netphen 2; Prof. DDr. Klaus Wittstadt, Dieninckstr. 19, 4400 Münster; Prof. Dr. Walter Ziegler, Institut für Geschichte, Am Hubland, 8700 Würzburg.

Schriftleitung: 4400 Münster, Johannisstraße 8–10 / Gesamtherstellung: Aschendorff, Münster Westfalen.

Unverlangt eingesandte Bücher werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert.
Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für unverlangt eingesandte Manuskripte.

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

Verlag und Anzeigen:
Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., Postfach 11 24, 4400 Münster.

Bezugspreise:
Einzelheft 19,— DM, jährlich 96,— DM, Studenten-Abonnement 76,80 DM (im Inland jeweils 7 % MwSt. incl.)

© 1987 Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., Münster

Die Zeitschrift ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Funksendung, der Wiedergabe auf fotomechanischem oder ähnlichem Wege und der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54, Abs. 2, UrhG, werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.

Gesamtherstellung: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., Münster, 1987

ISSN 0040-568X

Diesem Heft liegt der Prospekt
»Jahrbuch für Antike und Christentum« (Verlag Aschendorff) bei.